

*Joachim Denzinger*

## Das geheime Markusevangelium der alexandrinischen Kirche

### 1. Natürlich: eine alte Handschrift

IM JAHRE 1958 war Morton Smith mit der Katalogisierung von Handschriften im Mar Saba-Kloster nahe Jerusalem befasst. Dabei fand er, wie er später erzählte, zunächst wenig Aufregendes; schließlich aber machte er einen Fund, der ihn nie wieder loslassen sollte und in der Fachwelt enormes Aufsehen verursachte.<sup>1</sup> In einer Ausgabe von Briefen des Ignatius von Antiochien aus dem 17. Jh.<sup>2</sup> war das letzte, bei Büchern bekanntermaßen oftmals leere Blatt auf beiden Seiten mit einem handschriftlichen Text in griechischer Sprache versehen; und diese Beschriftung setzte sich auf der – gewöhnlich ebenfalls leeren – Innenseite des Einbands fort, allerdings nur bis zur Hälfte der Seite; dann bricht der Text ganz plötzlich ab, mitten in einem Satz.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ausführliche Informationen zu den Umständen des Fundes und seiner Veröffentlichung sowie zur Reaktion der Fachwelt finden sich bei S. Eyer: *The Strange Case of the Secret Gospel of Mark. How Morton Smith's Discovery of a Lost Letter by Clement of Alexandria Scandalized Biblical Scholarship*, *Alexandria: The Journal for the Western Cosmological Tradition* 3 (1995), 103-125. Der Artikel war mir nur als Internetpublikation zugänglich (<http://www.globaltown.com/shawn/secmark.html>).

<sup>2</sup> *Epistulae Genuinae Sancti Ignatii Martyris quae nunc primum Lucem Vident ex Bibliotheca Florentina. Adduntur Sancti Ignatii Epistolae quales vulgo Circumferuntur, adhaec Sancti Barnabae Epistola. Accessit Universis Translatio Vetus. Edidit ac Notas Addidit Isaacus Vossius, Amstelodami apud Ioannem Blaev 1646.*

<sup>3</sup> Ein Foto der Handschrift nebst Transskription des griechischen Textes findet sich in der wichtigsten Publikation von Morton Smith zum Thema: *M. Smith: Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Massachusetts 1973, 448-453. Eine englische Übersetzung findet sich ebendort auf S. 446-447, eine Beschreibung der Handschrift auf S. 1-4.

Ein handschriftlicher Eintrag in einer älteren Druckausgabe ist zwar ungewöhnlich, aber durchaus erklärlich. Morton Smith vermutet, dass nach einem tatsächlich belegbaren Klosterbrand im 18. Jahrhundert ein Mönch auf diese Weise den Inhalt eines losen Blattes habe retten wollen.<sup>4</sup> Um so erstaunlicher ist allerdings der Inhalt des hier zur Diskussion stehenden Eintrags. Es handelt sich um einen bisher unbekanntem Brief des Kirchenvaters Klemens von Alexandria († vor 215) an einen bisher ebenfalls unbekanntem Theodoros, in dem der Kirchenvater ein apokryphes Markusevangelium erwähnt. Markus habe sich, nachdem Petrus in Rom den Märtyrertod gestorben sei, nach Alexandria begeben und habe dabei seine eigenen Erinnerungsschriften sowie diejenigen des Petrus mitgenommen. In Alexandria habe er dann sein Evangelium nach den Erinnerungsschriften des Petrus ergänzt und auf diese Weise ein »geistlicheres Evangelium« verfasst, das für Fortgeschrittene bestimmt gewesen sei. Dieses Evangelium habe er der alexandrinischen Kirche hinterlassen; es werde dort sicher verwahrt und nur denjenigen zur Lektüre gegeben, die in die großen Geheimnisse eingeweiht seien.

So sicher war es allerdings dann doch nicht verwahrt, denn Klemens berichtet, dass sich ein gewisser Karpokrates auf betrügerische Weise in den Besitz des geheimen Evangeliums gebracht und dieses durch eigene Zusätze erweitert habe; in jener Form diene das Markusevangelium der karpokratianischen Sekte, die wir auch aus anderen Werken der patristischen Literatur kennen<sup>5</sup>, als Lehrgrundlage. Angesichts dieser für die rechtgläubige Partei ungünstigen Entwicklung gibt Klemens seinem Adressaten Theodoros nun die etwas fragwürdige Anweisung, die markinische Herkunft des geheimen Markusevangeliums im gegebenen Falle unter Eid zu verleugnen, denn, so schreibt er wörtlich, »nicht allen« müsse »die Wahrheit gesagt werden« und den Toren müsse, wie schon die Weisheit Gottes durch Salomo gesagt habe, »nach seiner Torheit« geantwortet werden (vgl. Spr 26,5). Schon zuvor hatte Klemens Theodoros durch steile theologische Dialektik auf diese Lösung vorbereitet: Nicht alles Wahre sei wahr, und der nach menschlichem Urteil naheliegenden Wahrheit sei die »wahre Wahrheit« vorzuziehen, die sich »gemäß dem Glauben erbe«.

<sup>4</sup> Vgl. Smith, *Gospel* (wie Anm. 3), 289. Als vergleichbaren Fall erwähnt er den so genannten Canon Muratori, ein altes christliches Kanonverzeichnis, das auf den letzten Seiten einer Ambrosius-Handschrift nachgetragen wurde, allerdings nicht vollständig. Offenbar wurde auch hier ein Fragment aus einem zerstörten Codex abgeschrieben, und zwar als ein sogenanntes Supplement in eine bereits bestehende Handschrift, weil man für ein solches Fragment wohl keinen neuen Codex erstellen wollte.

<sup>5</sup> Originale Schriften der Karpokratianer haben sich nicht erhalten, wohl aber Berichte der Kirchenväter. Die umfangreichste Quellensammlung findet sich bei M. Smith, *Gospel* (wie Anm. 2), 296-350. Die Karpokratianer vertraten unter anderem eine libertinistische Sexualmoral. Sie sind bisher nur wenig erforscht. Lesenswert ist immer noch die Darstellung bei H. Leisegang: *Die Gnosis* (Kröners Taschenausgabe 32), Stuttgart 1985, 257-270.

Die Anweisung des Klemens wird verständlich, wenn man sich die Situation vor Augen führt: Karpokratianer argumentieren mit einem Markusevangelium, das zum Teil echte, markinische Zusätze enthält, zum Teil aber auch unechte, karpokratianische. Will man die karpokratianischen Fälschungen als solche entlarven, dann steht man irgendwann in der Gefahr, die Existenz eines geheimen Markusevangeliums zugeben zu müssen, da ja nicht alle Zusätze unecht sind. Dann aber ist das geheime Markusevangelium nicht mehr geheim und die etwas schlichteren Christen wissen von einer echt markinischen Geheimschrift, von der sie besser nichts wüssten, weil sie deren Inhalt nicht gewachsen wären.

Im Grunde würde es der Argumentation des Klemens entsprechen, wenn er jetzt nicht weiter über das geheime Markusevangelium verhandelt hätte, aber genau das tut er nun im Folgenden. Etwas unvermittelt schreibt er seinem Briefpartner, dass er keine Bedenken trage, ihm seine Fragen zu beantworten und teilt ihm einen Abschnitt aus dem geheimen Markusevangelium mit, wohlgermerkt einen genuin markinischen, keinen karpokratianischen. Ich gebe im Folgenden den betreffenden Abschnitt aus dem Klemensbrief in möglichst wörtlicher Übersetzung wieder; der Briefkontext ist in normaler Schrift, die Zitate aus dem apokryphen Evangelium sind in Kursive gesetzt. Innerhalb des apokryphen Zitats sind Passagen, die an biblische Texte erinnern, durch Unterstreichung markiert; es folgt jeweils in Klammern der zu vergleichende Bibeltext.

Tatsächlich fügt er (Markus) nach »sie waren aber gerade auf dem Weg hinauf nach Jerusalem (Mk 10,32)« und so weiter bis zu »nach drei Tagen wird er auferstehen« (Mk 10,34) folgendes ein; das Zitat ist wörtlich: *»Und sie gehen nach Bethanien. Und es war dort eine Frau, deren Bruder gestorben war (Joh 11,1.2.11). Und sie kam und warf sich vor Jesus nieder und sprach zu ihm: »Sohn Davids, erbarme dich meiner!«. Die Jünger aber fuhren sie an (Mk 10,13). Und Jesus wurde zornig und ging mit ihr in den Garten, wo das Grab war. Und da war aus dem Grab eine laute Stimme (Joh 11,43) zu hören. Und Jesus ging heran und wälzte den Stein von der Tür des Grabes (Mk 16,3, Joh 11,39.41). Und da ging Jesus an die Stelle, wo der Jüngling (Mk 14,51; Mt 19,20) lag (Mk 5,40), streckte seine Hand aus und richtete ihn auf, indem er seine Hand ergriff (Mk 5,41). Der Jüngling aber blickte ihn an und liebte ihn (Mk 10,21; Joh 11,5; Joh 13,23; 19,26; 21,7.20) und fing an, ihn zu bitten, dass er mit ihm sein möge (Mk 5,18). Und sie gingen aus dem Grab heraus und kamen in das Haus des Jünglings. Er war nämlich reich (Lk 18,30). Und nach sechs Tagen gab ihm Jesus eine Anweisung. Und wie es Abend wird, kommt der Jüngling zu ihm, bekleidet mit einem Untergewand auf dem nackten Körper (Mk 14,51). Und er blieb mit ihm jene Nacht. Jesus nämlich lehrte ihn das Geheimnis des Königreichs Gottes (Mk 4,11). Von dort aber stand er auf und ging wieder zurück zu dem Gebiet jenseits des Jordans (Joh 10,40; 1,28).«*

Im Anschluss daran folgt »und es treten Jakobus und Johannes an ihn heran« (Mk 10,35) und die ganze Perikope. Die Wendung »nackt auf nackt« und das andere, worüber Du geschrieben hast, findet sich dort nicht. Nach »und er geht nach Jericho hinein« (Mk 10,46) fügt er (Markus) lediglich hinzu: »*Und es waren dort die Schwester (Joh 11,21) des Jünglings (Mt 19,20; Mk 14,51), den Jesus liebte (Mk 10,21; Joh 11,5; Joh 13,23; 19,26; 21,7.20), und seine Mutter und Salome (Mk 16,1). Und Jesus nahm sie nicht auf.*« Die vielen anderen Dinge, von denen Du geschrieben hast, sehen hingegen wie Fälschungen aus und sind es auch. Die wahre und der wahrhaftigen Philosophie entsprechende Darlegung nun - - - [Ende der Abschrift].

Das ist der Abschnitt, der Neutestamentler am meisten interessiert, wengleich der bisher unbekannt Klemensbrief auch ansonsten einiges enthält, was der historischen Theologie zu denken geben dürfte; immerhin ist auch das Bild, das wir uns von Klemens und nicht zuletzt von den Karpokratianern zu machen haben, davon betroffen.

Morton Smith jedenfalls fotografierte seinen Textfund, veröffentlichte die Ergebnisse seiner Katalogisierungsarbeit und nahm sich etwa ein Jahrzehnt lang Zeit, seine Apokryphe zu erforschen. Die Fotos legte er mehreren Experten vor, die übereinstimmend die Handschrift auf das 18. Jh. datierten.<sup>6</sup> Das Original hat leider nur er selbst in Augenschein nehmen können. Es ist bis heute verschollen, warum auch immer.

Einige befreundete Forscher ließen Smith schon sehr bald verstehen, dass er wohl Gemseneier gefunden habe, aber Smith ließ sich nicht beirren. Er forschte bis 1966, danach verzögerte sich die Drucklegung. 1973 veröffentlichte er schließlich seine ungemein gelehrte Arbeit über das geheime Markusevangelium in der Harvard University Press (vgl. Anm. 3); dieser ging ein populäres Buch über dasselbe Thema voraus.<sup>7</sup> Mit beiden Publikationen machte er Furore. Dies lag allerdings in erster Linie gar nicht am geheimen Evangelium selbst, sondern viel eher an seinen Thesen, die Morton Smith nach wie vor eine Sonderstellung in der neutestamentlichen Wissenschaft sichern. Morton Smith sah in diesem Apokryphon und anderswo Indizien, die ihn dazu veranlassten, das bisher gängige Jesusbild radikal zu revidieren. Jesus sei ein magischer Wunderheiler gewesen, der seinen Nachfolgern auf

<sup>6</sup> Vgl. Smith, Gospel (wie Anm. 3), 1-4.

<sup>7</sup> M. Smith: The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark, New York 1973. Dieses Buch wurde 1982 bei der Dawn Horse Press in Clearlake, California neu aufgelegt (mit einem Nachwort von M. Smith). Die Dawn Horse Press ist ein Publikationsorgan der Adidam Religion (Internetseite: <http://adidam.org>), die 1987 -1991 Free Daist Communion genannt wurde. Deren Anführer und Heilsgestalt (Franklin Jones = Bubba Free John = Da Free John = Dau Loloma = Da Love-Ananda = Da Avadhoota = Da Kalki = Da Avabhasa = Avatar Adi Da Samraj) fand in dem von Morton Smith propagierten Jesusbild Leben und Lehre seiner eigenen Religion bestätigt, zu der unter anderem praktizierte Polysexualität gehört (die Adepten müssen unterschiedliche Formen

spezielle Weise den Zugang zum Reich Gottes ermöglichen konnte. Dies geschah durch eine Wassertaufe, die Jesus an auserwählten Jüngern einzeln in der Nacht vollzog; zu dieser hatten sie in einem Untergewand zu erscheinen, das für die Taufe vermutlich abgelegt werden musste. Nach der Wassertaufe seien die Jünger durch unbekanntere Zeremonien vom Geist Jesu in Besitz genommen worden und hätten, vereint mit ihm, die Fähigkeit erlangt, auf halluzinatorische Weise an Jesu Aufstieg in die oberen Himmelsphären zu partizipieren sowie das Königreich Gottes zu betreten. Dadurch seien sie von den für die untere Welt bestimmten Gesetzen befreit worden; dies habe möglicherweise eine generelle Freiheit vom jüdischen Religionsgesetz und vielleicht auch eine anschließende körperliche Vereinigung zur Folge gehabt.<sup>8</sup>

Reaktionen auf diese Thesen blieben nicht aus; sie waren nicht immer vornehm.<sup>9</sup> Sie bezogen sich freilich, anders als man vielleicht vermuten würde, keinesfalls in erster Linie auf das homoerotische Moment in der von Smith vorgetragenen Rekonstruktion des historischen Jesus; dieses tritt bei Smith auch gar nicht in den Vordergrund. Das entscheidende Schlagwort ist vielmehr »Jesus the Magician«, das der damals gängigen Skepsis im Hinblick auf Jesu Wunderheilungen und wohl auch einem mehr oder weniger expliziten Bedürfnis nach einer Trennung zwischen Religion und Magie diametral entgegenstand. Im Nachhinein sieht man sich leicht veranlasst, den Thesen von Smith schon allein wegen der unerfreulichen Polemik von Seiten mancher Neutestamentler mit einer gewissen Sympathie gegenüberzutreten. Aber von derartigen Emotionen sollte man sich doch möglichst freihalten; sie versperren nur den Blick auf den Text, um den es hier gehen soll. Dieser aber ist durch weit Schlimmeres belastet als durch forsche Thesen und ein paar hässliche Worte in wissenschaftlichen Journalen.

## 2. Eine Fälschung?

Von Anfang an war der Fund von Morton Smith mit einem Fälschungsverdacht behaftet. Schon der mit Smith befreundete Erwin R. Goodenough hat diesem bedeutet, dass man im 5. Jh. n. Chr. alles mögliche zusammengeschrieben habe; er hielt den Brief des Klemens also für ein spätantikes Elaborat, das man Klemens von Alexandrien untergeschoben habe.<sup>10</sup> So etwas kam in der späten Antike nicht gerade selten vor, ein Großteil der angeblich

der Sexualität durchleben, etwa Zölibat, Promiskuität, Homosexualität, Monogamie usw.), vgl. hierzu Eyer, *Gospel* (wie Anm. 1) und S. Bonder: *The Divine Emergence of the World-Teacher*, Claerlake, California 1990 (aus der Sicht der Free Daist Community geschrieben).

<sup>8</sup> Vgl. die von Eyer (wie Anm. 1) aufgenommene Darstellung bei Smith, *Secret Gospel* (wie Anm. 7), 113-114.

<sup>9</sup> Die etwas unerfreulichen Einzelheiten finden sich bei Eyer (wie Anm. 1).

<sup>10</sup> Vgl. Smith, *Secret Gospel* (wie Anm. 7), 25.

von Justin, Athanasius, Hieronymus, Augustin und anderen Kirchenvätern verfassten Werke ist diesen entweder nachträglich zugeschrieben oder absichtlich unter deren Namen in Umlauf gebracht worden; auf diese Weise konnte man z.B. theologisch Missliebiges unter den Schutz einer allgemein anerkannten Persönlichkeit stellen. Ironischerweise enthält auch die Ausgabe der Ignatiusbriefe von Voß (vgl. Anm. 2), in die der fragliche Klemensbrief hineingeschrieben wurde, auch ohne den genannten Klemensbrief solche Schriften – Pseudoignatianen, mit denen ein Theologe des 4. Jh. n. Chr. eine nicht ganz unumstrittene Christologie mit der Aura des berühmten Märtyrerbischofs ausstatten wollte. Solche patrologischen Pseudepigraphen können im Übrigen durchaus interessant sein, da sie eben nicht selten theologische Positionen vertreten, die schon zur Zeit des realen Verfassers marginalisiert wurden und uns ohne Pseudepigraphie gar nicht mehr bekannt wären. Allerdings sind solche Pseudepigraphen auch in der Regel ohne größere Schwierigkeiten zu identifizieren. Sobald man über den Stil und die Theologie des echten Autors Bescheid weiß, kann man sie gewöhnlich auch als solche erkennen. Die antiken Schriftsteller nämlich konnten, wenn sie einem Autor etwas unterschieben wollten, vielleicht das eine oder andere Stilmerkmal des vorgeblichen Autors nachahmen, für eine vollkommene Imitation aber hatten sie in der Regel nicht die nötigen Hilfsmittel wie etwa Konkordanzen, Indizes oder einfach nur Ausgaben sämtlicher bekannter Werke des vorgeblichen Autors. Im Übrigen konnte ihnen an einer vollkommenen Imitation auch gar nicht gelegen sein, wenn sie etwa ein theologisches Anliegen verfolgten, das eher für sie selbst als für den vorgeblichen Autor relevant war.

Ist der Klemensbrief ein solches Pseudepigraph? Dies kann hier kaum in extenso diskutiert werden, doch insgesamt spricht wohl wenig dafür: Die von Smith aufgezeigten sprachlichen und inhaltlichen Berührungspunkte mit echten Werken des Klemens von Alexandrien sind insgesamt derart zahlreich, dass man den Brief in der Tat für echt halten könnte.

Eine solche Annahme wird allerdings sofort wieder fragwürdig, wenn man einen Fälscher voraussetzt, der über die genannten Hilfsmittel verfügen konnte. Diese gibt es freilich erst seit der modernen Klemens-Ausgabe von Stählin.<sup>11</sup> Damit aber kann eigentlich nur eine sprachlich wie theologisch äußerst versierte Persönlichkeit des 20. Jahrhunderts als potentieller Fälscher angenommen werden, und hier beginnt die eigentlich unangenehme Seite der Erörterung, weil ein kriminalistisches Moment in die Diskussion kommt.

Wie bereits angedeutet, hat kein Forscher außer Morton Smith das Original der von ihm entdeckten Handschrift je gesehen. Wir haben Fotos, die Morton Smith gemacht und in seiner gelehrten Untersuchung publiziert hat. Mit ihnen hat auch er selbst gearbeitet; das Buch blieb im Kloster bzw. blieb

<sup>11</sup> Das in diesem Zusammenhang wohl entscheidende Register von Stählins Klemens-Ausgabe ist 1936 erschienen. Editionen, Übersetzungen, Sekundärliteratur und grundlegende Informationen zu Klemens von Alexandrien finden sich bei B.

dort nicht; es ist verschollen. Die aktuellsten Auskünfte zu dieser Angelegenheit stammen von Thomas Talley, der sich 1980 bemühte, die Handschrift zu Gesicht zu bekommen.<sup>12</sup> Der Archimandrit Meliton vom Jerusalemer Patriarchat teilte ihm mit, er habe das Buch nach Morton Smiths Publikation in Mar Saba gefunden und in die Patriarchatsbibliothek gebracht; der dortige Bibliothekar, Kallistos, erklärte wiederum, das Manuskript (die zwei Blätter) sei aus dem Buch entfernt worden und würde restauriert. Damit müsste man inzwischen eigentlich fertig sein; es stellt sich auch die Frage, warum man Talley nicht etwas mehr hat zeigen können. Wurde er abgewimmelt, vielleicht aus purer Unlust am Umgang mit neugierigen Angelsachsen? War Kallistos klar, wovon die Rede war? Überhaupt ist eigentlich erstaunlich, dass erst 1980 jemand auf die Idee kommt, sich bei den Mönchen zu erkundigen. So wie die Dinge stehen, werden wir wohl niemals herausfinden, ob die Tinte in Mortons Manuskript wirklich schon »trocken« war. Ohne eine solche Untersuchung aber bleibt jegliche Forschung am geheimen Markusevangelium immer auch unerfreulich: Welcher Neutestamentler oder Patristiker will schon seine Zeit dafür hergeben, einen Text zu erforschen, der vielleicht im 20. Jahrhundert geschrieben wurde?

Aber wer war der Fälscher? In mündlicher Rede wird, wie ich es schon erlebt habe, mit großer Unbefangenheit Morton Smith selbst als Kandidat genannt. Zweifellos verfügt er über die notwendigen Kenntnisse; dies hat nicht zuletzt – und hier wird die Argumentation natürlich zynisch – seine eigene Untersuchung bewiesen. Man darf diese Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen; das ist man dem mit der Wissenschaft verbundenen Wahrhaftigkeitsanspruch auch dann schuldig, wenn es um den guten Leumund eines verstorbenen Gelehrten geht. Doch spricht man diesen Verdacht einmal aus, hat man auch die Möglichkeit, zu benennen, was gegen ihn steht: Wäre Morton Smith tatsächlich der Fälscher, hätte er allem Anschein nach zumindest in einem Punkt seinen »Fälscherpflichten« nicht hinreichend Genüge getan: Gewiss wäre es schön gewesen, wenn er seine Handschrift für eine chemische Analyse gesichert hätte (dazu hätte er sie wohl mitgehen lassen müssen), aber er hat offenbar auch nicht dafür gesorgt, dass sie verschwindet. Dies legen zumindest die Auskünfte Talleys nahe (s.o.). Für ein Verschwinden hätte er aber sorgen müssen, wenn ihm daran gelegen gewesen wäre, eine chemische Analyse der Tinte ein für allemal zu verhindern.

Damit ist freilich der zur Rede stehende Klemensbrief noch lange nicht für die Antike gewonnen. Auch ein begabter Mönch kann als Fälscher nicht

Altaner / A. Stuiber: *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg etc. 1993 (Sonderausgabe), 190-197.

<sup>12</sup> Vgl. T. Talley: *Liturgical Time in the Ancient Church: The State of Research*, in: W. Vos / G. Wainwright (Hrsgg.): *Liturgical Time. Papers Read at the 1981 Congress of Societas Liturgica*, 34-51, speziell 45 (das Buch ist erschienen als Teil eines Zeitschriftenbandes: *Studia Liturgica* 14 [1982]).

<sup>13</sup> Vgl. § 1 dieses Artikels und Anm. 4.

ausgeschlossen werden. Er könnte aktiv geworden sein, als er von der Absicht des Morton Smith erfuhr, die Bestände des Klosters zu katalogisieren. Dass der Text im 18. Jahrhundert gefälscht wurde, in dem das Manuskript anhand paläographischer Kriterien entstanden sein müsste, ist hingegen kaum wahrscheinlich: Man hatte damals nicht die dafür erforderlichen philologischen Hilfsmittel (s.o.). Abgesehen davon lohnt sich eine Fälschung nur dann, wenn der Fälscher auch für ein Bekanntwerden der Fälschung sorgen kann; diese Situation war im 18. Jh. offenbar nicht gegeben, wohl aber 1958, als die Katalogisierung der Klosterbibliothek bevorstand.

Wie auch immer, man sollte dem Brief und dem geheimen Markusevangelium mit äußerster Vorsicht begegnen. Schon der spektakuläre Inhalt macht etwas misstrauisch. Es kommt hinzu, dass die Überlieferung eines Briefes, dessen Adressat bezüglich seines Inhalts zu absoluter Arkandisziplin verpflichtet wird, prinzipiell unwahrscheinlich ist. Briefe des Klemens von Alexandrien sind ansonsten nicht überliefert; es gibt aber Nachrichten über eine Sammlung solcher Briefe in den *Sacra Parallela* des Nikolaus von Damaskus (8. Jh. n. Chr.), der unter anderem im Mar Saba-Kloster gewirkt hat. Dort könnte er ein Exemplar dieser Sammlung gesehen haben; dieses mag, wie Morton Smith erwägt, bei einem Brand im 18. Jh. bis auf ein oder zwei Blätter verkohlt sein, deren Inhalt dann ein Mönch in die erwähnte Ignatius-Ausgabe übertragen hat.<sup>13</sup> Aber sollte sich ein Brief von derart brisantem Inhalt tatsächlich in einer Briefsammlung erhalten haben?

Auch inhaltlich wirkt der Brief an einigen Stellen merkwürdig. Die Tradition von einem Alexandrien-Aufenthalt des Markus ist ansonsten erst bei Euseb bezeugt (Euseb, *Historia Ecclesiastica* II,16,1), also etwa ein Jahrhundert nach Klemens von Alexandrien.<sup>14</sup> Klemens selbst jedenfalls berichtet davon nie. Ungewöhnlich ist auch die Behauptung, Markus habe neben seinem eigenen Evangelium auch schriftliche Aufzeichnungen von den Erinnerungen des Petrus gehabt, gewöhnlich wird ersteres mit letzteren identifiziert, so auch in einem Kommentar des Klemens von Alexandria zum 1. Petrusbrief.<sup>15</sup> Erst recht sonderbar erscheinen die Nachrichten über Karpokrates und die Karpokratianer. Sie passen, wenn überhaupt, eher zu den Nachrichten des Irenäus als zu denen des Klemens über die Karpokratianer. Bei ersterem argumentieren die Karpokratianer tatsächlich mit neutestamentlicher Überlieferung, freilich aus dem Matthäus- und Lukasevangelium (Irenäus, *Adversus Haereses* I,25,4); bei letzterem ist ein Interesse der Karpokratianer an christlicher Theologie und Überlieferung kaum zu erkennen (vgl. Klemens, *Stromateis* III,2). Repräsentieren die Quellen bei Klemens abgesehen von dem

<sup>14</sup> Morton Smith nimmt an, dass Euseb seine Nachricht über Markus in Alexandria von Papias und Klemens habe (Smith, *Gospel* [wie Anm. 3], 27).

<sup>15</sup> Der Kommentar (*Adumbrationes in 1. Petr.*) ist nur fragmentarisch und in lateinischer Übersetzung erhalten; es handelt sich um den ältesten Kommentar zum 1. Petrusbrief. Der Text ist u.a. bei Smith, *Gospel* (wie Anm. 3) einzusehen.



fragwürdigen Brief an Theodor eine vorchristliche Entwicklungsstufe bei den Karpokratianern? Eine derartige Deutung wäre ohne diesen Brief durchaus nahe liegend; mit ihm müsste man sich wohl eine etwas kompliziertere Erklärung des ungewöhnlichen Profils der Nachrichten des Klemens erarbeiten.

### **3. Und wenn der Brief echt sein sollte?**

Der Brief des Klemens an Theodoros steht also, wie hier noch einmal hervorzuheben ist, unter dringendem Fälschungsverdacht. Allerdings lässt er sich auch nicht sicher als Fälschwerkzeug erweisen. Damit aber kann auch seine Echtheit weder bewiesen noch widerlegt werden. Man wird sich also Gedanken machen müssen, welche Bedeutung ihm zukäme, falls er echt sein sollte. Inwiefern hätten wir über Jesus, das Markusevangelium, dessen Rezeptionsgeschichte, die Geschichte der Kirche von Alexandria und die Karpokratianer anders zu denken? Und welche Intentionen wären mit den im Brief zitierten Perikopen verbunden, wenn es nicht die Intentionen eines neuzeitlichen Fälschers wären, dem es vielleicht nur um anonym zu genießende Aufmerksamkeit oder einen Skandal hätte gehen können? Eine Antwort auf diese Fragen kann hier allenfalls skizziert werden. Fangen wir an mit einer kurzen Analyse der Perikopen.

Wie ein Blick auf die im ersten Kapitel dargebotene Übersetzung zeigt, zeichnen sich beide im Brief zitierten Abschnitte durch zahlreiche Reminiscenzen an Erzählungen der kanonischen Evangelien aus, und zwar aller vier Evangelien; keines ist ausgeschlossen. Besonders häufig sind Anklänge an das Markusevangelium, dem die beiden Perikopen auch im Stil ähneln. Entscheidend ist aber ein Geflecht von Reminiscenzen, welche die Identität des Jünglings betreffen, den Jesus von den Toten erweckt und einer nächtlichen Unterweisung würdigt. Er wird von Jesus geradezu aus dem Grab geholt, und zwar in Bethanien. Er hat eine Schwester, die Jesus um seinetwillen bittet, und Jesus liebt ihn, wie wir in der zweiten Perikope erfahren. All das verbindet ihn mit dem Lazarus des Johannesevangeliums (Jesus liebte auch Lazarus: Joh 11,5!). Ist er mit ihm identisch? Ein Name wird nicht genannt. Er sieht Jesus an und liebt ihn; das macht in den Evangelien sonst niemand, aber man fühlt sich an den frommen und wohlhabenden Mann erinnert, den Jesus ansah und »liebte« (was auch immer damit gemeint ist), allerdings nur im Markusevangelium (Mk 10,21); Matthäus und Lukas haben diesen Zug aus der Geschichte (Mk 10,17-22 // Mt 19,16-22 // Lk 18,18-23) getilgt. Soll der Leser den hier von den Toten erweckten Jüngling mit diesem Mann identifizieren? Wenn das der Fall sein sollte, warum wird der Jüngling dann wie eine bisher unbekannte Gestalt eingeführt, wo doch die Geschichte von dem wohlhabenden Frommen im Markusevangelium schon vorher erzählt wurde? Hat derjenige, der das Markusevangelium durch unsere Perikope erweitert hat (der Interpolator), diese Störung des Erzählkontextes nicht bedacht (das kommt bei Interpolationen häufiger vor) oder hat er die Geschichte vom wohlhabenden Frommen

aus dem Markusevangelium entfernt? Noch etwas anderes fällt auf: Der von den Toten Auferweckte wird hier »Jüngling« genannt; so wird auch der wohlhabende Fromme genannt, allerdings nur im Matthäusevangelium (Mt 19,20), nicht bei Mk und Lk. Auch wird gesagt, dass der von den Toten auferweckte Jüngling »reich« sei; mit diesem Wort wird der wohlhabende Fromme, den Jesus im Markusevangelium liebt, nur im Lukasevangelium beschrieben (Lk 18,30); Mk und Mt nennen ihn »wohlhabend« (Mk 10,22 // Mt 19,22). Es sieht so aus, als habe der Verfasser die Erzählung vom reichen Jüngling in allen drei Versionen gekannt und diese (wohl unwillkürlich) harmonisiert, ähnlich wie es auch heute noch geschieht, wenn wir die betreffende Geschichte als »die Perikope vom reichen Jüngling« bezeichnen und damit matthäisches und lukanisches Vokabular vermengen. Eine weitere Anspielung betrifft die Kleidung des Jünglings. Als er Jesus aufsuchte, war er »bekleidet mit einem Untergewand auf dem nackten Körper«. Genau dies wird auch über einen anderen Jüngling gesagt, der nur im Markusevangelium begegnet. Als Jesus verhaftet wurde, folgte ihm ein auf die gleiche Art bekleideter Jüngling, der nackt floh, als die Häscher ihn zu ergreifen versuchten (Mk 14,51). Soll der hier von den Toten auferweckte Jüngling mit jenem identisch sein? Der Interpolator müsste dann freilich Mk 14,51 umformuliert haben, denn dort wird der unzureichend bekleidete Jüngling als eine bisher nicht bekannte Gestalt eingeführt. Noch eine weitere Reminiszenz ist zu nennen, die vermutlich die wichtigste ist: Der Jüngling liebt Jesus, aber Jesus liebt – nach Auskunft der zweiten Perikope – auch den Jüngling. Dies erinnert an Lazarus (Joh 11,5), den Jesus ebenfalls liebt (und von den Toten auferweckt), vor allem aber an den Lieblingsjünger des Johannesevangeliums (Joh 13,23; 19,26; 21,7.20), mit dem der Jüngling dieser Perikope auch die Anonymität gemeinsam hat – und höchstwahrscheinlich nicht nur das: Er taucht ähnlich wie der johanneische Lieblingsjünger im Johannesevangelium an mehreren Stellen des geheimen Markusevangeliums ohne Namensnennung auf, vermutlich dreimal; wenn der Interpolator die Geschichte vom wohlhabenden Frommen entfernt haben sollte, dann immerhin noch zweimal. Damit ist er vermutlich als Konkurrenzgestalt des johanneischen Lieblingsjüngers konzipiert. Dieser aber ist im Johannesevangelium vor allem der Garant der Offenbarungsüberlieferung und damit der Evangelist (vgl. Joh 21,20). Hier soll anscheinend ein anderer mit dieser Funktion betraut werden. Dazu passt, dass er in das »Geheimnis des Königreiches Gottes« eingewiesen wird, das freilich laut Mk 4,11 auch den übrigen Jüngern bekannt ist. Wir werden wohl niemals erfahren, was der Interpolator mit jener Stelle gemacht hat; der hier festzustellenden Tendenz entsprechend müsste er sie wohl abgewandelt haben.

Wer aber ist mit diesem rätselhaften Anonymus gemeint? Ist es der Lazarus des Johannesevangeliums? Ist es Markus selbst, den einige Forscher ohnehin hinter dem Jüngling von Mk 14,51 vermuten? Die wohl gezielt hergestellte Analogie zum johanneischen Lieblingsjünger lässt dies vermuten, aber ein Name wird, wie gesagt, nicht genannt. Die Rolle des Jünglings als Garant von

Offenbarung muss im Übrigen offenbar nicht nur gegen den Lieblingsjünger profiliert werden, sondern auch gegen einen anderen Kreis von Personen: In der zweiten von Klemens zitierten Perikope ist von mehreren Frauen die Rede, die Jesus im Unterschied zu dem Jüngling von sich wies. In diesem Zusammenhang begegnen Anklänge an die Lazaruserzählung des Johannesevangeliums, aber auch ein Anklang an Mk 16,1, wo es um die Frauen geht, die Zeuginnen der Auferstehung Jesu wurden. Es geht dem Verfasser offenbar darum, diese zugunsten seines Offenbarungsgaranten abzuwerten: Jesus würdigt ihn einer privaten Unterweisung, die Frauen hingegen nimmt er nicht auf.

Nach der hier vorgetragenen Deutung sind die beiden Perikopen des geheimen Markusevangeliums insgesamt als Personallegenden zu werten, die einen markinischen Lieblingsjünger konstruieren sollen und dabei auf Überlieferungen aller vier Evangelien zurückgreifen. Derartige Evangeliencollagen sind in der Literatur des frühen Christentums keine Seltenheit, allerdings erst ab der zweiten Hälfte des 2. Jh. Als Beispiel wäre das Protevangelium Jacobi zu nennen, das über die Kindheit zuerst Marias und dann Jesu erzählt und sich dabei ebenfalls von allen vier Evangelien abhängig erweist. In dieser Zeit entsteht auch das Diatessaron Tatians, eine Harmonie aus allen vier Evangelien. Auch der sekundäre Markusschluss (Mk 16,8ff), ebenfalls ein Mosaik von Versatzstücken aus allen vier kanonischen Evangelien, dürfte in dieser Zeit entstanden sein, wahrscheinlich auch so manches apokryphe Evangelium, das ähnliche Strukturen aufweist, vgl. etwa die Perikope über die Taufe Jesu im Ebionitenevangelium bei Epiphanius, *Adversus Haereses* 30,13.

Mit alter Jesusüberlieferung haben wir es hier daher wohl kaum zu tun, was allerdings nicht heißen muss, dass sie nicht für die Erforschung der frühen Kirchengeschichte von Bedeutung wäre. Immerhin sind wir hier mit einem Autoritätsanspruch konfrontiert, der dem des Johannesevangeliums gleicht, sich aber in irgendeiner Form mit dem Markusevangelium verbindet. Anscheinend spielte dies trotz der durch Lukas und Matthäus (wohl in dieser Reihenfolge!) entstandenen Konkurrenz im Christentum des 2. Jh. durchaus eine Rolle, worauf im Übrigen schon der sekundäre Markusschluss hinweist; ein Evangelium, für das man sich nicht interessiert, ergänzt und erweitert man nicht. Vielleicht gilt dies insbesondere für die Christen Alexandrias, über deren Frühgeschichte wir allerdings kaum etwas wissen. Vielleicht ist es kein Zufall, dass die Kirche von Alexandria sich auf Markus zurückführt; dies könnte mit einer besonderen Hochschätzung des Markusevangeliums in der alexandrinischen Christenheit des 2. Jh. zu tun haben. Eine durch Arkandisziplin geschützte Version dieses Evangeliums würde dazu durchaus passen; und dass diese dann auch wieder verschwand, ist ebenfalls erklärlich: Wenn sich die Karpokratianer tatsächlich auf eine überarbeitete Fassung dieses geheimen Evangeliums berufen haben sollten, dann wurde es für die durch die Katechetenschule (Pantainos, Klemens) und den Bischof repräsentierten Christen der Stadt sicher bald un-

attraktiv. Was die Karpokratianer betrifft, müssten diese sich ausweislich des Klemensbriefes zumindest ab einer bestimmten Zeit für christliche Schriften interessiert haben. Dass sie ihre gesamte Lehre ausschließlich aus dem von ihnen umgearbeiteten geheimen Markusevangelium hergeleitet haben, muss man dem Brief des Klemens nicht entnehmen; es würde auch kaum stimmen. Sie haben ausweislich der Nachrichten des Irenäus auch andere Evangelien benutzt. Der ersten von Klemens zitierten Passage des geheimen Markusevangeliums haben sie im Übrigen, wie es scheint, ihrer libertinistischen Sexualmoral entsprechend eine sexuelle Konnotation entnommen, sonst hätten sie nicht die Wendung »nackt auf nackt« interpoliert, die Klemens als Fälschung bezeichnet.

Was hat der Brief des Klemens an Theodoros und sein Markusevangelium nun mit dem Thema Homosexualität zu tun? Meines Erachtens weist nichts in dem Text darauf hin, dass Jesus hier mit homosexueller Liebe assoziiert worden wäre. Der Jüngling besucht Jesus bei Nacht in frostigem Gewande. Dass er es auszieht, wird nicht gesagt; im Übrigen muss man, um einen Liebhaber aufzusuchen, sich auch nicht in Erkältungsgefahr begeben. Die ungewöhnliche Bekleidung soll dem kundigen Leser vielmehr andeuten, dass es sich um eine ganz bestimmte Gestalt handelt, nämlich denjenigen anonymen Jünger, der Jesus noch unmittelbar vor der Verhaftung in der Nacht des Verrats nachzuzufolgen versucht (Mk 14,51). Warum er das tut, erfahren wir hier ebenfalls: Er steht zu Jesus in einem exzeptionellen Verhältnis; Jesus liebt ihn und er liebt Jesus. Letzteres ist eine Eigentümlichkeit dieses Textes; über den Lieblingsjünger bei Johannes wird das nicht gesagt. Ansonsten erinnert das Verhältnis zwischen Jesus und diesem Jüngling jedoch in jeder Hinsicht an den Lieblingsjünger des Johannesevangeliums. Um eine homosexuelle Beziehung geht es hier genauso wenig wie dort, vielmehr soll durch das Motiv der Jüngerliebe angedeutet werden, dass ein bestimmter Jünger, auf dessen Autorität man sich bezieht, von Jesus in besonderer Weise als Empfänger und Tradent der Offenbarung ausersehen wurde. Das eigentlich Aufregende besteht darin, dass eine derart wichtige Angelegenheit wie die Weitergabe des christlichen Offenbarungswissens mit einer Metaphorik verbunden wird, die eine völlige Unbefangenheit hinsichtlich emotionaler Beziehungen zwischen Männern vermuten lässt. Dies aber kannten wir schon vom Johannesevangelium, das im Kanon steht und damit besser geeignet ist, einer theologischen Diskussion über Liebe und Zuneigung zwischen Männern als Grundlage zu dienen.

*Joachim Denzinger* ist eine ad hoc entstandene Autorenpersönlichkeit. Er ist evangelischer Theologe.