

Jean-Michel Roessli / Tobias Nicklas (ed.)

Christian Apocrypha

Receptions of the New Testament in Ancient
Christian Apocrypha



Novum Testamentum Patristicum

Edited by
Andreas Merkt, Tobias Nicklas
and Joseph Verheyden

Founded by
Carl Andresen †, Gerhard May †,
Kurt Niederwimmer and Basil Studer †

Volume 26

Vandenhoeck & Ruprecht

Jean-Michel Roessli / Tobias Nicklas (ed.)

Christian Apocrypha

Receptions of the New Testament
in Ancient Christian Apocrypha

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication
in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-525-54016-9
ISBN 978-3-647-54016-0 (e-book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form
or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or
any information storage and retrieval system, without prior written permission
from the publisher.

Printed and bound in Germany by Hubert & Co, Göttingen

Printed on non-aging paper.

Table of Contents

<i>Tobias Nicklas</i> Das „unbekannte Evangelium“ auf P.Egerton 2 und die „Schrift“	7
<i>André Gagné</i> The Gospel according to Thomas and the New Testament	27
<i>Andrew Gregory</i> Jewish-Christian Gospel Traditions and the New Testament	41
<i>Thomas R. Karmann</i> „Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!“ Zur Rezeption neutestamentlicher Texte und Motive im <i>Protevangelium Jacobi</i>	61
<i>Anna Van den Kerchove</i> The Gospel of Judas Versus New Testament Gospels. The Writing of a New Gospel	105
<i>Jacques-Noël Pérès</i> Das lebendige Wort. Zu einem Agraphon in der <i>Epistula apostolorum</i>	125
<i>Alberto D’Anna</i> The New Testament and the <i>Third Epistle to the Corinthians</i>	133
<i>Peter W. Dunn</i> The New Testament in the <i>Acts of Paul</i>	149
<i>Lautaro Roig Lanzillotta</i> The <i>Acts of Andrew</i> and the New Testament. The Absence of Relevant References to the Canon in the Primitive Text	173
<i>Giovanni Battista Bazzana</i> I Have Come to Cast a Sword on Earth. Synoptic Gospels and the Gospel of Thomas in the Pseudo-Clementines	189
<i>Geneviève Gobillot</i> Two Arabic Epitomes of the Pseudo-Clementines. Texts of Sinai (MS. no. 508) and British Museum (MS. XXVIII, add. 9965).....	213

<i>Alain Desreumaux</i> Das Neue Testament in der <i>Doctrina Addai</i>	233
<i>Alicia J. Batten</i> Thematic Affinities between the Letter of James and the Acts of Peter and the Twelve Apostles	249
<i>François Bovon</i> Facing the Scriptures: Mimesis and Intertextuality in the <i>Acts of Philip</i> ...	267
<i>Tony Burke</i> The New Testament and Other Early Christian Traditions in Serapion's <i>Life of John the Baptist</i>	281
<i>Charlotte Touati</i> Das Schweigen sprechen lassen: Von 2 Kor 12,2–4 zu den apokryphen Apokalypsen	301
<i>Flavio G. Nuvolone</i> Der Prophet Esra und die Kinder von Bethlehem	313
<i>Tobias Nicklas</i> Rezeption und Nicht-Rezeption der Offenbarung des Johannes durch antike christliche Apokalypsen	325
The Editors / The Authors	349

Tobias Nicklas

Das „unbekannte Evangelium“ auf P.Egerton 2 und die „Schrift“

Die Veröffentlichung von P.Egerton 2 – oder P.London.Christ. 1 – im Jahr 1935 durch H.I. Bell und T.C. Skeat bedeutete eine Sensation.¹ Mit dem von den beiden Herausgebern auf die Mitte des 2. Jahrhunderts datierten Fragment eines unbekanntes Evangeliums lag das bis dahin älteste bekannte Manuskript eines christlichen Textes vor: Zwar wurde bereits wenige Monate nach der Edition von P.Egerton 2 P.Ryl. 3.457 herausgegeben – und P.Egerton 2 verlor seinen Status als älteste bekannte christliche Handschrift.² Letzteres Manuskript ist unter Neutestamentlern ja besser bekannt als P⁵², ein Fragment des Johannesevangeliums (Joh 18,31–33.37–38), das womöglich bereits in die Regierungszeit Hadrians zu datieren ist. Obwohl P.Egerton 2 heute zudem etwas später datiert wird, als es die ursprünglichen Herausgeber vermuteten – man rechnet etwa mit dem Jahr 200 für die Entstehung der Handschrift, von der inzwischen in der Papyrussammlung zu Köln ein weiteres Fragment entdeckt und herausgegeben wurde³ – gehört das Manuskript weiterhin zu den ältesten materialen Zeugnissen, die wir vom frühen Christentum besitzen.⁴

Als solches ist es in mehrfacher Hinsicht von hohem historischen Interesse. Dabei beziehe ich mich keineswegs auf die immer wieder behauptete These, das „unbekannte Evangelium“ sei womöglich ein wichtiger Zeuge für die Rückfrage nach dem historischen Jesus. Zu diesem Thema habe ich mich anderen Orts mit großer Zurückhaltung geäußert.⁵ Ich halte an diesem Text weniger

¹ H.I. Bell/T.C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri* (London: Trustees, 1935), 1–41.

² C.H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library* (Manchester: University Press, 1935).

³ Zu den Gründen einer späteren Datierung vgl. M. Gronewald, „255: Unbekanntes Evangelium oder Evangelienharmonie (Fragment aus dem ‚Evangelium Egerton‘)“, in id., *Kölner Papyri (P.Köln) 6* (ARWAW.PapyCol. VII; Opladen: Westdt. Verlag, 1987), 136–145, sowie im Anschluss an Gronewald T. Nicklas, „The Unknown Gospel on P.Egerton 2“, in T.J. Kraus/M. Kruger/id., *Gospel Fragments* (OECGT; Oxford et al.: University Press, 2008), 11–120.

⁴ Allgemein weiterführend zur Bedeutung materialer Zeugnisse für das Verständnis des frühen Christentums vgl. nun die grundlegenden Ausführungen bei L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2006).

⁵ Hierzu zuletzt R.L. Webb, „Jesus Heals a Leper: Mark 1.40–45 and *Egerton Gospel* 35–47“, in *Journal for the Study of the Historical Jesus* 4.2 (2006) 177–202. Vgl. aber meine kritischen Anmerkungen zur Frage in Nicklas, „Unknown Gospel“, sowie id., „Traditions about Jesus in Apocryphal Gospels (with the Exception of the *Gospel of Thomas*)“, in T. Holmén/S.E. Porter (ed.), *Handbook of the Historical Jesus* (Leiden et al.: Brill, 2008), 2081–2118.

für interessant, was er inhaltlich über Jesus von Nazaret, sein Leben und seine Botschaft aussagt. Viel wichtiger erscheint es mir, die pragmatische Frage zu stellen, welche Hinweise denn dieser fragmentarische Text (aber auch das konkrete Manuskript) über die Menschen des 2. Jahrhunderts bietet, die ihn verfassten und ihn lasen.⁶

Eine auf mehreren Ebenen interessante Dimension dieser Fragestellung liegt sicherlich in dem Problem, wie dieses „apokryph gewordene“ Evangelium⁷ sein Verhältnis zur „Schrift“ bestimmt – und welche historischen Erkenntnisse sich daraus ergeben.

Diese grundlegende Frage besitzt mindestens zwei Dimensionen, die ich konkret folgendermaßen umschreiben möchte:

1. *Welche Rolle spielen für das „unbekannte Evangelium“ die Heiligen Schriften des Judentums, also die Texte, die wir heute als Altes Testament bezeichnen würden?* Diese Frage kann in zweierlei Unterfragen aufgegliedert werden:

1.1 *In welcher Weise verarbeitet der erhaltene Text des „unbekannten Evangeliums“ alttestamentliche Texte, Motive und Bilder?*

Dabei geht es mir nicht alleine um die Frage, ob und wann welche alttestamentlichen Texte im „unbekannten Evangelium“ zitiert oder angespielt werden und welche Textformen dabei als Vorlage dienten. Ich möchte vielmehr noch etwas weiter gehen und die Frage stellen, inwiefern der Text einen Leser voraussetzt, der alttestamentliche Texte, Motive und Bilder „einspielt“, um das unbekanntes Evangelium in angemessener Weise verstehen zu können.

1.2 *Welche Rolle spielen die Schriften Israels als Autorität hinter dem Text „unbekanntes Evangelium“?*

2. *Welche Rolle spielen für das „unbekannte Evangelium“ Texte, die heute als Teil des Neuen Testaments angesehen werden?*

In diesem Zusammenhang sind natürlich vor allem die Evangelien des Neuen Testaments von Belang. Auch diese Frage muss weiter ausdifferenziert werden:

2.1 *In welchem literarischen Verhältnis steht das „unbekannte Evangelium“ zu den kanonischen Evangelien?*

⁶ Die Datierung des Manuskripts bietet natürlich nur einen ganz groben Anhaltspunkt für die Datierung des eigentlichen Textes, von dem ich denke, dass er in der ersten Hälfte, womöglich dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts entstanden sein dürfte. Zur Argumentation vgl. Nicklas, „Unknown Gospel“, sowie knapper id., „Papyrus Egerton 2 – The Unknown Gospel“, in *ExpTim* 118 (2006/07) 261–266, hier 266.

⁷ Zu dieser Redeweise vgl. D. Lüthmann, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt 59; Marburg: Elwert, 2000), sowie id., *Die apokryph gewordenen Evangelien: Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen* (NovT.S 112; Leiden et al.: Brill, 2004), 2.

Die Antwort auf diese, noch immer kontrovers diskutierte Fragestellung liefert womöglich auch Impulse zur Beantwortung einer zweiten, damit eng zusammenhängenden Problematik:

2.2 Inwiefern kann das „unbekannte Evangelium“ als Zeugnis dafür angesehen werden, dass die genannten Evangelien des Neuen Testaments mehr und mehr als „Schrift“ angesehen wurden?

Oder in anderen Worten:

Inwiefern bezeugt das „unbekannte Evangelium“ die Entstehung (und Akzeptanz) eines „Vier-evangelienkanons“ bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts?

Allen weiteren Überlegungen vorangeschickt sei, dass natürlich alle exegetischen Diskussionen um das „unbekannte Evangelium“ unter dem Vorbehalt zu betrachten sind, dass hier nur ein äußerst fragmentarisch vorliegender Text beurteilt wird, aus dem nur mit größter Vorsicht weiterführende Schlüsse gezogen werden sollten – jeder Textneufund könnte schließlich die Sachlage verändern:⁸

1. Das „unbekannte Evangelium“ (UE)⁹ und die Schriften Israels

1.1 Verarbeitung alttestamentlicher Texte und Vorstellungen – einige Beispiele

1.1.1 Nur an einer einzigen Stelle wird in den erhaltenen Fragmenten des UE konkret aus den Schriften Israels zitiert. Fragment 2 recto erzählt eine Szene, die zumindest auf den ersten Blick an die Frage nach der kaiserlichen Steuer in den synoptischen Evangelien (Mk 12,13–17 par. Mt 22,15–22 par. Lk 20,20–26; vgl. auch EvThom 100) erinnert. Als ihm eine nicht mehr erhaltene Gruppe von Gegnern die Frage stellt, ob es erlaubt sei, den Königen Abgaben zu leisten, antwortet Jesus mit den folgenden Sätzen:¹⁰

⁸ Wie sehr bereits der Fund von P.Köln 255 die Beurteilung des „unbekannten Evangeliums“ verändert hat, zeigt exemplarisch D. Lührmann, „Und sündige nicht mehr“: Das neue Fragment des P.Egerton 2 (PKöln 255)“, in id., *Die apokryph gewordenen Evangelien*, 125–143.

⁹ Die Bezeichnung des Textes ist schwierig. Da er bisher keinem ansonsten bekannten apokryphen Text zugeordnet werden könnte, kursieren verschiedene Bezeichnungen, von denen im Grunde keine ganz überzeugen kann: Wo man vom „Egerton-Evangelium“ spricht, besteht die Gefahr, nicht nur den Papyrus, sondern auch den originalen apokryphen Text in irgendeiner Weise mit dem Mäzen des Britischen Museums, Earl Francis Henry Egerton (1756–1829), dessen Stiftung den Ankauf wichtiger Manuskripte ermöglichte, in Verbindung zu bringen. Die Bezeichnung P.Egerton 2 (+ P.Köln 255) wiederum bezieht sich auf das Manuskript, nicht aber auf das ursprüngliche Apokryphon, von dem das erhaltene Manuskript (mit größter Wahrscheinlichkeit) nur eine fragmentarisch erhaltene Abschrift bietet. Ich verwende deswegen die ebenfalls nicht vollkommen unproblematische Bezeichnung „unbekanntes Evangelium“, auch wenn umstritten bleibt, ob hier wirklich im Vollsinn von einem „Evangelium“ gesprochen werden kann und ob nicht der Begriff „unbekannt“ Assoziationen weckt, die nicht angemessen sind.

¹⁰ Die Übersetzungen stammen, soweit nicht anders vermerkt, von mir.

Was nennt ihr mich mit eurem Mund Lehrer, hört aber nicht, was ich sage! Schön hat Jesaja über euch prophezeit: Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen, ihr Herz aber ist weit weg von mir – umsonst verehren sie mich ... Gebote ...

Dies ist natürlich nicht wirklich eine Antwort auf die gestellte Frage, sondern bezieht sich auf die Absicht der Fragenden, Jesus auf die Probe zu stellen, sowie auf das als heuchlerisch gezeichnete Bekenntnis der Fragesteller eingangs:

Lehrer Jesus, wir wissen, dass du von Gott gekommen bist. Denn was du tust, legt Zeugnis ab über alle Propheten hinaus.

So ist zumindest zu vermuten, dass Jesu Antwort im ursprünglichen Text noch weiterging. Interessant für unsere Fragestellung aber ist die Tatsache, dass das „unbekannte Evangelium“ hier explizit Jes 29,13 zitiert, um die Fragenden als Repräsentanten des Volkes zu kritisieren.

Ist diese Passage aber tatsächlich aus Jesaja übernommen oder geht sie vielleicht auf die Zitate desselben Textes bei Mk 7,6 und/oder Mt 15,7 zurück? Äußerst auffallend ist immerhin, wie sehr die jeweiligen Einleitungen des Zitats sich gleichen:

P.Egerton 2:	καλῶς Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν ἐπροφήτευσεν
Mk 7,6:	καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν
Mt 15,7:	ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων

Kann diese Übereinstimmung (bei kleinen Unterschieden in der Wortfolge) ein Zufall sein? Eine vergleichbare Einleitung findet sich jedoch auch in Apg 28,25, worauf ein Zitat von Jes 6,9 folgt:

Apg 28,25:	καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου ...
------------	---

Ein Blick in die genaue Textform der jeweiligen Zitate allerdings offenbart, dass der Text des UE – auch wenn er zumindest teilweise rekonstruiert ist – näher an der LXX-Version von Jes 29,13 als die beiden synoptischen Parallelen liegt:

LXX:	καὶ εἶπε κύριος· Ἐγγίξει μοι	ὁ λαὸς οὗτος, τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ὁ λαὸς οὗτος τοῖς [χείλ]εσιν αὐτ[ῶν] τιμῶσίν]
Eg. 2:		με
Mk 7,6:		οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ,
Mt 15,8:		ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ,

LXX:	ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.
Eg. 2:	ἡ [δὲ καρδία] αὐτῶ[ν] πόρρω ἀπέ]χει ἀπ' ἐ[μου]
Mk 7,7:	ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·
Mt 15,9:	ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·

- LXX: μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων ...
 Eg. 2: μ]άτη[ν (δὲ) σέβονται με ... ἐντάλ[ματα ...]
 Mk 7,7: μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.
 Mt 15,9: μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

Wie lässt sich dieses Bild erklären? Soll davon ausgegangen werden, dass der Autor des UE die Vorlage aus Mk und/oder Mt mehr oder minder übernommen und in seinen neuen Kontext eingebaut hat? Dies wäre zumindest denkbar. Es würde allerdings bedeuten, dass er zwar die jeweilige Einleitung seiner Vorlage Mk (oder Mt) entnommen, dann aber den Inhalt des Zitats entsprechend der LXX korrigiert hat.¹¹ Ein derartiges Verfahren ist möglich, scheint mir aber wenig wahrscheinlich: Da Jes 29,13 zu den Texten der Schriften Israels gehört, die im frühen Christentum an verschiedenen Kontexten in den Debatten gegen (nicht an Jesus glaubende) Juden verwendet wurde¹² und da auch die Einleitung *Schön hat Jesaja über euch prophezeit* sich nicht nur in Mk und Mt findet, halte ich es für deutlich plausibler, dass Jes 29,13 ohne direkten Einfluss der Synoptiker in diesen Kontext platziert wurde.¹³ Dabei lässt sich nicht mehr entscheiden, ob der Text nun aus einer Vorlage mit dem Text des gesamten Jesajabuches oder einer Sammlung von Testimonien entnommen wurde. Vielleicht ist zumindest daran zu denken, dass dem Autor bekannt war, dass Jesu 29,13 immer wieder in Auseinandersetzungen mit dem Judentum verwendet werden konnte. Der Bezug des Zitats zum Jesajabuch bleibt allerdings aufgrund seiner Einleitung in jedem Falle bestehen.

Diese These wird auch durch die Beobachtung gestützt, dass Kontext und Funktion des im UE anders als in den Synoptikern zu bestimmen sind: Laut Mk 7,5 par Mt 15,1 wird Jesus von Pharisäern und Schriftgelehrten die Frage nach dem Waschen der Hände vor dem Essen gestellt. Darüber hinaus bezieht sich das Zitat bei Mk/Mt nicht so sehr auf die Diskrepanz zwischen äußerer Aussage

¹¹ So argumentiert F. Neiryck, „The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark“, in F. Van Segbroeck (ed.), *Evangelica II. Collected Essays 1982–1991* (BETHL 99; Leuven: Peeters, 1991), 715–772, hier 758. – Vgl. aber schon C.H. Dodd, „A New Gospel (1936)“, in id., *New Testament Studies* (New York 1978), 12–52, hier 37: „It is clear, therefore, that if the author did get the quotation from Matthew, he has verified it for himself from the LXX text. It is perhaps simpler to suppose that he took the quotation either directly from the LXX, or from some collection of *testimonia*, independently of the canonical Gospels.“ Ähnlich G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte* (Bern: Haupt, 1946), 50: „Der Unterschied des Papyrus von den Synoptikern spricht dafür, daß er nicht direkt von ihnen abhängig ist.“

¹² Vgl. hierzu auch K. Erlemann, „Papyrus Egerton 2: ‚Missing Link‘ zwischen synoptischer und johanneischer Tradition“, in *NTS* 42 (1996) 12–34, hier 24.

¹³ Immerhin spielte Jes 29,13 offensichtlich öfter eine Rolle in frühchristlichen Kontroversen – vgl. neben den synoptischen Texten auch Kol 2,22 und Justin, *dial.* 78,11. – Völlig unwahrscheinlich erscheint mir dagegen die These, das Jes 29,13-Zitat sei aus dem unbekanntem Evangelium in den Mk 7-Kontext transferiert worden, wie J.D. Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of the Canon* (San Francisco et al.: Harper & Row, 1985), 86–87, meint.

und innerer Haltung wie im UE, sondern auf das Gegenüber von echter Gottesbeziehung und der Orientierung an menschlichen Geboten.¹⁴

1.1.2 Mindestens genauso interessant wie die Beobachtung, dass das UE zumindest an einer erhaltenen Stelle Jesaja zitiert und dies auch als Zitat markiert, ist die Tatsache, dass der Text zu seinem Verständnis an einigen Stellen ganz offensichtlich die Einspielung alttestamentlicher Texte, Bilder, Motive und Vorstellungen verlangt. Erneut findet sich ein Beispiel auf Fragment 2 recto: Bei genauem Hinsehen ist die Frage der Gegner Jesu hier aber deutlich anders akzentuiert als in den synoptischen Parallelen:

Lehrer Jesus, wir wissen, dass du von Gott gekommen bist. Denn was du tust, legt Zeugnis ab über alle Propheten hinaus. Sag uns also: Darf man den Königen abgeben, was der Obrigkeit zusteht? Sollen wir ihnen Abgaben leisten oder nicht?

Der erste Teil der Aussage erinnert deutlich an Joh 3,2, das Bekenntnis, das Nikodemus bei seinem nächtlichen Besuch gegenüber Jesus ausspricht. Ihre Begründung findet allerdings keine Parallele im Johannesevangelium, ja die Formulierung „über alle Propheten hinaus“ könnte gar als „unjohanneisch“ bezeichnet werden.¹⁵ Auch die eigentliche Frage¹⁶ ist anders formuliert als in den Synoptikern: Dort geht es um das Problem, ob es erlaubt sei, *dem (konkreten)* „Kaiser“ (*in der konkreten Situation*)¹⁷ den Census (Mk 12,14 par. Mt 22,17) bzw. den Tribut (Lk 20,22) zu zahlen. Die Formulierung auf dem Papyrus ist viel offener, sie ist als allgemeines Problem formuliert und erinnert sogar eher an Mt 17,25: „... von wem erheben *die Könige dieser Welt* Steuern und Zölle?“ Zentrales *Thema* dieser Frage ist also nicht die Problematik der Fremdherrschaft über Israel, sondern viel allgemeiner das Verhältnis zur staatlichen Macht, was durch die parallelen Worte „die Könige“ und „die Obrigkeit“ ausgedrückt wird.¹⁸ Dass diese ethische Fragestellung aber eine Frage von durchaus theologischer Dimension ist, kann der Leser nur dann verstehen, wenn er sich an die in den Schriften Israels vielfach bezeugte Idee erinnert, dass der *eigentliche König Israels, aber auch der Welt, Jahwe, der Herr*, ist (vgl. hierzu z.B. Ps 24; 29; 47; 93; 95–99; Obadja 21; Micha 2,13; Zeph 3,15; Jes 52,7–10;

¹⁴ Hierzu z.B. L. Schenke, *Das Markusevangelium: Literarische Eigenart – Text und Kommentierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 183.

¹⁵ Die Konstruktion ὑπὲρ + Akk. findet sich nicht im Johannesevangelium.

¹⁶ Der Text lässt sich hier auf zweierlei Weisen übersetzen. Zumindest der erste Teil *Darf man den Königen abgeben, was der Obrigkeit zusteht?* könnte grammatikalisch auch als Aussage *Man darf den Königen abgeben, was der Obrigkeit zusteht* aufgefasst werden. Wahrscheinlicher aber erscheint die Doppelfrage. Zur Diskussion vgl. bereits M. Dibelius, Rezension: Bell/Skeat, *Unknown Gospel*, in *DLZ* 57 (1936) 3–11, hier 6.

¹⁷ Lk 20,22 drückt dies am deutlichsten durch die Einfügung des Pronomens ἡμᾶς aus.

¹⁸ Mayeda, *Leben-Jesu-Fragment*, 45, schreibt: „Die Frage der jüdischen Frömmigkeit ist nun zu der der allgemeinen Ethik geworden“ und fügt eine Parallele aus Justin (*apol.* I 17,64) an. Ob man die diachrone Perspektive Mayeda in diesem Zusammenhang beibehalten kann, wage ich aber zu bezweifeln.

Sach 14).¹⁹ Die Frage der Gegner lässt sich vor diesem Hintergrund also folgendermaßen umformulieren:

Bedeutet die Idee, dass unser Gott König Israels ist, dass wir als glaubende Juden trotzdem den konkreten Königen, die über uns herrschen, Steuern zahlen dürfen?

Jesus wird also als der von Gott, dem aus biblischer Sicht *eigentlichen* König *Israels bzw. der Welt*, Gesandte angesprochen, der entscheiden soll, ob *von gläubigen Juden* Verpflichtungen gegenüber den Königen *dieser Welt* zu leisten sind.²⁰

Die gesamte Erzählung aber erhält noch eine weitere Dimension, wenn über die Bedeutung der Worte „über alle Propheten“ nachgedacht wird. Damit wird natürlich implizit gesagt, dass Jesus größer als alle Propheten ist. Spielt man Dtn 34,10–12, den Schluss des Pentateuch, ein, dann heißt dies, dass Jesus selbst als größer als Mose gesehen wird. Der Blick in Dtn 34,10–12, vor allem in die LXX-Version des Textes, ist aber auch aus anderen Gründen aufschlussreich:

Die Aussage, dass Mose als der größte Prophet, der jemals in Israel aufgetreten ist, zu gelten habe, wird dort folgendermaßen begründet:

- der *Herr* kannte ihn von Angesicht zu Angesicht (vgl. Num 12,6–8)
- der *Herr* sandte ihn, um in Ägypten am Pharao, seinen Dienern und seinem ganzen Land Zeichen und Wunder zu *tun*
- Mose habe vor ganz Israel große Wundertaten und eine kraftvolle Hand *getan*.

Interessant ist, dass auch die Gegner Jesu im UE ihr Urteil über die Bedeutung Jesu mit seinen Taten begründen. Bedenkt man, dass das „unbekannte Evangelium“ mehrfach Jesus als den „Herrn“ bezeugt, öffnet sich die eigentliche Abgründigkeit der Szene: Als „der Herr“ ist Jesus *natürlich* dem Mose überlegen, da sich Mose Größe ja erst aus seiner Beziehung zum „Herrn“ ergibt. Besonderen Tiefgang aber erhält die Szene, wenn man bedenkt, dass die Gegner nun im Grunde von „Angesicht zu Angesicht“ vor dem *Herrn* stehen und ihn „auf die Probe stellen“ wollen! Natürlich ist nicht mehr zu beweisen, ob der Autor des UE in der Tat diese Interpretation seines Textes konkret anzielte – sie wird aber durch seinen Text durchaus getragen, einen Text, der deutlich gewinnt, wenn er vor dem Hintergrund alttestamentlicher Intertexte gelesen wird.

¹⁹ Zur folgenden Argumentation vgl. auch meine Ausführungen in Nicklas, „Unknown Gospel“.

²⁰ Im erhaltenen Text wird nicht explizit gesagt, dass es sich bei den Fragenden um Juden handelt; dies wird aber durch den Inhalt ihrer Aussage sowie durch die restlichen Fragmente äußerst wahrscheinlich gemacht.

1.2 Das Alte Testament als „Schrift“

Mit den Beobachtungen aus 1.1 ist aber noch keineswegs die Frage beantwortet, inwiefern der Text des UE das „Alte Testament“²¹ – bzw. die Heiligen Schriften des Judentums – als Autorität versteht. Eine Schlüsselszene in diesem Zusammenhang ist sicherlich das Streitgespräch zwischen Jesus und den „Führenden des Volkes“, das auf Fragment 1 verso erzählt wird.²² Während der fragmentarische Zustand des Textes es nicht zulässt, den genauen Inhalt des Disputs zwischen Jesus und den Gesetzeskundigen in den ersten Zeilen des Fragments zu rekonstruieren, ist der Text des zweiten Teils, einer Auseinandersetzung Jesu mit den „Führenden des Volkes“, weitgehend erhalten. Jesus wirft diesen hier im Grunde vor, die Schriften Israels nicht ausreichend zu kennen. Diese Schriften legten nämlich Zeugnis über Jesus ab.

Erforscht die Schriften, in welchen ihr meint, Leben zu haben! Jene sind es, die über mich Zeugnis ablegen.

Als Jesus im Folgesatz so weit geht, zu behaupten, Mose klage seine Gegenüber an, greifen diese dies auf:

Wir wissen, dass zu Mose Gott gesprochen hat. Von dir aber wissen wir nicht, woher du bist.

Jesu nun folgende Antwort bedeutet im Grunde keinen echten Fortschritt gegenüber seiner ersten Aussage:

Nun wird angeklagt eure Untreue gegenüber dem von ihm Bezeugten. Denn wenn ihr Mose glauben würdet, hättet ihr auch mir geglaubt. Denn über mich hat jener euren Vätern geschrieben.

Die beiden Parteien im Streit miteinander können sich im Grunde nicht annähern, weil sie von zwei verschiedenen hermeneutischen Prinzipien ausgehen. Jesus wie seine Gegner setzen voraus, dass die Schriften Israels – nicht sicher ist, ob damit die Tora oder bereits ein größeres Corpus an Texten gemeint ist – von unhinterfragbarer Autorität sind. Diese Schriften werden mit Mose in Verbindung gebracht – sie gehen aber im Grunde auf Gottes Wort zurück. Dieser Aussage der Gegner Jesu wird nicht widersprochen, sehr wohl aber der Aussage „Von dir aber wissen wir nicht, woher du bist.“ Der entscheidende Unterschied zwischen beiden gegnerischen Gruppierungen – im Grunde die entscheidende Differenz zwischen antik jüdischer und christlicher Schrifthermeneutik schlechthin – besteht darin, dass Jesus behauptet, die Schriften Israels legten Zeugnis über ihn ab bzw. Mose habe den Vätern über Jesus geschrieben, was seine Gegner nicht akzeptieren können.

²¹ Natürlich gehe ich nicht davon aus, dass dem Autor ein „Altes Testament“ in unserem Sinne als erster Teil einer christlichen Bibel vorgelegen habe.

²² Einige knappe Gedanken zu diesem Text habe ich auch in meinem Beitrag T. Nicklas, „Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme“, in ASE 23 (2006) 27–44, hier 30–33, geäußert.

Impliziert aber wird in der gesamten Argumentation noch ein zweiter Punkt, der sich in der Geschichte jüdisch-christlicher Auseinandersetzungen immer wieder als fatal erwiesen hat: die Idee, dass das Zeugnis der Schriften eineindeutig sei und dass jedermann, der die Schriften nur mit den richtigen Augen „erforsche“, zu dem gleichen Urteil kommen müsse: Die Schriften zeugen von Jesus. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, denen, die die Schriften Israels nicht als Zeugnis auf Jesus hin zu lesen, „Untreue“ bzw. „Unglauben“ gegenüber dem Zeugnis der Schriften vorzuwerfen. Das UE erkennt also weiterhin die Autorität der Schriften Israels an, deutet diese aber als unmissverständliches, eindeutiges Zeugnis auf Jesus hin, das damit aber den jüdischen Gegenübern, die den Text anders lesen und verstehen, letztlich entrissen wird.

2. Das UE und die Evangelien des Neuen Testaments

2.1 Literarische Abhängigkeiten

Noch viel mehr als die Frage nach dem Verhältnis zu den Schriften Israels wurde in der Forschung zum UE immer wieder die Problematik möglicher literarischer Abhängigkeiten von den Evangelien des Neuen Testaments diskutiert. Von der Antwort auf diese Frage hängt nicht nur die Möglichkeit einer frühen oder späten Datierung des Textes ab: Je nachdem, wie man sich entscheidet, können sich natürlich auch weiterführende Argumente für den Wert des Textes etwa im Hinblick auf die Rückfrage nach dem historischen Jesus oder unser Verständnis der frühesten Anfänge des Christentums ergeben.

Tatsächlich ist eine konkrete Antwort äußerst schwierig zu geben – und sie hängt auch ein Stück weit von konkreten exegetischen Entscheidungen ab. Dies sei an einigen Beispielen illustriert.

2.1.1 *Johannesevangelium*

Vielleicht am klarsten ist noch die Frage nach dem literarischen Verhältnis des UE im Verhältnis zum Johannesevangelium zu beantworten. Vor allem im bereits erwähnten Streitgespräch in Fragment 1 verso gehen die Korrespondenzen des apokryphen Textes mit mehreren Passagen des Johannesevangeliums so weit, dass sie sich nicht mehr durch puren Zufall und m.E. auch nicht mehr aufgrund reiner Vermittlung durch Traditionen erklären lassen. Die Beispiele sind seit langer Zeit bekannt:²³

²³ Sie werden im Grunde schon bei L. Cerfaux, „Parallèles canoniques et extra-canoniques de l'évangile inconnu (Pap.Egerton 2)“, in *Mus.* 49 (1936) 55–77, diskutiert.

(i) Erforscht die Schriften, in welchen ihr meint, Leben zu haben. Jene sind es, die über mich Zeugnis ablegen.

Eg. 2:

ἐραυνάτε τὰς γραφάς ἐν αἷς ὑμεῖς δοκεῖτε ζῶν ἔχειν ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.

Joh 5,39:

ἐραυνάτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζῶν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ·

Allerdings dürfte anders als Joh 5,39 (Indikativ) die Verbform ἐραυνάτε im UE wegen des gegenüber Joh unterschiedlichen Anschlusses mit einem Relativsatz (bei Joh ὅτι), des Fehlens von καὶ vor ἐκεῖναι und des Fehlens des joh Satzes καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν ... ἔχητε als Imperativ zu übersetzen sein.²⁴ Gleichzeitig entsteht eine Parallele zwischen den Imperativsätzen ἐραυνάτε ... μὴ νομίζετε ... und den Indikativsätzen ἐκεῖναί εἰσιν sowie ἔστιν ὁ κατηγορῶν. Der Imperativ findet sich jedoch bei einigen antiken Textzeugen von Joh 5,39: Origenes, Tertullian sowie Handschriften der *Vetus Latina* (a, b, d).²⁵

Auch zu einigen weiteren Varianten im Text des UE finden sich Parallelen in der Textgeschichte des Johannesevangeliums.²⁶ Für den Anschluss an ἐραυνάτε sind die folgenden Lesarten bekannt:

- ὅτι ἐν αὐταῖς A B C W S Θ Origenes et al., f c r r² j, Vulgata, Syr^h Sah
- ἐν αἷς Irenäus, Eusebius, Cyprian, Augustinus, Ambrosius, Tertullian, Syr^p, Boh, Äth. et al.

Einige lateinische Zeugen bieten zudem die Variante *in ipsis* an.

Für das Fehlen von αἰώνιον kann immerhin auf einige altlateinische Zeugen (a b und ff²) verwiesen werden, die die Phrase in verdoppelter Form bieten. Dabei steht im zweiten Teil anstatt von *uitam aeternam* nur *uitam*:

Vgl. z.B. den Text von a:²⁷

Scrutate scriptura in quibus uos ecistimatis in illis uitam aeternam habere. Illae sunt quae testimonium dicunt de me in quibus putatis uos uitam habere. Hae sunt quae de me testificantur.

²⁴ Zur Argumentation vgl. schon Mayeda, *Leben-Jesu-Fragment*, 19.

²⁵ Eine gute weiterführende Übersicht findet sich *ibid.*, 19–20.

²⁶ Vgl. hierzu auch die gute Übersicht bei U. Gallizia, „Il P.Egerton 2“, in *Aeg.* 36 (1956) 29–72.178–234, hier 56–57.

²⁷ Zur Erklärung für diese Dublette vgl. Mayeda, *Leben-Jesu-Fragment*, 20: „1. Die beiden Lesungen können in verschiedenen Handschriften des Joh gestanden haben und ein Kommentar kann die zweite Lesung an den Rand des ursprünglichen Textes hinzugefügt haben, die spätere Abschreiber in den Text selbst aufgenommen zu haben scheinen. 2. Ein Kommentator kann die Worte aus unserm Papyrus als Parallele zu Joh zitiert haben, und zwar mit einem ähnlichen Resultat, wie oben bei Nr. 1 vermerkt.“

(ii) *Meint nicht, dass ich gekommen bin, um euch anzuklagen vor meinem Vater. Es gibt einen, der euch anklagt: Moses, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt.*

Eg. 2:

Μὴ νομίζετε ὅτι ἐγὼ ἦλθον κατηγορῆσαι ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα μου· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίζατε

Joh 5,45:

Μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίζατε.

Anders als im vorherigen Fall sind die Unterschiede – siehe Markierung – hier nur minimal. Belege für die im UE zu findenden Lesarten aus der Textgeschichte des Johannesevangeliums sind hier m.W. nicht bekannt.

(iii) *Wir wissen, dass zu Mose Gott gesprochen hat. Von dir aber wissen wir nicht, woher du bist.*

UE:

οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεῖ ἐλάλησεν ὁ θεός· σὲ δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν εἶ

Joh 9,29:

ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεῖ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν.

Verschiedene Textzeugen des JohEv bieten zudem die Variante ἐλάλησεν (A Θ 053).²⁸

Die dritte, im Text des UE beinahe unmittelbar folgende Parallele zeigt wieder weitestgehende wörtliche Übereinstimmungen mit dem Johannesevangelium – ein großer Teil der Unterschiede erklärt sich aus den unterschiedlichen Kontexten – in Joh 9,29 wird ja nicht Jesus angesprochen, sondern der geheilte Blindgeborene, der Jesus gegenüber den Pharisäern verteidigt. Auffallend ist aber auch, dass die drei im UE direkt hintereinander folgenden Sätze im Johannesevangelium keineswegs miteinander verbunden sind, sondern der letzte von ihnen gar in einem vollkommen anderen Kontext begegnet.

Wie lässt sich dieser Befund erklären? Ich denke, dass die Übereinstimmungen zumindest dieser Szene bis in wörtliche Details zu Texten des Johannesevangeliums so weit gehen, dass sie sich nicht mehr ohne die Annahme literari-

²⁸ Vgl. hierzu *ibid.*, 25: „Bei Θ erklärt sich die Variante durch seine Tendenz, andere Verbalformen zu gebrauchen, bei A als einer seiner zahlreichen Fehler, und bei 053, der auf des [sic] IX. oder X. Jahrhundert datiert wird und wo Text und Kommentar abwechselnd geschrieben sind, ebenfalls durch Verschreibung.“

scher Abhängigkeit erklären lassen.²⁹ Wie aber kann diese näher beschrieben werden?

Sicherlich wäre es grundsätzlich denkbar, dass Johannesevangelium und UE auf gemeinsame schriftliche Quellen zurückgehen. Diese Hypothese ist aber mit einer solch großen Zahl an Fragezeichen belastet, dass sie kaum für sinnvoll zu halten ist: So wird heute die Frage nach möglichen schriftlichen Quellen des Johannesevangeliums (außerhalb der Synoptiker) wohl zu Recht mit zunehmender Zurückhaltung beantwortet. Zudem müsste man davon ausgehen, dass hypothetisch angenommene Quellen zumindest eine so weitgehende Verbreitung erfuhren, dass sie beiden Autoren unabhängig voneinander zur Verfügung standen.

Auffällig ist, dass der Text des UE Fragment 1 verso im Vergleich zu Joh 5,39 bloßes ζωή anstelle des johanneischen ζωή αἰώνιος bietet. Lässt sich daraus folgern, dass der apokryphe Text für eine primitivere Theologie steht, die als Vorstufe zum johanneischen Denken aufzufassen wäre? Diese Frage ist in zwei Teilen zu beantworten: Zunächst einmal erlauben die wenigen erhaltenen Fragmente des UE kein letztgültiges Urteil darüber, welche soteriologische Bedeutung der Begriff der ζωή im ursprünglichen Gesamttext des UE hatte – diese kann durchaus, muss aber nicht unbedingt hoch entwickelt gewesen sein. Selbst aber wenn das UE eine im Vergleich zum Johannesevangelium weniger reflektierte Idee von ζωή bezeugen sollte, muss das wiederum nicht heißen, dass diese älter als die komplexere des Johannesevangeliums sei – und erst recht nicht, dass Joh seine eigenen Vorstellungen aus denen des UE entwickelt haben müsste. Eine derartige Argumentation würde ja nur einlinige Entwicklungen von der jeweils „einfacheren“ zur „komplexeren“ Gedankenwelt zulassen. Dass dies keineswegs der Fall sein muss, ist klar. Der Unterschied kann die verschiedensten Gründe haben – seien es nun unbewusste Fehler (z.B. im Zitat aus dem Gedächtnis) oder bewusste Abänderungen (eventuell wird im Zusammenhang mit den Gegnern wird nicht von „ewigem Leben“ gesprochen).

Bereits die allgemeine Überlieferungslage des Johannesevangeliums im Vergleich zu der des UE, eines Textes, der kaum Spuren hinterlassen zu haben scheint, macht es sicherlich wahrscheinlicher, dass das UE literarisch abhängig vom Johannesevangelium ist als umgekehrt.³⁰ Trotzdem lohnt sich auch noch ein Blick auf die Kohärenz des apokryphen Textes:³¹ Und hier scheint mir doch

²⁹ Zu diesem Urteil kommt etwa auch J.W. Pryor, „Papyrus Egerton 2 and the Fourth Gospel“, in *ABR* 37 (1989) 1–13, hier 9, der auf die Übereinstimmung der Wortfolge in insgesamt drei Fällen verweist. Diese schließe rein mündliche Tradition aus.

³⁰ So auch D.F. Wright, „Apocryphal Gospels: The ‚Unknown Gospel‘ (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter“, in D. Wenham (ed.), *Jesus Traditions Outside the Gospels* (GoPe 5; Sheffield: University Press, 1984), 207–232, hier 212–213.

³¹ Einen Kohärenzvergleich beider Texte unternehmen auch z.B. Pryor, „Egerton 2“, und E. Norelli, „Le Papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1“, in D. Marguerat et al. (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (MoBi 38; Genève: Labor et Fides 1998), 397–435, hier 418. Sie alle kommen zum selben Ergebnis. Natürlich ist

die Aussage *Meint nicht, dass ich gekommen bin, um euch anzuklagen ... kaum mit der vorangehenden Erforscht die Schriften ... verbunden zu sein. In der ersten Aussage ist ja weder von einer Anklage, noch vom Kommen Jesu, noch von seinem Vater die Rede. Erst der Folgesatz *Es gibt aber einen, der euch anklagt ... stellt durch die Wiederholung von κατηγορέω, aber auch das Motiv vom „Hoffen auf Mose“ die Kohärenz des Textes her.**

So ist doch mit größter Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass der Autor des UE das Johannesevangelium in schriftlich vorliegender Form kannte. Bei dieser Beobachtung sollte aber nicht stehen geblieben werden: Bereits die Tatsache, dass die vorhandenen Parallelen zu Joh keineswegs einer zusammenhängenden Passage entnommen sind, ist aufschlussreich. Hinzu kommt der Blick auf die Unterschiede in Details. Der Autor des UE scheint das Johannesevangelium zu kennen – er geht mit dessen Text aber äußerst souverän um. Das Johannesevangelium ist ihm keineswegs Vorlage, von der her er seinen Text konzipiert und an der er ihn ausrichtet – er schafft vielmehr seine eigene Komposition, für die er Texte des Johannesevangeliums verwendet und kombiniert.

Die Struktur des damit entstehenden Textes unterscheidet sich klar von Joh 5 und Joh 9:³² Weder spielt das Thema der „Ehre“ in der erhaltenen Passage des UR eine Rolle, noch ist das Motiv des „Zeugnisses“ auch nur annähernd wie in Joh 5 ausgefaltet. Stattdessen fällt die „straffe Bündelung des Stoffes auf das Thema Bezeugung der Identität aus Mose und den Schriften“ und die „Verbindung des Motivs der Verklagung durch Mose und die Berufung auf die Autorität des Mose“³³ auf. Der Autor des UE nutzt vielmehr johanneische Formulierungen, um seine eigenen theologischen Gedanken in einer neuen Komposition zum Ausdruck zu bringen.³⁴

Dabei halte ich es für wenig wahrscheinlich, dass er bei der Zusammenstellung seines eigenen Textes regelmäßig in ein schriftlich vorliegendes Johannesevangelium blickte und dieses wie einen Steinbruch nutzte, um daraus die Einzelteile seines neuen Mosaiks zu holen. Wahrscheinlich erscheint mir, dass es ihm um die narrative Umsetzung einer eigenen Szene ging, die ihm mit Hilfe

auch bei dieser Überlegung ein gewisses Maß an Subjektivität nicht auszuschließen. Crossan, *Four Other Gospels*, 75, schreibt immerhin (ohne Detailuntersuchung der Kohärenzstrukturen des UE Fragment 1 verso): „Note, for example, how smoothly the sequence moves ... in the debate with the authorities on fragment 1 verso. Those may be phrases borrowed from different places in John, but they entirely read like a very well integrated composition.“

³² Vgl. allerdings T. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (WUNT 120; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 303. – Pryor, „Egerton 2“, 10 geht so weit zu sagen, dass die Szene des UE „synoptic-like structure“ besitze: „He [= the author of the UE; TN] is not interested in presenting Johannine discourses but in portraying a conflict incident in Jesus' ministry.“

³³ Erlemann, „Papyrus Egerton“, 18. Ähnlich H. Koester, „Apocryphal and Canonical Gospels“, in *HThR* 73 (1980) 105–130, hier 120–121.

³⁴ Pryor, „Egerton 2“, 11, beobachtet zudem, dass das UE keine Tendenz zeige, synoptische mit johanneischen Traditionen zu vermischen. Es stellt sich allerdings grundsätzlich die Frage, ob die Trennung „synoptisch“ – „johanneisch“ (im heute verwendeten Sinne) einem antiken Autor wirklich bewusst war.

von Aussagen, die ihm aus dem Johannesevangelium bekannt waren, gelingen konnte.

2.1.2 Synoptiker

Noch einmal deutlich schwieriger als die Frage nach dem literarischen Verhältnis des UE zum Johannesevangelium ist die nach dem zu den – welchen? – synoptischen Evangelien zu beantworten. Es ist hier nicht der Raum, um den gesamten Text des UE auf mögliche Abhängigkeiten zu untersuchen – ich möchte mich deswegen auf die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen im 2. Teil von Fragment 2 recto konzentrieren.³⁵ Der Text lautet folgendermaßen:

Und siehe: Ein Aussätziger geht auf ihn zu und sagt: Lehrer Jesus, mit Aussätzigen wanderte ich und aß mit ihnen in der Herberge, da wurde auch ich selbst aussätzig. Wenn du nun willst, werde ich rein. Darauf sagte der Herr zu ihm: Ich will es. Werde rein. Und sofort verschwand der Aussatz von ihm. Jesus aber sagte zu ihm: Geh hin und zeig dich selbst den Priestern und bringe für die Reinigung hinauf, wie Mose es angeordnet hat und sündige nicht mehr ...

Dass hier eine Parallele zu den synoptischen Erzählungen von der Heilung eines Aussätzigen in (Mk 1,40–45 par. Mt 8,1–4; Lk 5,12–16) vorliegt, ist klar.³⁶

Bei genauerem Hinsehen aber haben die insgesamt vier Texte nur das ganz grobe Gerüst der Erzählung – im Grunde das, was unbedingt notwendig ist, um die Heilung eines Aussätzigen zu erzählen – gemeinsam:

- Ein Aussätziger kommt auf Jesus zu (Mk 1,40; Mt 8,2; UE). Mk 1,40 verwendet das Verbum ἔρχομαι + πρός, Mt 8,2 und UE προσέρχομαι. Vgl. aber Lk 5,12: Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας (Lk 5,12 D: ἀνὴρ λέπρος)
- Der Aussätzige bittet in allen synoptischen Fassungen der Erzählung (Mk 1,40 par. Mt 8,2; Lk 5,12) mit den folgenden Worten um seine Heilung: ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. Dem entspricht im UE der folgende Wortlaut: ἐὰν οὖν σύ θέλῃς καθαρίζομαι.
- Jesus antwortet in allen vier Texten mit den Worten θέλω, καθαρῶσθητι.
- Der Aussatz verschwindet sofort. Mk 1,41 verwendet in diesem Zusammenhang die Verben ἀπέρχομαι und καθαρίζω, von denen Lk 5,13 das erste, Mt 8,3 das zweite übernimmt. Das UE bietet ἀφίστημι.
- Jesus fordert den Geheilten auf, sich dem Priester bzw. den Priestern (UE) zu zeigen und das vorgeschriebene Opfer zu bringen.

³⁵ Zu den anderen relevanten Stellen vgl. die entsprechenden Passagen in Nicklas, „Unknown Gospel“.

³⁶ Eine Übersicht über gemeinsam verwendete Wörter findet sich bereits bei Dodd, „New Gospel“, 33–34, der allerdings P.Köln 255 noch nicht kennt; eine ausführliche Analyse bietet auch Gallizia, „P.Egerton 2“, 179–183.

Interessant aber ist auch, dass das UE gegenüber den Synoptikern eine erhebliche Anzahl von Unterschieden im Detail aufweist. Der genaue Vergleich der Texte wird zudem eine Vielzahl von Varianten innerhalb der Synoptikertexte erschwert.³⁷

– Im UE wird Jesus als „Lehrer Jesus“ angesprochen, während bei Mk 1,40 die Anrede fehlt und Jesus in Mt 8,2 und Lk 5,12 als κύριος bezeichnet wird.

– Anders als bei allen drei synoptischen Parallelen wird im unbekanntem Evangelium nicht erzählt, dass der Kranke vor Jesus niederfällt.³⁸

– Jesus heilt in der Erzählung des „unbekannten Evangeliums“ ohne Ausstreckung der Hand (Mk 1,41; Mt 8,3; Lk 5,13: ἐκτείνας τὴν χεῖρα). Der Kranke wird nicht berührt (Mk 1,41; Mt 8,3; Lk 5,13: ἥψατο), ein Schweigegebot am Ende (Mk 1,44; Mt 8,4; Lk 5,14) fehlt bzw. ist nicht erhalten.

– Das „unbekannte Evangelium“ bietet eine ausführliche Schilderung der Gründe der Erkrankung, die in den synoptischen Texten fehlt.

– Die allein im Markusevangelium begegnenden Züge des Mitleids bzw. Zorns (1,41: σπλαγγιισθείς bzw. ὀργισθείς)³⁹ sowie des Ergrimms Jesu (1,43: ἐμβριμησάμενος, auch als das „Erteilen einer strengen Weisung“ übersetzbar) fehlen nicht nur in den synoptischen Parallelen, sondern auch in der Erzählung des „unbekannten Evangeliums“.

– Offensichtlich befiehlt Jesus im UE dem Geheilten, sich „den Priestern“ zu zeigen.⁴⁰ Der Text der synoptischen Parallelen hat hier stattdessen den Singular τῷ ἱερεῖ.⁴¹

Die Frage nach dem literarischen Verhältnis des Textes zu den synoptischen Parallelen Mk 1,40–44 par. ist auch deswegen so schwierig zu beantworten, weil der Text des UE diesen gegenüber gegenläufige Tendenzen aufweist: Einerseits ist die Beschreibung der Not deutlich umfangreicher als in den meisten anderen frühchristlichen Wundergeschichten – man hat in diesem Zusammenhang immer wieder von einer Tendenz zu „novellistischer Erweiterung“ des Textes gesprochen. Andererseits ist die Erzählung des UE insgesamt deutlich kürzer, knapper als die der Synoptiker.

³⁷ Zum allgemeinen Problem des Vergleichs zwischen apokryphen Fragmenten und neutestamentlichen Texten vgl. meinen Beitrag T. Nicklas, „Fragmente christlicher Apokryphen und die Textgeschichte des Neuen Testaments“, in *ZNW* 96 (2005) 129–142. Konkret zur Stelle vgl. C. Kellas, „The Healing of the Leper: The Accounts in the Synoptic Gospels and Papyrus Egerton 2, Papyrus Köln 255“, in *IBSt* 16 (1994) 161–173, hier 170.

³⁸ Dort begegnen unterschiedliche Formulierungen: Mk 1,40 καὶ γονυπετῶν (fehlend allerdings in B D W); Mt 8,2 καὶ προσκύνει; Lk 5,12 πέσων ἐπὶ πρόσωπον.

³⁹ Zur textgeschichtlichen Problematik der Varianten in Mk 1,41 vgl. B.D. Ehrman, „A Leper in the Hands of an Angry Jesus“, in id., *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (NTTS 33; Leiden et al.: Brill, 2006), 120–141.

⁴⁰ Der Text ist hier teilweise rekonstruiert.

⁴¹ Zu beachten ist allerdings, dass Lk 5,14 nicht eindeutig überliefert ist: Einige altlateinische Handschriften, sy^{s,p}, die persische Evangelienharmonie, die *Const.Apost.* 6,19,3, Clemens v. Alexandrien, Augustinus und Ephräm bieten die Lesart im Plural.

Wichtig erscheint mir auch die Beobachtung, dass sich die Übereinstimmungen des apokryphen Fassung des Textes weitestgehend auf Elemente erstrecken, die für den Grundaufbau der Erzählung unentbehrlich sind. *Ein Aussätzi-ger sagt zu Jesus: Wenn du willst, kann ich rein werden. Jesus sagt: Ich will. Werde rein. Da verlässt der Aussatz sofort den Kranken. Jesus fordert ihn nun auf, sich dem bzw. den Priestern zu zeigen und das von Mose geforderte Opfer darzubringen.*⁴² Doch selbst wenn man diese Kurzfassung zugrunde legt, ergeben sich Detailunterschiede: Aufgrund des Zueinanders dieser Beobachtungen scheint es sich m.E. nicht nahe zu legen, den Text des UE aufgrund von literarischer Abhängigkeit von den Synoptikern zu erklären. Die vielen Unterschiede zum Text jedes einzelnen der Synoptiker machen es zumindest äußerst unwahrscheinlich, dass der Autor des „unbekannten Evangeliums“ einen oder mehrere von ihnen als konkrete Vorlage verwendete, als er seinen Text niederschrieb.⁴³

Wie auch immer man in dieser Frage entscheiden mag: Auffallend ist erneut das eigenständige Gepräge der Erzählung des UE. Deutlich wird auch der vollkommen unterschiedliche Kontext, in dem sich die jeweiligen Szenen in den Synoptikern und im UE finden. Auch dies spricht m.E. gegen die Vorstellung, dass hier ein Autor des 2. Jahrhunderts die Synoptiker als konkrete, ihn leitende schriftliche Vorlagen heranzieht, aus ihnen Einzelteile wählt und diese in überarbeiteter Form wie einem Puzzle neu zusammensetzt. Wahrscheinlicher erscheint mir, dass der Text Traditionen verarbeitet, die parallel zu denen der Synoptiker liefen und in denen womöglich die Verbindung Krankheit – Sünde bereits eine größere Rolle spielte als bei den Synoptikern. Möglich – vielleicht wegen der Parallele zu Joh 5,14 gar wahrscheinlicher – ist aber auch, dass diese Dimension, die sich ja auch in der breit formulierten Darstellung der Not zeigt, erst vom Autor eingefügt wurde.

Diese These bedeutet nicht, dass zur Zeit der Entstehung dieser Traditionen nicht bereits schriftlich vorliegende Synoptikererzählungen vorlagen – dies könnte womöglich auch die Parallelen sowohl zu den Erzählungen aus Mk 1,40–44 par. als auch zu Lk 17 erklären. Insgesamt aber scheint es höchst unwahrscheinlich, dass der Autor des „unbekannten Evangeliums“ bei der Formu-

⁴² Die Beobachtung bietet auch Kellas, „Healing of the Leper“, 167–168.

⁴³ Trotz einer Vielzahl interessanter Detailbeobachtungen kann auch Neiryck's These nicht ganz überzeugen: Neiryck vermutet, der Autor des „unbekannten Evangeliums“ habe den barmherzigen Samariter aus Lk 10 mit dem dankbaren Samariter aus Lk 17 assoziiert: Vgl. F. Neiryck, „Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper“, in id., *Evangelica II. Collected Essays 1982–1991* (BETHL 99; Leuven: Peeters, 1991), 773–783, hier 775. Vgl. auch Erlemann, „Papyrus Egerton“, 21: „Die Annahme einer doppelt abgeleiteten Assoziation überzeugt indes nicht. Die Wortwahl in Egerton ist stimmig und ungezwungen.“ – Kritisch gegenüber Neiryck zeigt sich auch Norelli, Papyrus Egerton, 412, der wegen der völlig unterschiedlichen Kontextualisierung des Wortes *πανδοχείου* den Bezug auf Lk 10,34–35. ablehnt. Die Bezüge, die er zu beiden Szenen entdeckt, sind deutlich zu schwach, um eine solch weitreichende Hypothese stützen zu können. Zudem stellt sich die Frage, warum dann der Text des „unbekannten Evangeliums“ nicht den geringsten Hinweis darauf bietet, dass die zwei lukanischen Samariter-Texte im Hintergrund stehen.

lierung seiner Erzählung von der Heilung des Aussätzigen schriftliche Exemplare eines oder mehrere der synoptischen Evangelien heranzog.

Die Frage nach dem Verhältnis des Textes zu den synoptischen Evangelien ist aber damit noch nicht vollständig beantwortet. Es fehlt hier leider der Raum, um auch die anderen Szenen des Textes in gleicher Weise zu behandeln – die Ergebnisse wären vergleichbar.⁴⁴

Interessant aber ist eine andere Beobachtung auf anderer Ebene: Das literarische Profil des Textes erinnert, soweit dies heute noch beurteilt werden kann, an die synoptischen Evangelien: Wie diese entfaltet der Text narrativ Ausschnitte des Lebens Jesu.⁴⁵ Dass dieser Text mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Passion Jesu kannte und diese womöglich gar erzählerisch vorbereitete, zeigt sich auf Fragment 1 recto, wo im Zusammenhang mit einem Versuch, Jesus festzunehmen, davon die Rede ist, dass die „Stunde seiner Auslieferung“ noch nicht gekommen sei.

Zwar ist nur an einer Stelle (Fragment 1 recto, zwischen versuchter Festnahme und Heilung des Aussätzigen) ein noch dazu recht abrupter Übergang zwischen zwei Szenen erhalten; andererseits zeigen sich zumindest Indizien dafür, dass der Text an einigen Stellen Verknüpfungen über konkrete Einzelszenen hinaus kennt.⁴⁶ So wird, wie bereits angedeutet, womöglich auf die Passion Jesu vorausverwiesen, wohl aber auch die „Herkunft Jesu“ mehrfach thematisiert – etwa im Bekenntnis derer, die auf Fragment 2 recto nach dem rechten Verhalten gegenüber der Obrigkeit fragen, und in der Aussage der Führenden des Volkes (Fragment 1 verso), dass Jesu Herkunft unbekannt sei.

Weiter zeigen sich zumindest an einigen Stellen Verbindungslinien, die den Text als mehr denn eine lose Abfolge von Perikopen erscheinen lassen.⁴⁷ Zu nennen sind mögliche motivische Verknüpfungen wie die Rede von der Anklage durch Mose und die (womöglich darauf folgende) versuchte Festnahme Jesu, oder die Verwendung des Wortes *χείλος* in den Szenen auf Fragment 2 recto und verso,⁴⁸ das Auftreten der Führenden des Volkes in verschiedenen Szenen

⁴⁴ Für eine vergleichbare Argumentation im Zusammenhang mit der Steuerfrage auf Fragment 2 recto vgl. Nicklas, „Unknown Gospel“.

⁴⁵ Anders urteilt Wright, „Apocryphal Gospels“, 220, der das UE alleine als „selection of Gospel passages for a particular readership without calling it a ‚gospel‘“ auffasst. Mayedas Gründe (id., *Leben-Jesu-Fragment*, 89), den Text nicht als „Evangelium“ anerkennen zu wollen, hängen mit seiner Definition von „Evangelium“ zusammen, die im Grunde nur die kanonischen Texte als solche akzeptieren kann.

⁴⁶ Erlemann, „Papyrus Egerton“, 27–28, spricht gar von der kompositorischen und thematischen Kohärenz des Textes.

⁴⁷ Vgl. auch *ibid.*, 28: „Egerton erzeugt ... den Eindruck eines formal und inhaltlich sorgfältig durchstrukturierten Werkes, nicht den einer wahllosen oder mosaikartigen Aneinanderreihung von Logien.“

⁴⁸ Wright, „Apocryphal Gospels“, 218–219, spricht von „catchword connections“, die z.T. auch über einzelne Perikopen hinausgingen. Auf ihn (219) geht auch die Idee der Verbindung der beiden Erwähnungen von *χείλος* zurück.

(Fragment 1 verso und recto) oder die mehrfach zu beobachtende Verwendung der Titel „Lehrer“ und „Herr“ für Jesus.

Insgesamt wird deutlich, dass das UE weder die Grundstruktur des Johannesevangeliums übernimmt, noch sich am Aufriss der Synoptiker zu orientieren scheint. Trotzdem aber zeigen sich deutliche Indizien dafür, dass hier ein Text kreiert wurde, der sich an einem Genre „Evangelium“ orientierte, ein Text, der sicherlich nicht in der gleichen dichten Weise wie das Johannesevangelium durchkomponiert war, sondern literarisch eher mit den Synoptikern zu vergleichen ist.⁴⁹ Vielleicht spricht zumindest diese letzte Beobachtung doch dafür, dass der Autor des UE zumindest eines der synoptischen Evangelien kannte, ohne dessen Text bei der Abfassung seines „Evangeliums“ vor sich zu haben (bzw. konkret heranzuziehen). Will man dies als „literarische Abhängigkeit“ bezeichnen, dann nur in dem oben beschriebenen sehr weiten Sinne.

2.2 Das unbekannte Evangelium – Zeugnis eines sich entwickelnden Vierevangelienkanons?

Die letzte mit unserem Thema zusammenhängende Frage lässt sich aufgrund der vorangegangenen Überlegungen nun recht kurz und bündig beantworten. Das UE sollte nicht als Zeugnis für einen angeblich bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts zumindest in Ägypten anerkannten „Kanon von vier Evangelien“ ausgewertet werden.⁵⁰ Dagegen sprechen die folgenden Beobachtungen:

2.2.1 Selbst wenn meiner These nicht gefolgt wird, dass sich eine konkrete Verwendung eines oder mehrerer der synoptischen Evangelien als bei der Niederlegung des Textes vorliegende literarische Vorlage des UE nicht nachweisen lässt, muss davon ausgegangen werden, dass das UE keineswegs als eine alleine auf den vier kanonisch gewordenen Evangelien basierende Evangelienharmonie anzusehen ist. Der Text verwendet (oder kreiert) vielmehr neben Traditionen und Texten, die ihre mehr oder weniger entfernten Parallelen auch in den kanonischen Evangelien finden, auch ganz eindeutig solche, die ansonsten unbekannt sind. Das klarste Beispiel hierfür ist die rätselhafte Szene auf Frag-

⁴⁹ So auch Pryor, „Papyrus Egerton 2“, 3–4. Ich würde aber nicht so weit gehen wie Dodd, „New Gospel“, 21, der besonders den literarischen Charakter des lukanischen Evangelientyps wiederzuerkennen glaubt.

⁵⁰ Anders Heckel, *Evangelium nach Markus*, 308, der das Verhältnis zu kanonischen Texten anders bestimmt als ich: „Noch bevor die Vierevangelienensammlung kanonische Geltung erringen konnte, war sie bereits durch ihre faktische Bedeutung eine Quelle von herausragendem Wert.“ – Für eine ähnliche Sicht der Entwicklung des Kanons vgl. auch L.W. Hurtado, „The New Testament in the Second Century: Text, Collections and Canon“, in J.W. Childers/D.C. Parker (ed.), *Transmission and Reception. New Testament Text-Critical and Exegetical Studies* (Texts and Studies 4; Piscataway: Gorgias Press, 2006), 3–27, hier 24–27. Dagegen vgl. die Beiträge bei G. Aragione/É. Junod/E. Norelli (ed.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (MoBi 54; Genève: Labor et Fides, 2005).

ment 2 *verso*, ein Text, der womöglich ursprünglich über ein Wunder Jesu am Fluss Jordan erzählt.⁵¹

2.2.2 Zumindest genauso wichtig aber erscheint die Beobachtung, wie denn das UE etwa mit dem Johannesevangelium umgeht: Dieses wird keineswegs als sakrosankter Text begriffen, in den nicht eingegriffen werden kann – der Umgang mit diesem Text ist vielmehr ein sehr freier: Entscheidend scheint nicht die Vorlage, sondern die – sicherlich durch andere Texte beeinflusste – eigene Konzeption. Sollte das UE – konkreter als hier angenommen – synoptische Texte als bei der Niederschrift vorliegende literarische Vorlagen verwenden, gilt auch hier das gleiche.

3. Fazit

Das Fazit kann knapp gehalten werden:

3.1 Das UE zitiert nicht nur aus dem Alten Testament, es setzt bei seinen Lesern auch wichtige theologische Gedanken aus dem Alten Testament – wie etwa das Königtum Gottes – voraus. Die Schriften Israels werden zudem als unhinterfragbare, eineindeutig interpretierbare Autorität angesehen, die auf Jesus hinweise (und wohl auch aus dieser Sicht zu lesen sei). Deswegen wird gefolgert, dass die Führenden des Volkes, die Jesus nicht anerkennen bzw. behaupten, seine Herkunft nicht zu kennen, die Schriften Israels nicht in ausreichender Form studiert hätten. Durch diese Leseweise werden dem Judentum im Grunde seine Heiligen Schriften entzogen und für das Christentum dienstbar gemacht.

3.2 Während mit größter Wahrscheinlichkeit davon auszugehen ist, dass der Autor des UE das Johannesevangelium in schriftlicher Form kannte, lässt sich dies im Hinblick auf die synoptischen Evangelien deutlich schwerer sicherstellen. Hier ist weniger der klassische literarkritische Vergleich ausschlaggebend als vielleicht die Beobachtung, dass das UE sich von seinem Genre her wohl eher an Evangelien synoptischen Typs anlehnt denn an andere Texte. Trotzdem ist der freie und eigenständige Umgang des UE mit dem johanneischen Text, die keineswegs zur sklavisch kopierten, strukturbildenden Vorlage wird, zu notieren. Es entsteht weder eine redaktionell überarbeitete Neuausgabe eines der kanonisch gewordenen Evangelien, noch eine Evangelienharmonie. Selbst wo man davon ausgehen wollte, dass das UE alle der vier kanonischen Evangelien gekannt hätte, sollte das UE deswegen und aufgrund der Aufnahme von Traditionen, die sich nicht im Neuen Testament finden, nicht als Zeuge für einen bereits im ersten Drittel bzw. der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstehenden (und mehr und mehr anerkannten) Vierevangelienkanon herangezogen

⁵¹ Zur Interpretation vgl. z.B. H.-J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung* (Stuttgart: KBW, 2002), 39.

The editors

Jean-Michel Roessli, Conjoint Ph.D. in Theology and Religious Studies, is Associate Professor of Historical Theology in the Department of Theological Studies at Concordia University, Montreal (Quebec, Canada).

Dr. theol. Tobias Nicklas is Professor of Exegesis and Hermeneutics of the New Testament at the University of Regensburg, Germany.

NOVUM TESTAMENTUM PATRISTICUM

VOLUME 26

The writings of the New Testament have shaped cultures up to the present in diverse ways. The *Novum Testamentum Patristicum* series provides ample documentation of ancient Christian receptions of the New Testament in late antiquity. This volume focuses on the various receptions of the canonical New Testament texts in ancient Christian apocryphal literature. While it has been assumed that the apocryphal writings were intended primarily to fill the gaps in the canonical New Testament texts in a somewhat fanciful manner, the articles in this volume reveal a rich and extensive variety of rewritings, rereadings, and receptions of New Testament texts, motifs and ideas.

Contributors are A. J. Batten, G. B. Bazzana, F. Bovon (†), T. Burke, A. D'Anna, A. Desreumaux, P. W. Dunn, A. Gagné, A. Gregory, G. Gobillot, Th. R. Karmann, A. Van den Kerchove, L. R. Lanzillotta, T. Nicklas, F. G. Nuvolone, J.-N. Pérès, and Ch. Touati.

ISBN: 978-3-525-54016-9



www.v-r.de

9 783525 540169