

TOBIAS NICKLAS

# Studien zum Pettrusevangelium

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament*

---

**Mohr Siebeck**

# Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Tobias Nicklas (Regensburg) · Janet Spittler (Charlottesville, VA)  
J. Ross Wagner (Durham, NC)

453





Tobias Nicklas

# Studien zum Petrus-evangelium

Mohr Siebeck

TOBIAS NICKLAS, geboren 1967; 2000 Dr. theol.; 2005–2007 Professor für Neues Testament an der Radboud Universität Nijmegen, Niederlande; seit 2007 Professor für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Universität Regensburg; Research Associate an der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika; seit 2018 Leiter des Centre for Advanced Studies „Beyond Canon“ an der Universität Regensburg; seit 2019 Adjunct Ordinary Professor an der Catholic University of America, Washington, D.C., USA.  
orcid.org/0000-0002-1021-6994

ISBN 978-3-16-154061-5 / eISBN 978-3-16-159663-6

DOI 10.1628/978-3-16-159663-6

ISSN 0512-1604 / eISSN 2568-7476

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion Pro gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

## Vorwort

Ich danke von Herzen allen, die diesen Band möglich gemacht haben: Prof. Dr. Jörg Frey, der mich nicht nur einmal dazu aufgefordert hat, diese Beiträge zusammenzustellen, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck, vor allem Elena Müller, Tobias Stähler und Ilse König für die Betreuung, sowie Charlotte von Schelling für die redaktionelle Bearbeitung des Texts, die auch durch die Freiräume im Kontext der DFG geförderten Kollegforschungsgruppe „Beyond Canon“ an der Universität Regensburg (FOR 2770) ermöglicht wurde. Den entscheidenden Impuls zur Arbeit mit dem *Petrusevangelium* – und damit mit christlichen Apokryphen – hat Dr. Thomas J. Kraus gegeben. Ihm, meinem langjährigen Freund, widme ich dieses Buch.

Regensburg im Juli 2020

Tobias Nicklas



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
Einleitung .....	1
Das apokryphe <i>Petrusevangelium</i> . Stand und Perspektiven der Forschung	6
Zwei petrinische Apokryphen im Akhmîm-Codex oder eines? Kritische Anmerkungen und Gedanken .....	32
Ein „neutestamentliches Apokryphon“? Zum umstrittenen Kanonbezug des sogenannten „ <i>Petrusevangeliums</i> “ .....	51
Das <i>Petrusevangelium</i> im Rahmen antiker Jesustraditionen .....	63
Rezeption und Entwicklung johanneischer Motive im <i>Petrusevangelium</i> ..	90
Apokryphe Passionstraditionen im Vergleich. <i>Petrusevangelium</i> und <i>Sibyllinische Orakel (Buch 8)</i> .....	107
Second-Century Gospels as “Re-Enactments” of Earlier Writings. Examples from the <i>Gospel of Peter</i> .....	125
The <i>Gospel of Peter</i> Between the Synoptics, Second-Century, and Late-Antique “Apostolic Memoirs” .....	140
Resurrection in the Gospels of Matthew and <i>Peter</i> . Some Developments .....	163
Angels in Early Christian Narratives on the Resurrection of Jesus. Canonical and Apocryphal Texts .....	177
Die Leiblichkeit der Gepeinigten. Das <i>Evangelium nach Petrus</i> und frühchristliche Märtyrerakten .....	193
Erzähler und Charakter zugleich. Zur literarischen Funktion des „Petrus“ in dem nach ihm benannten Evangelienfragment .....	216

Die „Juden“ im Petrusevangelium (P.Cair. 10759). Ein Testfall .....	224
Anti-Jewish Polemics? The Gospel of Peter Revisited .....	241
Bibliographie .....	261
Liste der Erstveröffentlichungen .....	281
Stellenregister .....	283
Autorenregister .....	292
Sachregister .....	294

## Einleitung

Mit den Beiträgen des vorliegenden Bandes dokumentiere ich 20 Jahre meiner Beschäftigung mit dem apokryphen *Petrusevangelium* (*EvPetr*). Der Impuls zur Arbeit an dieser Schrift, die in den vergangenen Jahren in zunehmendem Maße ins Licht der Forschung rückte, ging von meinem Freund und Kollegen Dr. Thomas J. Kraus aus, der etwa zu dieser Zeit die Idee hatte, mit mir gemeinsam die antiken Zeugnisse des *Petrusevangeliums* in einer kritischen Edition neu herauszugeben. Prof. Dr. Christoph Markschies, damals noch an der Universität Heidelberg, nahm unser Anliegen ohne großes Zögern auf und eröffnete uns die Möglichkeit, den Text (zusammen mit den griechischen Fragmenten der *Petrusapokalypse*) in der Reihe *Griechische christliche Schriftsteller* herauszugeben.<sup>1</sup> Die Arbeit an der Edition stellte sich sehr schnell als schwieriger heraus, als wir erwartet hatten. Immerhin galt der Akhmîm-Codex, der entscheidende Zeuge für das *Petrusevangelium*, eine Zeit lang als verschollen. Über Umwege und Zufälle jedoch gelang es uns immerhin, an moderne Qualitätsfotografien zu kommen, die zwar nicht die Arbeit am Original ersetzen können, jedoch an mancher Stelle Entscheidungen über den vorliegenden Text deutlich vereinfachten.<sup>2</sup> Die paläographischen Beschreibungen der jeweiligen Manuskripte – auch der Oxyrhynchos-Papyri oder des Fayûm-Evangeliums – gehen weitgehend auf Thomas Kraus zurück; mein Arbeitsschwerpunkt bestand in der Dokumentation der altkirchlichen Literatur. Gemeinsam diskutierten wir philologische Fragen und nahmen die Transkriptionen vor. Mit der Edition entstand auch sehr schnell die Idee einer Kommentierung des Textes. Um diese vorzubereiten und dabei gleichzeitig die Erforschung des *Petrusevangeliums* auf eine breitere Basis zu stellen, bereiteten wir – erneut gemeinsam – einen Band vor, in dem wir verschiedene Aspekte von Textüberlieferung, Sprache und literarischer wie historischer Einordnung des *Petrusevangeliums* diskutierten. Obwohl dieser bereits im Jahr 2007

---

<sup>1</sup> Der Band erschien als T.J. KRAUS – T. NICKLAS (Hg.), *Das Petrusvangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS. NF II; Neutestamentliche Apokryphen I; Berlin – New York 2004). Wir sind Christoph Markschies für das Vertrauen, das er uns damals, als noch ganz unbekanntes Nachwuchswissenschaftlern, entgegenbrachte, noch immer zu Dank verpflichtet.

<sup>2</sup> Einen etwas ausführlicheren Einblick in die Entstehung der Edition bietet der Beitrag T. J. KRAUS in Zusammenarbeit mit T. NICKLAS, Entstehungsprozeß einer kritischen Edition frühchristlicher Apokryphen: Das Beispiel „Petrusevangelium“, in: B. Palme (Hg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses, Wien 22.-28. Juli 2001* (Papyrologica Vindobonensia 1; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007) 365–368.

erschien,<sup>3</sup> bin ich erst jetzt so weit, hoffentlich kurz nach Erscheinen der gesammelten Aufsätze meine Kommentierung des *Petrusevangeliums* vorzulegen. Dies hat – neben dem üblichen Faktor „Zeit“ – mehrere Gründe. Zunächst einmal stellt sich die Frage, ob nach der monumentalen Kommentierung des Textes durch Paul Foster eine solche noch einmal nötig ist.<sup>4</sup> Immerhin ist das Akhmîm-Fragment des *Petrusevangeliums* kein allzu langer Text. Inzwischen scheinen mir jedoch einige Faktoren dafür zu sprechen, dass – ohne deswegen die Arbeit Fosters in irgendeiner Weise zu schmälern – daneben durchaus der Raum für eine weitere Kommentierung mit deutlich anderen Schwerpunkten besteht. Ich hoffe sehr, dass auch der vorliegende Band helfen wird, diese Schwerpunkte besser nachzuvollziehen.

(1) Ähnlich wie Paul Foster bin ich eher skeptisch, was den Wert der kleinen Papyrusfragmente angeht, deren Zugehörigkeit zum *Petrusevangelium* in den vergangenen Jahren kontrovers und in zum Teil großer Schärfe diskutiert wurde. Ich halte allerdings an der Idee fest, dass P.Oxy. xli 2949 den Auszug eines frühen Textes bietet, der dem Fragment des *Petrusevangeliums*, wie es sich im Akhmîm-Codex findet, zumindest nahe verwandt ist. Damit ist das hohe Alter des *Petrusevangeliums* weitgehend gesichert.

(2) Gleichzeitig habe ich versucht, das zweite petrinische Apokryphon des Akhmîm-Codex näher an das *Petrusevangelium* heranzurücken. Natürlich handelt es sich dabei um einen Text, der in die breitere Überlieferung der griechisch/äthiopischen *Petrusapokalypse* gehört. Ich halte es aber aufgrund einiger doch auffällender Gemeinsamkeiten für wahrscheinlich, dass die Zusammenstellung der beiden Fragmente im Akhmîm-Codex sich nicht einfach dem Zufall verdankt. Zumindest auf dieser späten Ebene wollten die beiden Texte in Bezug zueinander gesetzt sein; vielleicht aber galt das schon vorher. Die Möglichkeit, dass beide Texte bereits schon früher zusammengehörten, ja vielleicht Teile eines größeren Petrusapokryphons bildeten, das wir dann *Petrusevangelium* nennen mögen, sollte wenigstens nicht zu früh ausgeschlossen werden.<sup>5</sup> Um nicht missverstanden zu werden: Der im Akhmîm-Codex überlieferte Text, der üblicherweise als *Petrusapokalypse* bezeichnet wird, unterscheidet sich vom

<sup>3</sup> T. J. KRAUS – T. NICKLAS (Hg.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158; Berlin – New York: de Gruyter, 2007).

<sup>4</sup> P. FOSTER, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary* (TENT 4; Leiden – Boston: Brill, 2010). Weniger bekannt ist, dass auch M. G. Mara nach ihrer kommentierten Edition des Jahres 1973 noch einmal einen Kommentar vorgelegt hat: M. G. MARA, *Il Vangelo di Pietro. Introduzione, Versione, Commento* (Scritti delle origini cristiane 30; Bologna: Dehoniane, 2002).

<sup>5</sup> Der im Akhmîm-Codex zu findende „*Petrusapokalypsen*“-Abschnitt könnte z. B. Teil einer in Visionen mündenden eschatologischen Rede dieses „Evangeliums“ sein. Und dass das *Petrusevangelium* ursprünglich kaum in der Mitte einer Szene begann und noch weniger mitten im Satz endete, wie das ja für das üblicherweise dem *Petrusevangelium* zugeschriebene Fragment gilt, dürfte klar sein.

äthiopischen Volltext der *Petrusapokalypse* (bis in die Gesamtstruktur!) so sehr,<sup>6</sup> dass wir nicht ausschließen sollten, dass wir es hier mit einem Text zu tun haben, der redaktionell bearbeitet wurde, um der üblicherweise als *Petrusevangelium* bezeichneten Schrift besser zu entsprechen. Dies zeigt sich nicht nur an kleinen Details, sondern bereits an der Tatsache, dass die Israel-freundlichen Passagen, die wir etwa in Kapitel 2 der äthiopischen *Petrusapokalypse* finden, in der Apokalypse aus Akhmîm vollkommen fehlen. Das passt natürlich auch zu wichtigen Aspekten des Texts, der allgemein als *Petrusevangelium* bezeichnet wird. Wann und zu welchem Zweck diese Bearbeitung erfolgte – vielleicht schon im zweiten Jahrhundert oder erst zur Entstehung des Akhmîm-Codex im sechsten oder siebten Jahrhundert –, ist eine spannende Frage, die wir kaum sicher beantworten können, die wir aber deswegen nicht einfach ausblenden sollten.

(3) Damit aber entsteht zugleich die Spannung, vor die ich mich als Ausleger des *Petrusevangeliums* in zunehmendem Maße gestellt sehe. Zunächst versuche ich die Schrift – und hier gehe ich weiterhin zunächst von der üblicherweise als *Petrusevangelium* anerkannten fragmentarischen Passions- und Ostererzählung aus, die wir im Akhmîm-Codex finden – konsequent als Text des zweiten Jahrhunderts zu deuten. Eine Frühdatierung ins erste Jahrhundert halte ich für ausgeschlossen. Dies liegt nicht nur daran, dass ich es für wahrscheinlich halte, dass das *Petrusevangelium* die Schriften, die wir heute als Teil des Neuen Testaments kennen, vorauszusetzen und in einer recht freien Neuinszenierung zu bearbeiten scheint. Immerhin lassen sich viele literarkritische Beobachtungen ja umdrehen und könnten literarische Abhängigkeiten durchaus auch in die Gegenrichtung gehen. Überzeugend scheint mir – in Kombination mit den literarischen Vergleichen – stattdessen einerseits die Beobachtung, dass manche im *Petrusevangelium* erkennbaren Motive der Jesuserzählung zwar alttestamentliche Wurzeln verraten, sich aber bereits von diesen entfernt zu haben scheinen. Andererseits passt der Kunstgriff, die Passions- und Ostererzählung, wenn auch keineswegs konsequent durchgeführt, durch Petrus selbst erzählen zu lassen, kaum in die Frühphase der Evangelienentwicklung. Ein solcher Text kann dann selbst zu einem Zeugnis der Kanonentwicklung werden:<sup>7</sup> Er scheint vorauszusetzen, dass die vier Evangelien des Kanons existieren und dass ihren Jesusdarstellungen bereits eine gewisse Autorität zukommt, ja dass diese bereits entscheidend Plot und Rahmen einer erinnerten Jesuserzählung prägen. Gleichzeitig ist es weiterhin möglich, neben diese Evangelien eine weitere Jesuserzählung – dann unter der

---

<sup>6</sup> Ausgaben wie die von C. D. G. MÜLLER, Offenbarung des Petrus, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 562–578, verschleiern dies dadurch, dass sie in ihrer synoptischen Zusammenschau von griechischem und äthiopischem Text die je entsprechenden Passagen des griechischen Texts anhand des äthiopischen Texts umordnen. Dadurch entsteht natürlich ein verzerrter Eindruck von der Struktur des griechischen Texts.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu auch die Gedanken in T. NICKLAS, Christian Apocrypha and the Development of the Christian Canon, in: *Early Christianity* 5 (2014) 220–240.

Autorität des Petrus – zu setzen. Auch dies scheint mir gut ins zweite Jahrhundert zu passen. Diese Schrift des zweiten Jahrhunderts, die sich in ihrer Zuordnung zu den Evangelien des Neuen Testaments auch sehr gut literarischen Entwicklungen und Diskursen dieser Zeit zuordnen lässt, ist uns jedoch in ihrer Substanz nur in einem späten Fragment aus dem bereits genannten Akhmîm-Codex des sechsten oder siebten Jahrhunderts erhalten. Wenn man bedenkt, dass die Grabanlage, in der man sie entdeckte, zunächst auf das 8.–12. Jahrhundert datiert wurde,<sup>8</sup> ist es durchaus möglich, dass der Codex bereits mehr als hundert Jahre alt war, als man ihn als Grabbeigabe verwendete.<sup>9</sup> Das *heute vorhandene Petrus-evangelium* dürfte also auch in dieser späten Zeit eine (wenn auch sicherlich begrenzte) Rolle gespielt haben. Lässt es sich auch im Kontext von Entwicklungen und Diskursen dieser Zeit (neu) verstehen? Die erst vor wenigen Jahren vor allem mit der Dissertation von Alin Suciú einem breiteren, auch neutestamentlich interessierten Publikum eröffnete Entdeckung einer Reihe koptischer, evangelien-ähnlicher Schriften, die heute als „*Apostolic Memoirs*“ bezeichnet werden, könnte Licht auf diese Frage werfen.<sup>10</sup> Einerseits unterscheiden sich diese Texte durch ihre Sprache, ihre klaren Interessen an liturgiegeschichtlichen Entwicklungen in einer nachchalzedonischen miaphysitischen Kirche Ägyptens sowie in ihrer Verarbeitung neutestamentlicher Schriften deutlich von dem, was wir im *Petrusevangelium* finden. Wie das *Petrusevangelium* jedoch geben sie sich in Teilen als von Augenzeugen der Geschehnisse – Aposteln und Apostelschülern – erzählt, und wie das *Petrusevangelium* entwickeln sie ein besonderes Interesse an der Schuld von Juden am Tode Jesu. Dies ist im spätantiken Ägypten, wo wir noch Jahrhunderte nach den Zerstörungen des Diaspora-Krieges von 115–117 n. Chr. nur karge Zeugnisse jüdischen Lebens besitzen, umso bemerkenswerter. Mit diesen Überlegungen lässt sich ein neuer Anfang der Auslegung des *Petrusevangeliums* machen: Dieses scheint, im zweiten Jahrhundert entstanden und dann fast vergessen, sehr wohl auch im sechsten/siebten Jahrhundert (wenigstens für eine Person oder einen kleinen Kreis) noch bzw. wieder so interessant geworden zu sein, dass der Aufwand für eine neue Kopie (wenigstens eines Fragments) wieder lohnte. Zumindest in meinen neuesten Texten versuche ich diesem Gedanken Rechnung zu tragen.

Ich habe bewusst in die ursprünglichen Texte nur in minimaler Weise eingegriffen und dabei auch keine Literatur nachgetragen. Stattdessen münden die Beiträge jeweils in einen kleinen Ausblick, in dem ich zusammenfasse, inwiefern

---

<sup>8</sup> Zu den Umständen des Fundes des Akhmîm-Codex vgl. KRAUS – NICKLAS, *Petrusevangelium und Petrusapokalypse*, 25–27.

<sup>9</sup> Dies muss jedoch Vermutung bleiben.

<sup>10</sup> A. SUCIU, *The Berlin-Strasbourg Apocryphon. A Coptic Apostolic Memoir* (WUNT 370; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), mit umfangreicher weiterführender Literatur. Vgl. aber auch R. VAN DEN BROEK, *Pseudo-Cyril of Jerusalem On the Life and the Passion of Christ. A Coptic Apocryphon* (VigChr.Supp 118; Leiden – Boston: Brill, 2013).

sich meine Sicht auf den Text seitdem entwickelt und eventuell präzisiert hat, welche Aspekte der Diskussion sich veränderten und wo ich Impulse zur weiteren Forschung sehe. Im Rückblick zeigt sich auch, dass einige meiner Beiträge regelmäßig, z. T. auch kontrovers, diskutiert wurden, während andere kaum Beachtung fanden. Gleichzeitig lässt sich hoffentlich auch eine Entwicklung nicht nur meines Denkens, sondern der Diskussion um das *Petrusevangelium* (wie um apokryphe Evangelien überhaupt) nachvollziehen.

## Das apokryphe *Petrusevangelium* Stand und Perspektiven der Forschung

Nahezu vierzig Jahre sind vergangen, seit Maria Grazia Mara mit ihrer kommentierten Neuedition des *Petrusevangeliums* in den *Sources Chrétiennes* eine Phase weitgehender Stille um das apokryphe *EvPetr* beendete.<sup>1</sup> Doch weder Maras wichtiger Kommentar, der sich in vielerlei Hinsicht an Grundlinien orientiert, die bereits durch Léon Vaganay (1929/1930) bestimmt waren,<sup>2</sup> noch Jürgen Denkers Dissertation aus dem Jahr 1975 waren in der Lage, eine wirkliche neue Phase der Erforschung des *EvPetr* einzuleiten.<sup>3</sup> Einen entscheidenden Einschnitt markierten dagegen die provozierenden Thesen von John Dominic Crossan (1985 und 1988), der das Problem des literarischen Verhältnisses zwischen *EvPetr* und kanonischen Evangelien mit einer Mischung aus quellen- und redaktionskritischen Überlegungen zu lösen suchte und dabei ein dem *EvPetr* vorausliegendes, angebliches *Cross Gospel* rekonstruierte.<sup>4</sup> Da in etwa parallel auch Helmut Koester weitgehende Überlegungen gar zur Unabhängigkeit des *EvPetr* (und anderer apokrypher Texte) von allen kanonischen Evangelien veröffentlichte,<sup>5</sup> fühlte sich sehr schnell eine Reihe von gewichtigen Autoren wie etwa

---

<sup>1</sup> Vgl. M. G. MARA, *Évangile de Pierre* (SC 201; Paris: Cerf, 1973); wenig beachtet zumindest außerhalb Italiens blieb der kleine spätere Kommentar M. G. MARA, *Il Vangelo di Pietro. Introduzione, Versione, Commento* (Scritti delle origini cristiane 30; Bologna: Dehoniane, 2002), der zwar in weiten Teilen die alten Meinungen wiedergibt, jedoch zumindest an einigen Stellen neues Material bietet. – Zum mangelnden Interesse der Forschung am *Petrusevangelium* in den Jahren von etwa 1930–1973 vgl. auch den Überblick bei P. FOSTER, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary* (TENT 4; Leiden – Boston: Brill, 2010) 31–33.

<sup>2</sup> L. VAGANAY, *L' vangile de Pierre* ( tB; Paris: Gallimard, 1929 [ 1930]). Zitiert wird im Folgenden nach der zweiten Auflage.

<sup>3</sup> J. DENKER, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums: Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus* (EHST XXIII 36; Bern – Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1975).

<sup>4</sup> Zunächst noch relativ knapp J. D. CROSSAN, *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of the Canon* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 1985; Ndr. Sonoma 1992) 85–127, sowie ausführlicher ders., *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper, 1988). CROSSAN hat seine Thesen trotz weitgehender Kritik im Jahr 2007 noch einmal verteidigt: Vgl. J. D. CROSSAN, *The Gospel of Peter and the Canonical Gospels*, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158; Berlin – New York: de Gruyter, 2007) 117–134.

<sup>5</sup> Vgl. zunächst den provozierenden Beitrag H. K STER, *Apocryphal and Canonical Gospels*, in: *HTR* 73 (1980) 105–130, sowie die entsprechenden Passagen in ders. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity, 1990) 216–240.

Raymond E. Brown oder Frans Neirynck zu Antworten herausgefordert.<sup>6</sup> Das *EvPetr* wurde wieder zu einem interessanten, kontrovers diskutierten Text.

Seither sind weitere zwanzig Jahre vergangen und es mag an der Zeit sein, erneut die Frage zu stellen, was sich derzeit tut bzw. getan hat, vor allem aber, welche neuen Perspektiven der Erforschung des Textes sich für die kommenden Jahre ergeben.

## 1. Textgrundlage – Textüberlieferung

Wie viel Wert in den vergangenen Jahren auf die Rekonstruktion der Textgrundlage gelegt wird, zeigen nicht nur die Editionen von Dieter Lührmann oder Thomas J. Kraus und mir sowie der neue umfangreiche Kommentar von Paul Foster, der sich auch als *Critical Edition* versteht,<sup>7</sup> sondern auch die (z. T. erbitterten) Auseinandersetzungen um die Zuordnung einzelner Fragmente, wie sie zwischen Dieter Lührmann, Thomas J. Kraus und Paul Foster geführt wurden.<sup>8</sup> Hinzu kommt seit einiger Zeit Matti Myllykoski, der eine originelle Rekonstruktion des Verso von P.Oxy. lxi 4009 vorgelegt hat und damit dem *EvPetr* eine neue Perikope hinzuzugewinnen sucht.<sup>9</sup>

Worin bestehen die Fortschritte, die hier in den vergangenen Jahren erbracht wurden, wo sind noch Desiderate erkennbar?

<sup>6</sup> Vgl. z. B. R. E. BROWN, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*, in: *NTS* 33 (1987) 321–343, sowie ders., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave, A Commentary on the Passion Narratives I*, (ABRL; New York u. a.: Doubleday, 1994) 2:1317–1349; F. NEIRYNCK, *The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark*, in: J.-M. Sevrin (Hg.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (BETL 86; Leuven: Peeters, 1989) 123–175.

<sup>7</sup> Vgl. D. LÜHRMANN, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt 59; Marburg: Elwert, 2000); T. J. KRAUS – T. NICKLAS (Hg.), *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS.NF II; Neutestamentliche Apokryphen I; Berlin – New York: de Gruyter, 2004); P. FOSTER, *Gospel of Peter*.

<sup>8</sup> Vgl. v. a. die Debatte zwischen Foster und Lührmann: P. FOSTER, *Are there any Early Fragments of the So-called Gospel of Peter*, in: *NTS* 52 (2006) 1–28; D. LÜHRMANN, *Kann es wirklich keine frühe Handschrift des Petrus-evangeliums geben? Corrigenda zu einem Aufsatz von Paul Foster*, in: *NovT* 48 (2006) 379–383; und schließlich P. FOSTER, *The Disputed Early Fragments of the So-called Gospel of Peter – Once Again*, in: *NovT* 49 (2007) 402–406. – Zwischen Lührmann und Kraus wiederum entzündete sich eine Debatte um das nicht eigentlich als Textzeuge des *EvPetr* zu bezeichnende Ostrakon *van Haelst* 741: Vgl. hierzu D. LÜHRMANN, *Petrus als Evangelist – ein bemerkenswertes Ostrakon*, in: *NovT* 43 (2001) 348–367, sowie T. J. KRAUS, *Petrus und das Ostrakon van Haelst* 741, in: *ZAC* 7 (2003) 203–211.

Zur Diskussion um die Fragmente P.Oxy. xli 4009 und das „Fayum-Evangelium“ vgl. z. B. D. LÜHRMANN, *Die Überlieferung des apokryph gewordenen Petrus-evangeliums*, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Evangelium nach Petrus*, 31–52.

<sup>9</sup> M. MYLLYKOSKI, *The Sinful Woman in the Gospel of Peter: Reconstructing the Other Side of P.Oxy. 4009*, in: *NTS* 55 (2009) 104–115.

1. Auch wenn der Akhmîm-Codex als wichtigster Zeuge des *EvPetr* über Jahre hin nicht greifbar schien, haben die erstmals im Jahr 2004 in der von mir zusammen mit Thomas J. Kraus verantworteten Ausgabe veröffentlichten, aus neuester Zeit stammenden Fotografien es ermöglicht, die Textedition auf eine neue Grundlage zu stellen. Eine Reihe von bisher schwer zu entziffernden Passagen ist nun klar lesbar; die eine oder andere Lücke ist nun eindeutig gefüllt. Allerdings stellt die Arbeit mit Fotografien ohne Zugang zum Original jegliche paläographische bzw. papyrologische Untersuchung des Textes vor recht enge Grenzen. Trotzdem zeigt sich auch hier der eine oder andere Fortschritt. Während in älteren Einleitungen zum *EvPetr* noch regelmäßig zu lesen ist, dass der Akhmîm-Codex auf das achte oder neunte Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu datieren ist,<sup>10</sup> setzt sich in den vergangenen Jahren aufgrund (teilweise) unabhängiger Untersuchungen von Giancarlo Cavallo und Herwig Maehler, Pieter van Minnen wie auch Thomas J. Kraus eine Einordnung in das sechste, vielleicht das siebte Jahrhundert unserer Zeitrechnung durch.<sup>11</sup> Dass die Zusammenstellung der im Akhmîm-Codex erhaltenen Texte, d.h. die als *EvPetr* bezeichnete Erzählung von Passion und Auferstehung Jesu (Akhm. 1), die als überarbeitete Fassung der griechischen Petrusapokalypse erkennbare zweite Schrift (Akhm. 2), auf die wir gleich noch einmal zu sprechen kommen, wie auch die Passagen des griechischen I Henoch sowie Fragmente aus dem Martyrium des Julian Anazarbus, auch in dieser etwas früheren Periode den Akhmîm-Codex zu einem außergewöhnlichen Zeugnis eines ägyptischen, griechisch-sprechenden Christentums mit großem Interesse an heute „apokryph gewordenen“ Texten macht, bleibt außer Frage.

2. Da wir nicht mit letzter Sicherheit davon ausgehen können, dass der im Akhmîm-Codex gefundene Text tatsächlich mit der Version des *EvPetr* übereinstimmt, die einst – an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert – dem Serapion von Antiochien vorlag, dessen durch das *EvPetr* erzeugte Probleme mit der Gemeinde von Rhossus uns Eusebius von Caesarea (*h.e.* 6,12,1–6) überliefert, kommt P.Oxy. xli 2949 eine Schlüsselrolle für die Datierung des uns vorliegenden Textes zu. Tatsächlich bietet uns dieses wohl ins späte zweite oder frühe dritte Jahrhundert einzuordnende Fragment den noch immer wahrscheinlichsten handschriftlichen Beleg dafür, dass die im Akhmîm-Codex erhaltene,

<sup>10</sup> So noch C. MAURER – W. SCHNEEMELCHER, *Petrusevangelium*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 180–188, hier 181.

<sup>11</sup> Vgl. G. CAVALLO – H. MAEHLER, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period, A.D. 300–800* (BICS.S 47, London: Institute of Classical Studies, 1987), no. 41 (spätes 6. Jh.). Diese Einordnung ist übernommen bei P. VAN MINNEN, *The Greek Apocalypse of Peter*, in: J.N. Bremmer – I. Czachesz (Hg.), *The Apocalypse of Peter* (Studies on Early Christian Apocrypha 7; Leuven: Peeters, 2003) 15–39. Noch etwas vorsichtiger: T. J. KRAUS – T. NICKLAS (Hg.), *Petrusevangelium*, 29 (6./7. Jh.), während P. FOSTER, *Gospel of Peter*, 56 die gesamte Spanne vom 6.–9. Jh. für möglich hält.

üblicherweise als *EvPetr* bezeichnete apokryphe Passionserzählung tatsächlich als „alt“ einzustufen ist. Doch auch hier bewegen wir uns auf recht dünnem Eis.

Tatsächlich konzentriert sich die Diskussion auf Fragment 1 des P.Oxy. xli 2949, wo sich z. T. kaum mehr lesbare Reste von 13 Zeilen Text finden lassen. Der Schlüssel für die Identifikation des erhaltenen Fragments mit dem *EvPetr* (oder wenigstens einer damit eng verwandten Tradition) liegt sicherlich in der Identifikation des Syntagmas φίλος Πειλάτου (in Z. 5), das in der erhaltenen griechischen Literatur der Antike ansonsten nur in V. 3 des *EvPetr* begegnet. Die Rekonstruktionen genau dieser Stelle allerdings sind in den vergangenen Jahren zunehmend zurückhaltender geworden.

Während Thomas J. Kraus und ich im Anschluss an Lührmann zwar das Wort φίλος sicher lesen und alle folgenden Buchstaben bis auf das letzte o als unsicher markiert haben, uns aber doch für die Lesart „Freund des Pilatus“ entscheiden,<sup>12</sup> bietet Paul Foster in Z. 5 nur noch das Wort φίλος sowie den Buchstaben o und erklärt alle anderen Zeichen als unlesbar – er schreibt:

„The most important change is the absence of the name Pilate from line 5, although given its occurrence in line 7 it is not unreasonable to assume from the partial remains of other pen strokes that it may have been present here also. While there may be traces of a lambda, the rest of the letters are totally abraded, although the vestiges of a P may perhaps be made out.“<sup>13</sup>

Ob man nun der vorsichtigen Lesung Fosters folgen will oder etwas optimistischer sein möchte, auch die übrigen erhaltenen Worte stimmen nicht vollkommen mit *EvPetr* 3–5 überein: So ist kaum davon auszugehen, dass P.Oxy. xli 2949 – übrigens *nicht* Fragment eines Codex – Teil eines einst umfangreichen Manuskripts war, das das gesamte *EvPetr* in der uns aus Akhmîm erhaltenen Form überlieferte. Damit bleiben verschiedene Möglichkeiten: P.Oxy. xli 2949 enthielt eine Überarbeitung oder Zusammenfassung von Lk 23,7–12,<sup>14</sup> (Ausschnitte) eine(r) Quelle des *EvPetr* oder eine dem *EvPetr* aus Akhmîm verwandte Fassung des Textes (bzw. Teile davon).<sup>15</sup> Letzte Sicherheit ist heute nicht mehr zu gewinnen; gleichzeitig ist ein Anker der Datierung unseres Textes deutlich gelockert.

3. Das Problem wird auch dadurch erschwert, dass aus der altkirchlichen Literatur keine expliziten Zitate des *EvPetr* erhalten sind; auch bei einigen Autoren, bei denen man noch vor einigen Jahren eine Kenntnis des *EvPetr* (in der uns vorliegenden Form) vermutet hat, ist man deutlich zurückhaltender

<sup>12</sup> T. J. KRAUS – T. NICKLAS (Hg.), *Petrusevangelium*, 56–57; D. LÜHRMANN, POx 2949: *EvPt* 3–5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts, in: *ZNW* 72 (1981) 216–226, hier 218.

<sup>13</sup> P. FOSTER, *Gospel of Peter*, 64–65. – Auch Z. 10–13 bereiten Probleme. Ich meine aber, es geht etwas zu weit, wenn P. FOSTER, *Gospel of Peter*, 65 meint, dass die Reste „virtually no similarities“ zum erhaltenen *EvPetr* aufweisen.

<sup>14</sup> P. FOSTER, *Gospel of Peter*, 65.

<sup>15</sup> Vgl. T. J. KRAUS – T. NICKLAS (Hg.), *Petrusevangelium*, 58.

geworden. So wird trotz einiger mehr oder weniger vager Anhaltspunkte kaum mehr davon ausgegangen, dass Justin das *EvPetr* kannte,<sup>16</sup> und auch die These von Othmar Perler, Melito von Sardes habe das *EvPetr* in seiner Homilie „Peri Pascha“ verarbeitet, ist inzwischen von Thomas Karmann einer detaillierten Kritik unterzogen worden.<sup>17</sup> So bleibt im Grunde an Zeugnissen des zweiten Jahrhunderts alleine Serapion von Antiochien – die Frage allerdings, ob Serapion einen Text gekannt haben mag, der mehr oder weniger genau dem, was wir als *EvPetr* verstehen, entspricht, muss ungeklärt bleiben, weil einerseits er kein einziges Zitat bietet,<sup>18</sup> andererseits sich das Fragment aus Akhmîm nicht selbst als Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον bezeichnet.

4. Die Tatsache, dass damit die historische Verortung des in Akhmîm entdeckten *EvPetr* immer mehr in der Luft zu hängen beginnt, hat der Suche und Zuweisung neuer Fragmente sicherlich – neben dem Interesse, Neues über den ja nur fragmentarisch erhaltenen Text zu erfahren – besonderen Zündstoff verliehen.

Während der Vorschlag von D. F. Wright, das „unbekannte Evangelium“ auf P. Egerton 2 könne als Fragment des *EvPetr* angesehen werden, kaum Widerhall fand,<sup>19</sup> entzündete sich eine z. T. hitzig geführte Diskussion um zwei kleine, dabei allerdings sehr früh zu datierende Fragmente. Während die Auseinandersetzung um P. Vindob. G. 2325, besser bekannt als *Fayûm-Fragment* oder *Fayûm-Evan-*

<sup>16</sup> Als entscheidend wurde meist Justin, *dial.* 106,3 angesehen, wo Justin von ἀπομνήμονεύματα αὐτοῦ spricht und sich das Pronomen αὐτοῦ am besten auf Petrus beziehen lässt. Vor allem P. PILHOFER, Justin und das Petrus-evangelium, in: *ZNW* 81 (1990) 60–78, hat aufgrund dessen und einiger weiterer Parallelen vermutet, Justin habe das *EvPetr* gekannt. Kritisch hierzu allerdings schon C.-J. THORNTON, Justin und das Markusevangelium, in: *ZNW* 84 (1993) 93–110. Für eine ausgewogene Darstellung, die die erkennbaren Parallelen aufarbeitet, aber nicht sofort als Zeichen literarischer Abhängigkeit interpretiert, vgl. K. GRESCHAT, Justins ‚Denkwürdigkeiten der Apostel‘ und das Petrus-evangelium, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158; Berlin – New York: de Gruyter, 2007) 197–214.

<sup>17</sup> T. KARMANN, Die Paschahomilie des Melito von Sardes und das Petrus-evangelium, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Evangelium nach Petrus*, 215–235, in Auseinandersetzung mit O. PERLER, L’Évangile de Pierre et Mélyton de Sardes, in: *RB* 71 (1964) 584–590 (Ndr. in: ders., *Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag* [Par. 29; Freiburg/CH: Universitätsverlag, 1990] 331–337).

<sup>18</sup> Erwähnt werden muss allerdings die judenchristliche Quelle der Pseudoklementinischen Rekognitionen 1,27–71, in der F. S. JONES, The Gospel of Peter in Pseudo-Clementine Recognitions 1, 27–71, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Evangelium nach Petrus*, 237–244 (reprinted in: *Pseudoclementina Elchasaïticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies* [OLA 203; Leuven et al.: Peeters, 2012] 283–290) Parallelen zum *EvPetr* erkennt. Doch auch in diesem Falle würde ich nur mit Vorsicht auf literarische Abhängigkeit schließen. – Für einen Gesamtüberblick vgl. auch M. MEISER, Das Petrus-evangelium und die spätere großkirchliche Literatur, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Das Evangelium nach Petrus*, 183–196.

<sup>19</sup> Vgl. D. F. WRIGHT, Apocryphal Gospels: The ‚Unknown Gospel‘ (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter, in: D. Wenham (Hg.), *The Jesus Tradition outside the Gospels* (Gospel Perspectives; Sheffield: Sheffield University Press, 1984) 207–232, sowie ders., Papyrus Egerton 2 (the 3) – Part of the Gospel of Peter, in: *Second Century* 5 (1985/86) 129–150.

*gelium*, erledigt zu sein scheint,<sup>20</sup> hat die Diskussion um P.Oxy. lx 4009 aufgrund einer neuen Rekonstruktion des *Verso* durch M. Myllykoski neue Fahrt aufgenommen.<sup>21</sup>

Die durch Dieter Lührmann vorgenommene Rekonstruktion des Recto als eines mit 2Clem 5,2–4 verwandten Textes, in dem Petrus nun als Sprecher in der „Ich-Form“ auftritt, kann neidlos als genial bezeichnet werden.<sup>22</sup> Trotzdem: Die für die Zuweisung des Textes an das *EvPetr entscheidende* Rede des Petrus in der 1. Person Singular taucht nur in der *Rekonstruktion* von Z. 15 auf. Sie wird zwar durch das erhaltene λέγει μοι aus Z. 11 wahrscheinlich gemacht, aus dem Fragment selbst aber wird an keiner Stelle deutlich, dass es Petrus ist, der angesprochen ist bzw. spricht. All dies ist nur aufgrund der Parallelisierung mit 2Clem 5,2–4 denkbar. Dass Lührmanns Hypothese damit mit einer Reihe von Fragezeichen leben muss, ist klar. Ich halte es für äußerst problematisch, sie zur Basis historischer Schlussfolgerungen zu Entstehung und Inhalt des *EvPetr* zu machen.

Auch die Leistung Myllykoskis, der im *Verso* eine apokryphe Parallele zum westlichen Text von Lk 7,45–50 zu entdecken meint, ist bewundernswert. Die von ihm vorgenommene Rekonstruktion, der er zudem eine ausführliche Textanalyse folgen ließ,<sup>23</sup> scheint mir aber im Detail so problematisch, dass auch sie kaum zur Basis historischen Argumentierens werden sollte. Da Paul Foster in seinem jüngst erschienenen Kommentar eine ausführliche und überzeugende Auseinandersetzung mit Myllykoskis Rekonstruktion geboten hat, halte ich es nicht für sinnvoll, die gesamte Argumentation noch einmal im Detail nachzuvollziehen.<sup>24</sup> Zumindest ein Zitat aber sei erlaubt. Foster schreibt:

„In terms of complete words that are preserved on the *verso* of P.Oxy. 4009 (adopting here Myllykoski’s transcription), the following nine words can be identified: σύ, δέ, τό, διά, ὄτι, αὐτῶ, ἐκ, ἀφεῖς, κ(ύρι)ε. In terms of exact correspondence two words match words found in Luke 7.45–50: δέ and ὄτι. In terms of partial correspondence but with altered case or verbal forms there are potentially four shared terms: σύ, τό, αὐτῶ, ἀφεῖς. With the second person pronoun σύ which occurs in nominative form on the *verso* of P.Oxy. 4009, there may be parallels with the genitive (!) and dative forms found in Luke 7.45–50. Although the neuter article τό is not present, other forms of the definitive articles are found – but this is obviously of little significance. The parallel between αὐτῶ and αὐτῆ is

<sup>20</sup> Vgl. die Neu-Edition von T. J. KRAUS, *P.Vindob. G 2325: The So-Called Fayûm-Gospel – Re-Edition and Some Critical Conclusions*, in: *Ad fontes: Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity* (TENT 3; Leiden – Boston: Brill, 2007) 69–94, welche die von Lührmann vorgeschlagene Rekonstruktion sehr unwahrscheinlich macht.

<sup>21</sup> Vgl. M. MYLLYKOSKI, *Sinful Woman*.

<sup>22</sup> Vgl. D. LÜHRMANN – P. J. PARSONS, 4009. Gospel of Peter?, in: *P.Oxy. LX*, 1–5, sowie D. LÜHRMANN, POX 4009: Ein neues Fragment des Petrusvangeliums, in: *NovT* 35 (1993) 390–410.

<sup>23</sup> M. MYLLYKOSKI, Tears of Repentance or Tears of Gratitude? P.Oxy. 4009, the Gospel of Peter and the Western Text of Luke 7.45–49, in: *NTS* 55 (2009) 380–389.

<sup>24</sup> Vgl. P. FOSTER, *Gospel of Peter*, 74–80.

not significant, and the change in gender undermines any potential link. Lastly [...] the relationship between ἀφείξ and ἀφίησιν is problematic because the form in P.Oxy. 4009 is not fully preserved. The remaining two words, ἐκ and κ(ύρι)ε are not paralleled. The absence of the preposition ἐκ is inconclusive. However, the absence of the term κ(ύρι)ε, written as a *nomen sacrum* in P.Oxy. 4009, tells against Myllykoski's proposal. This is because the most significant of the nine preserved words is absent from the proposed parallel with the Lukan pericope.<sup>25</sup>

Doch auch grundsätzlich ist nachzufragen: Wo ist die Grenze zwischen Rekonstruktion und Imagination? Wie weit darf eine Rekonstruktion eines Textes gehen, dass sie noch inhaltliche wie historische Folgerungen zulässt? Oder anders gesagt: Kann ein Text wie P.Oxy. lxi 4009 überhaupt als Fragment eines apokryphen Evangeliums und damit als Dokument der Vergangenheit angesehen werden, das aufgrund seines weitestgehend rekonstruierten Inhalts irgendeiner historischen Folgerungen erlaubt?

Ich würde hier aufgrund meines Wissenschaftsverständnisses eher mit „nein“ als mit „ja“ antworten.

5. Interessanterweise lässt sich bei der Zuweisung von Fragmenten zum *EvPetr* bei etwas genauerer Betrachtung eine deutliche Inkonsistenz in der Argumentation betrachten. Da wir kein einziges Manuskript besitzen, das den Titel Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον trägt, mussten folgende (durchaus nicht unproblematische Hilfs-)Kriterien zur Zuweisung eines Fragments zum *EvPetr* herangezogen werden: Gefragt wird, ob ein Text sich (1) als Fragment eines apokryphen Evangeliums verstehen lässt, und ob (2) Petrus darin als Ich-Erzähler auftritt.

Sowohl im Wiener Fayûm-Fragment als auch in P.Oxy. lx 4009 kann das entscheidende, weil alleine hinreichende Kriterium (2) nur mit Hilfe einiger Kunstgriffe bei der Rekonstruktion des Textes erfüllt werden; im erhaltenen Text selbst ist es nicht zu finden. Trotzdem wurden (und werden) beide Fragmente – wie oben bereits angesprochen – mit (unterschiedlicher) Vehemenz als mögliche Zeugen des *EvPetr* verteidigt.

Ein anderes, eigentlich überaus naheliegendes und zugleich ausführliches Textfragment dagegen ist in den vergangenen Jahren – auch in dem so ausführlichen Kommentar von Paul Foster<sup>26</sup> – kaum diskutiert worden. Dabei hatte bereits vor etwa 100 Jahren M. R. James in einer Reihe von Aufsätzen darauf hingewiesen, dass auch das zweite Fragment des Akhmîm-Codex (Akhm. 2),

<sup>25</sup> P. FOSTER, *Gospel of Peter*, 77–78.

<sup>26</sup> P. FOSTER, *Gospel of Peter*, 92, widmet dem Fragment Akhm. 2 nur wenige Zeilen. Die Argumentation, dass Akhm. 2 nicht Teil des *EvPetr* sein könne, weil antike Autoren normalerweise zwischen *EvPetr* und *Petrusapokalypse* differenzierten, ist schon deswegen nicht nachvollziehbar, weil auch Mk zu größten Teilen in Mt erhalten ist und (vollkommen natürlich) bis heute zwischen Mk und Mt differenziert wird. Auch das Argument der „generic differences“ (92) zwischen Akhm. 1 und 2 halte ich für unbrauchbar – apokalyptische Teile, die sich deutlich vom Rest unterscheiden, bieten auch die synoptischen Evangelien oder die Didache.

sicherlich eine überarbeitete Fassung der griechischen *Petrusapokalypse* bzw. *Offenbarung des Petrus*, als Teil des *EvPetr* verstanden werden könnte.<sup>27</sup> Der Petrus-Evangelist hätte dann neben anderen Texten auch Passagen der ihm bekannten *Offenbarung des Petrus* (dann in wohl redigierter Form) in sein Evangelium eingearbeitet: Akhm. 1 und Akhm. 2 bildeten dann Passagen eines einst umfangreicheren, aber zusammengehörigen Textes des *EvPetr*.

Die Tatsache, dass die Argumente James' weitestgehend ungehört verhallten, liegt m. E. an zwei Gründen: Einerseits lehnte Léon Vaganay in seinem umfangreichen französischen Kommentar aus dem Jahr 1929 (<sup>2</sup>1930), der sicherlich einen Höhepunkt, gleichzeitig aber einen vorläufigen Endpunkt der Erforschung des *EvPetr* bildete, die Thesen James' ab,<sup>28</sup> und andererseits erwiesen die Funde der äthiopischen Fassung der griechischen *Petrusapokalypse* die eindeutige Nähe von Akhm. 2 zur griechischen *Petrusapokalypse*.<sup>29</sup> Damit schien der Fall erledigt.

Aufgrund der Nähe von Akhm. 2 zu anderen Zeugen der *Petrusapokalypse* habe ich in meiner zusammen mit Thomas J. Kraus erstellten Edition aus dem Jahr 2004 den Text Akhm. 2 den Zeugen der *Petrusapokalypse* zugeordnet.<sup>30</sup> Dies mag grundsätzlich weiterhin richtig sein; trotzdem aber sollte die Verwandtschaft von Akhm. 2 zu anderen Zeugen der *Petrusapokalypse* uns nicht den Blick auf die Möglichkeit verstellen, dass Akhm. 2 sich bis in die Grundstruktur des Textes hinein so weit von dem unterscheidet, was wir sonst von der *Petrusapokalypse* kennen, dass es sich lohnen könnte, die Frage noch einmal aufzurollen.

<sup>27</sup> Vgl. M. R. JAMES, A New Text of the Apocalypse of Peter, in: *JTS* 12 (1911) 573–583, hier 577–582, ders., The Recovery of the Apocalypse of Peter, in: *Church Quarterly Review* 159 (1915) 1–36, hier 20–23, sowie ders., The Rainer Fragment of the Apocalypse of Peter, in: *JTS* 32 (1931) 270–279, hier 275–279.

<sup>28</sup> Vgl. L. VAGANAY, *Évangile de Pierre*, 190–192. Die Argumente Vaganays aber können James' Argumentation bestenfalls schwächen, sie m. E. aber nicht widerlegen: (1) Die von James angedeuteten Bezüge im Vokabular beider Fragmente gehen tatsächlich nicht weit genug, um die Zusammengehörigkeit beider Texte zu beweisen. Dies aber war durch James auch mit diesem (Hilfs-)Argument gar nicht angezielt, (2) der auf Akhm. 2 zu findende Text könne nicht als „Evangelium“ gedeutet werden, ein Argument, das etwa 80 Jahre nach Vaganays Kommentar und den Evangelienfunden aus Nag Hammadi m. E. keine Geltung beanspruchen kann, (3) der Fund beider Fragmente im gleichen Codex beweise nicht die Zusammengehörigkeit beider Texte, und (4) die patristische Tradition zeige, dass beide Texte nicht zusammen gehörten – auch dieses Argument ist mir schon aus dem Grunde, weil wir über den Inhalt des *EvPetr* aus den Zeugnissen altkirchlicher Zeugen im Grunde *nichts* wissen, nicht nachvollziehbar.

<sup>29</sup> Zum Verhältnis zwischen Akhm. 2 und den anderen Zeugnissen der *Petrusapokalypse*, das es sehr wahrscheinlich macht, dass Akhm. 2 einen *deutlich redaktionell überarbeiteten Ausschnitt* des ursprünglichen Textes bildet, vgl. R. BAUCKHAM, *The Apocalypse of Peter. A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, in: ders., *The Fate of the Dead. Studies on Jewish and Christian Apocalypses* (NovT.S 93; Leiden – Boston: Brill, 1998) 160–258, hier 162–165.

<sup>30</sup> T. J. KRAUS – T. NICKLAS (Hg.), *Petrusevangelium*, 101–117.

Die Argumente lassen sich leicht zusammenfassen:<sup>31</sup>

(1) Anders als in allen anderen diskutierten Fragmenten – P.Oxy. xli 2949, das aufgrund seiner textlichen Übereinstimmungen zu Akhm. 1, zugewiesen wird, sei momentan ausgenommen – tritt in Akhm. 2 Petrus eindeutig als „Ich-Erzähler“ auf. Besonders signifikant ist zudem die Tatsache, dass in beiden Fragmenten, Akhm. 1 und Akhm. 2, die Jünger von sich selbst als ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταί sprechen. Eine *bis in den Wortlaut hinein* reichende Parallele hierzu findet sich in der altkirchlichen Literatur sonst nirgends.<sup>32</sup> Daneben hat schon M. R. James eine Vielzahl sprachlicher Parallelen zwischen beiden Fragmenten aufgezeigt, die für sich noch keinen Beweis liefern können, aber als zusätzliches Indiz zu werten sind, dass hier zwei Texte zusammengehören.<sup>33</sup>

(2) Akhm. 2 bietet Teile des Stoffs der *Petrusapokalypse* in einer auch bis in die Struktur des Textes hinein veränderten Weise. Nach dem Schluss einer Rede gegen falsche Propheten (V. 1–3) begibt sich Jesus – wie in Akhm. 1 als der „Herr“ bezeichnet – auf einen nicht näher bezeichneten Berg (V. 4). Dort erscheinen den Jüngern zwei verstorbene „Gerechte“ (V. 5–13), worauf sich auf Bitte des Petrus (V. 14) eine Beschreibung des „Paradieses“ (V. 15–20) anschließt, dem gegenüber sich der im Folgenden ausführlich beschriebene endzeitliche Strafort befindet (V. 21–34). Das Fragment bricht – ähnlich Akhm. 1 – recht abrupt ab. Auch wenn wir hier nicht dem üblichen Plot eines Evangeliums begegnen,<sup>34</sup> so unterscheidet sich diese Handlung so sehr von der, die wir aus der griechisch/äthiopischen *Petrusapokalypse* kennen, dass ich meine, Akhm. 2 zumindest als ein, zwar auf der *Petrusapokalypse* basierendes, aber von deren Urgestalt zu unterscheidendes, Apokryphon bezeichnen zu müssen.<sup>35</sup> Gleichzeitig halte ich es nicht für unmöglich, dass eine solche Passage Teil eines eschatologischen Abschnitts eines Evangeliums darstellen könnte. Unsere Vorstellungen davon, wie ein Evangelium auszusehen hat, haben sich seit den Tagen Vaganays (auch durch die Funde aus Nag Hammadi) dramatisch verändert.

<sup>31</sup> Ausführlicher vgl. T. NICKLAS, Zwei petrinische Apokryphen im Akhmim-Codex oder eines? Kritische Anmerkungen und Gedanken, in: *Apocrypha 16* (2005) 75–96 (sowie in leicht bearbeiteter Form im vorliegenden Band).

<sup>32</sup> L. VAGANAY, *Évangile de Pierre*, 190 gibt zwar als Parallelen eine Passage der *Epistula Apostolorum* (Kap. 19, nur äthiopische Version) sowie das *Evangelium der Zwölf Apostel* an, dazu könnten die *Akten des Petrus und der Zwölf Apostel* genannt werden; keine Parallele aber geht bis in den konkreten Wortlaut hinein.

<sup>33</sup> Vgl. M. R. JAMES, *New Text*, 579–580.

<sup>34</sup> Gleichzeitig stellt sich natürlich heute mit jedem neuen Fund eines apokryphen Texts die Frage, was unter einem Evangelium (oder gar einem „typischen Evangelium“) zu verstehen sei, radikaler.

<sup>35</sup> Die Unterschiede zum Plot der äthiopischen *Petrusapokalypse* sind leider in der deutschen Ausgabe von C. D. G. MÜLLER, *Offenbarung des Petrus*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 562–578, hier 570–577, durch weitgehende Umstellungen in der Struktur des Textes Akhm. 2 stark verwischt.

(3) Dass die beiden Texte Akhm. 1 und Akhm. 2 zumindest in einem Bezug zueinander gesehen werden konnten, zeigt zudem die nicht zu übersehende Tatsache, dass beide gemeinsam in einer Handschrift und niedergeschrieben durch dieselbe Hand überliefert wurden. Dies lässt im Grunde ja nur drei mögliche Alternativen zu: (i) Unserem Schreiber lagen zwei Fragmente desselben Textes vor (bzw. er kopierte zwei Ausschnitte desselben Textes) und beide – Akhm. 1 und 2 – sind damit als Teile des *EvPetr* einzustufen. (ii) Unser Schreiber kopierte Ausschnitte einer ihm zugänglichen *Petrusapokalypse* und eines *EvPetr*, die ihm beide zufällig in einer Form vorlagen, die die erkennbaren Übereinstimmungen zeigt, oder (iii) erst der Schreiber nahm an den ihm vorliegenden Texten die entsprechende Redaktion vor.<sup>36</sup> Möglichkeit (ii) scheint mir ausgeschlossen, Möglichkeit (iii) auch deswegen schwer erklärbar, weil der gleiche Schreiber, dem wir einerseits subtile Änderungen unterstellen müssten, sich gleichzeitig keine Zeit nahm, den mitten im Satz abbrechenden Schluss von Akhm. 1 zu ergänzen.

Man könnte über diese großen, im Grundbestand bereits auf James zurückgehenden Argumente hinaus eine Reihe kleinerer (und vielleicht gerade deswegen signifikanter) sprachlicher Beobachtungen anführen oder auf das gemeinsame Interesse beider Texte auf eine „Kyrios“-Christologie hinweisen (Akhm. 1: VV. 2, 3 (2×), 6, 8, 10, 19, 21, 24, 50 (2×), 59, 60; Akhm. 2: V. 4, 6, 12, 15, 19, 20; ab V. 20 keine christologischen Aussagen). In jedem Falle wird klar, dass die Gründe, Akhm. 2 als Fragment des *EvPetr* zu diskutieren (oder es wenigstens mit ihm in Bezug zu setzen), deutlich stärker sind als bei jedem der bisher genannten Fragmente.<sup>37</sup>

## 2. Literar- und Quellenkritik, Traditionsgeschichte

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Versuche, einen historischen Anker auszuwerfen, der den Text von Akhm. 1 sicher im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung (oder eventuell vielleicht sogar früher) verortet, mit Fragezeichen zu versehen sind, stellt sich die literarkritische Frage nach dem Verhältnis von Akhm. 1 zu den Evangelien des Neuen Testaments natürlich in noch einmal anderer Weise als zuvor.

1. Überlegungen zur möglichen Rekonstruktion von Quellen, die uns weit ins erste Jahrhundert hineinführen, relativieren sich damit schon deswegen, weil eine Textgrundlage, bei der wir nicht sicher sein können, inwieweit sie eine *alte*

<sup>36</sup> Diese Meinung vertritt P. VAN MINNEN, *Greek Apocalypse*, 27–28, der allerdings zugeben muss, dass eine derartige Redaktion erst bei der Zusammenstellung des Codex (dessen Teile 1 und 2 zudem durch eine „careless script“ auffallen) als „one of the last creative acts in Greek on the part of Egyptian Christians“ (S. 26) zu bezeichnen wäre. Vgl. auch ders., *The Akhmim Gospel of Peter*, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Evangelium nach Petrus*, 53–60, hier 59–60.

<sup>37</sup> Ich habe deswegen vor, in dem von mir vorbereiteten Kommentar Akhm. 2 zumindest in einem Ausblick als Fragment des *EvPetr* vorzustellen und zu diskutieren.

oder eine *deutlich überarbeitete* Textform eines (eventuell) frühen Evangeliums repräsentiert, Quellenkritik überhaupt sehr schwer macht. Wie weit die Eingriffe von Schreibern bzw. Redaktoren *zwischen der Zeit der Entstehung des Textes* und seiner Niederlegung im Akhmîm-Codex des sechsten Jahrhunderts gehen bzw. gingen, lässt sich m. E. nicht mehr mit letzter Sicherheit erweisen. In jedem Falle finden sich Indizien, die dafür sprechen, dass zumindest an einigen wenigen Stellen Späteres vorliegt:

Will man P.Oxy. lxi 2949 als Fragment des *EvPetr* verstehen, fallen neben den Gemeinsamkeiten – auch wenn man nicht die Konsequenzen Paul Fosters ziehen will – viele Unterschiede auf. Abhängig von der konkreten Lesung einiger Buchstaben sind im Grunde nur sieben oder acht gemeinsame, mehr oder minder vollständig zu lesende Wörter vorhanden, darunter allerdings einige, bei denen sich vollständige oder nahezu vollständige Übereinstimmung mit *EvPetr* 3–5 zeigen lässt (φίλος, Πειλάτος [ein oder zwei Mal], ὄτι, σῶμα, ταφή, ἠτήσατο [evtl. zwei Mal]), andere Teile (wie Z. 1–4) sind vollständig unlesbar oder weisen Variationen auf (ἐκέλευσεν n Z. 6 ohne echte Parallele; Fehlen des Artikels vor Πειλάτων in Z. 7, εἰς ταφὴν statt πρὸς ταφὴν Z. 8, etc.). Sollte es sich um ein Fragment desselben Apokryphons handeln, muss dieses zwischen dem zweiten/dritten und dem sechsten/siebten Jahrhundert eine erkennbare Entwicklung durchlaufen haben.

Doch auch am Text von Akhm. 1 an sich zeigen sich möglicherweise Indizien: Besonders eigenartig ist etwa die Verwendung des Verbuns σταυρίσκω (V. 3), wo man üblicherweise σταυρόω erwarten würde, immerhin ein *Hapax Legomenon* innerhalb der gesamten bekannten griechischen Literatur. Thomas J. Kraus schreibt hierzu: „Die Bildung mit -ίσκω stellt hier morphologisch weder einen Fehler, noch ein Problem dar. Grundsätzlich ‚ist hier an eine Neubildung zu denken‘, findet sich sonst mit den üblichen Hilfsmitteln nirgends auch nur ein Beleg für diese Präsentienbildung.“<sup>38</sup> Dies wiederum ist umso bemerkenswerter, als es sich hier nicht um ein aufgrund seiner Bedeutung extrem seltenes Verb oder eine Bildung mit mehrfachen Präfixen handelt.

Wollte man davon ausgehen, dass es sich beim *EvPetr* in der Form, wie es heute vorliegt, um einen zumindest zeitweise wenigstens in einigen christlichen Kreisen verbreiteten Text handelt, so müsste es uns doch sehr verwundern, dass dieses für die Darstellung der Passionsgeschichte so wichtige Verb in der späteren christlichen Literatur *nirgends mehr Verwendung fand*. Könnte sich der Befund damit erklären, dass das Verbum σταυρίσκω erst im Verlauf der Textüberlieferung eingedrungen ist?<sup>39</sup> Etwas weniger signifikant ist die Verwendung

<sup>38</sup> T. J. KRAUS, Die Sprache des Petrus-evangeliums. Methodische Anmerkungen und Vorüberlegungen für eine Analyse von Sprache und Stil, in: ders. – T. Nicklas (Hg.), *Evangelium nach Petrus*, 61–76, hier 69.

<sup>39</sup> Auch die Parallele zu V. 3 in P.Oxy. xli 2949 scheint etwas anders formuliert gewesen zu sein als im Akhmîm-Codex.

des absoluten *Hapax Legomenon* σκελοκοπέω für das Brechen der Schenkel in V.14; doch auch hier spricht Kraus in Anschluss an Karavidopoulos von einer „spontane[n] bzw. freie[n] Neubildung [...], die merkwürdigerweise wiederum keine Spur in der späteren Literatur hinterlassen hat.“<sup>40</sup>

Natürlich sind damit nur Indizien erbracht, die keinerlei weitergehende Folgerungen auf den Umfang von Bearbeitungen zulassen, die allerdings in einem narrativen Text wie dem *EvPetr* sicherlich weniger gravierend ausgefallen sein dürften, als dies etwa in einer Spruchsammlung wie dem *Thomasevangelium* möglich wäre.<sup>41</sup> Vergleicht man aber zusätzlich die Überlieferung anderer apokrypher Texte, so ist doch jede literar- wie quellenkritische Folgerung zu Einzelbeobachtungen am Text immer mit dem textkritischen Fragezeichen zu versehen.<sup>42</sup>

2. Auch vor diesem Hintergrund halte ich die – leider wenig spektakuläre – Folgerung, dass Akhm. 1 in der vorliegenden Form die Evangelien des Neuen Testaments voraussetzt, ohne deswegen schon an einen vorgegebenen „Vier-evangelienkanon“ zu denken, doch für die plausibelste. Sicherlich am schwierigsten ist der Beweis einer Abhängigkeit vom Markusevangelium zu führen, dessen Passionsgeschichte ja weitestgehend in der des Mt aufgegangen ist; bereits vor vielen Jahren aber hat Frans Neiryneck sehr detailliert die entsprechenden Indizien dafür zusammengestellt.<sup>43</sup>

Die Argumentation im Zusammenhang mit den anderen Evangelien, aus denen jeweils besonders eingängige Motive, wenn auch zum Teil in Abwandlung, begegnen, ist deutlich einfacher. Doch liegen dem Verfasser unseres Apokryphons die Evangelien in jeweils schriftlicher Form vor, werden sie – ähnlich wie man sich dies normalerweise bei der Beantwortung der synoptischen Frage vorstellt – anhand schriftlich vorliegender Vorlagen bearbeitet oder sind sie einfach aufgrund von „Schriftlesung“ oder anderem Hören bekannt?<sup>44</sup> Die

<sup>40</sup> T. J. KRAUS, Sprache, 70. Vgl. auch J. KARAVIDOPOULOS, ‚Hapax legomena‘ et autres mots rares dans l’Évangile de Pierre, in: *Apocrypha* 8 (1997) 225–230, hier 227.

<sup>41</sup> Zum grundsätzlichen Problem vgl. T. NICKLAS, Fragmente christlicher Apokryphen und die Textgeschichte des Neuen Testaments, in: *ZNW* 96 (2005) 129–142.

<sup>42</sup> Vgl. z. B. die großen Differenzen in den verschiedenen Manuskripten etwa des griechischen *Lebens Adams und Evas*, wie sie J. TROMP, Zur Edition apokrypher Texte. Am Beispiel des griechischen Lebens Adams und Evas, in: W. Weren – D.-A. Koch (Hg.), *Recent Developments in Textual Criticism. New Testament, Other Early Christian and Jewish Literature. Papers Read at a Noster Conference in Münster, January 4–6, Münster 2001* (STAR 8; Assen: Van Gorcum, 2003) 189–206, zeichnet. – Zu ähnlichen Überlegungen im Zusammenhang mit dem *EvPetr* vgl. auch meinen Beitrag: Ein „neutestamentliches Apokryphon“? Zum umstrittenen Kanonbezug des sog. „Petrusevangeliums“, in: *VigChr* 56 (2002) 260–272 (vgl. auch die leicht bearbeitete Version dieses Beitrags im vorliegenden Band).

<sup>43</sup> Vgl. F. NEIRYNCK, Apocryphal Gospels. Ich halte v. a. die Szene von der Erscheinung des Engels vor Maria von Magdala und ihren Freundinnen (V.50–57) für mit großer Wahrscheinlichkeit von der markinischen Szene Mk 16,1–8 beeinflusst.

<sup>44</sup> Für die letztere Alternative vgl. R. E. BROWN, Gospel of Peter.

Frage ist nicht ganz einfach zu beantworten. Ein Beispiel mag genügen, um klar zu machen, dass sich der Petrus-Evangelist zumindest nicht so sklavisch an die Texte der kanonisch gewordenen Evangelien anlehnt, dass er sie bis in die Wortwahl hinein übernehmen würde. Vielmehr variiert er sprachlich in einer Weise, die es m. E. für wahrscheinlich macht, dass er bei der Abfassung seines Werks zumindest nicht regelmäßig ihm schriftlich vorliegende Evangelien „benutzte“, die er in seinem Text redaktionell bearbeitete.

Das komplexe Zueinander zeigt sich bereits in V. 3b, wo davon die Rede ist, dass Josef (von Arimathäa) Pilatus um den Leichnam Jesu bittet. Der Text des *EvPetr* lautet folgendermaßen; angefügt zum Vergleich sind die verschiedenen neutestamentlichen Parallelen:

<i>EvPetr</i> 3b	ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλάτον καὶ ἤτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφήν
Mk 15,42	εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.
Mt 27,58	προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ
Lk 23,50	προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

Zusätzlich erwähnt sei Rezension B der apokryphen *Acta Pilati* 11,3, wo davon die Rede ist, dass Josef den Nikodemus auffordert, mit ihm zu Pilatus zu gehen:

Προσελθῶμεν πρὸς τὸν Πιλάτον  
καὶ αἰτησώμεθα τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ πρὸς ταφήν.

Die genauere Betrachtung dieses Befunds lässt es sehr wahrscheinlich erscheinen, dass alle fünf genannten Texte in literarischer Beziehung zueinanderstehen. Klammern wir einmal die *Acta Pilati* aus dem Vergleich aus, so zeigt sich jedoch, dass die drei synoptischen Evangelien mehr Detailbezüge untereinander aufweisen als das *EvPetr* zu jedem einzelnen von ihnen:

- ἦλθεν πρὸς (*EvPetr*)                    εἰσῆλθεν πρὸς (Mt)    προσελθὼν (Mk, Lk; vgl. *ActPil.*)
- καὶ ἤτησε (*EvPetr*)                    ἠτήσατο (Mt, Mk, Lk)
- τὸ σῶμα τοῦ κυρίου (*EvPetr*)    τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (Mt, Mk, Lk)
- πρὸς ταφήν (*EvPetr*)                Fehlanzeige (Mt, Mk, Lk; vgl. *ActPil.*)

Größerer Abstand besteht hier zur johanneischen Parallele Joh 19,38:

Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρτώησεν τὸν Πιλάτον Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας,  
ὢν μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ **κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων**,  
ἵνα **ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ** [...]  
**ἦλθεν** οὖν καὶ **ἦρεν** τὸ σῶμα αὐτοῦ [...]

Hier ist zwar auch vom σῶμα τοῦ Ἰησοῦ sowie vom Kommen des Josef die Rede, insgesamt aber bietet der Text gegenüber den oben genannten Beispielen noch

einmal deutliche Variationen (z. B. „Fragen“ des Josef anstelle von „Bitten“, Motiv des „geheimen Jüngers“, der die Juden fürchtet, „Tragen“ des Leichnams [2 ×]).

Mit anderen Worten: Zumindest im oben gezeigten Falle lassen sich drei Beobachtungen machen: Die Darstellung des *EvPetr* ist (i) hier näher an den Synoptikern als am Johannesevangelium; es lässt sich aber (ii) beim besten Willen nicht mehr feststellen, welches synoptische Evangelium nun konkret Vorlage der Darstellung des *EvPetr* gewesen sein könnte, weil zu allen drei Evangelien ein gewisser Abstand besteht. Dieser Abstand ist (iii) aber geringer als der, der sich zwischen johanneischer und synoptischer Darstellung zeigt. Nicht vergessen werden sollte, dass schon das Beispiel der *Acta Pilati* hier zeigt, dass ein abschließlicher Fokus auf Parallelen aus den kanonischen Evangelien nicht jedes Detail erklären kann.

3. Mit dem „Dass“ der literarischen Abhängigkeit des *EvPetr* von den kanonischen Evangelien ist aber noch nicht das entsprechende „Wie“ bzw. „Warum“ des konkreten Verhältnisses bestimmt: Sicherlich falsch wäre es, das *EvPetr* aus Akhm. 1 als eine Evangelienharmonie etwa im Sinne von Tatians *Diatessaron* zu bestimmen.<sup>45</sup> In einem Rahmen, der zur Zeit seiner Entstehung bereits weitgehend durch die Texte der kanonischen Evangelien vorbestimmt ist, versucht das *EvPetr* vielmehr, seine *eigene Version* der Jesusgeschichte zu erzählen.<sup>46</sup> Dies lässt sich weiter präzisieren: Ich habe zudem vor einiger Zeit in einer Untersuchung der Verarbeitung johanneischer Motive im *EvPetr* (Akhm. 1) den Begriff der „*kreativen Erinnerung*“ vorgeschlagen, um verständlich zu machen, wie das *EvPetr* (zumindest in Teilen) arbeitet.<sup>47</sup>

Der Text des *EvPetr* kommt dem Wortlaut des Johannesevangeliums an keiner Stelle so nahe, dass wir davon ausgehen könnten, seinem Autor liege ein Manuskript des vierten Evangeliums vor, aus dem er Passagen mehr oder weniger kopiere und in sein Evangelium aufnehme. Trotzdem zeigt sich eine solche Vielzahl von Bezügen auf motivischer Ebene (V. 5: Chronologie der Ereignisse;

<sup>45</sup> Dass selbst dieser Text nicht einfach nur als Harmonie gesehen werden muss, sondern durchaus als eigenständiges Evangelium des Diatian gelesen werden kann, zeigt F. WATSON, Towards a Redaction-Critical Reading of the Diatessaron, in: *Early Christianity* 7 (2016) 95–112.

<sup>46</sup> In diese Richtung geht auch J. VERHEYDEN, Some Reflections on Determining the Purpose of the ‚Gospel of Peter‘, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Evangelium nach Petrus*, 281–99. Für wenig hilfreich halte ich den Vorschlag von T. P. HENDERSON, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics: Rewriting the Story of Jesus' Death, Burial, and Resurrection* (WUNT II.301; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), das *EvPetr* – in Anlehnung an die Rede von *Rewritten Bible* – als *Rewritten Gospel* zu bezeichnen.

<sup>47</sup> Vgl. T. NICKLAS, Rezeption und Entwicklung johanneischer Motive im Petrusvangelium, in: A. Dettwiler – U. Poplutz (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag / Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65<sup>e</sup> anniversaire* (ATHANT 97; Zürich: Theologischer Verlag, 2009) 361–376, hier 374–376 (vgl. auch die leicht überarbeitete Fassung im vorliegenden Band). Der Begriff ist Jean Zumstein entlehnt, der ihn für Redaktionsprozesse innerhalb des Johannesevangeliums verwendet. Vgl. hierzu v. a. J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84; Zürich: Theologischer Verlag, 2004).

V. 7: der „Herr“ auf dem Richterstuhl; vgl. Joh 19,13; V. 14: Brechen der Schenkel; V. 17: Erfüllungsmotiv; V. 21: Nägel in den Händen etc.), dass eine Abhängigkeit nicht abstreitbar scheint. Aus dem Johannesevangelium erinnerte Motive tauchen im *EvPetr* wieder auf und können aber im neuen Kontext, wie oben schon am Beispiel des Brechens der Schenkel (*EvPetr* V. 14; Joh 19,31–33) dargestellt, eine neue Funktion einnehmen.<sup>48</sup>

Dem Begriff der „kreativen Erinnerung“ muss vielleicht – als eine zweite Dimension – die Idee der *an der Oberfläche der Vorlagen haftenden Erinnerung* an die Seite gestellt werden, eine Erinnerung, die einen Rahmen vorgibt, weil bestimmten Erwartungen begegnet werden muss. Gemeint ist Folgendes: Einige Motive aus den kanonisch gewordenen Vorlagen des *EvPetr* sind offensichtlich nur als Motiv der Erzählung erinnert; nicht erinnert (und damit nicht übernommen) ist jedoch ihre ursprüngliche Funktion: Im *EvPetr* tauchen sie deswegen zwar auf, besitzen aber im Plot des Textes selbst keine eigene, erkennbare Funktion. Ein besonders deutliches Beispiel hierfür zeigt sich etwa in V. 24, wo das Grab, in dem Josef „den Herrn“ bestattet, im „Garten Josef“ lokalisiert wird. Der Hintergrund dieses Motivs liegt sicherlich in der Darstellung des Johannesevangeliums (vgl. Joh 19,41; 20,15); im *EvPetr* wird es zum blinden Motiv, der Erzähler bietet eine Information, auf die er später nicht mehr zurückgreifen wird. Den Sinn einer solchen Darstellung kann ich mir nur damit erklären, dass der Petrus-Evangelist bei seinen Lesern bestimmte Erwartungen an eine Passions- und Auferstehungserzählung voraussetzt und seinem Erzähler „Petrus“ natürlich nicht unterstellen kann, weniger zu wissen, als das die Leser bereits aufgrund anderer Erzählungen vielleicht schon tun.

Nicht vergessen werden sollte dabei schließlich ein letzter Punkt: Dass diese an schriftlich vorliegenden Evangelien orientierte „Erinnerung“ unseren Evangelisten offenbar immer wieder auch im Stich lässt, zeigen überraschende und m. E. inhaltlich nicht motivierbare Auslassungen gegenüber den Evangelien des Neuen Testaments: Warum muss solcher Wert auf den „Garten Josef“ gelegt werden, wenn gleichzeitig „Golgotha“ als Hinrichtungsstätte Jesu nicht erwähnt ist? Warum zeigt der Evangelist solches Interesse an der Negativdarstellung jüdischer Führungsgestalten, erwähnt aber nicht den bzw. die Hohenpriester?

4. Die damit sicherlich etwas eingefahrene Diskussion, in der wohl nur noch minimale Bewegungen und Feinjustierungen zu erwarten sind, könnte sich aber noch einmal sehr weitgehend öffnen, wenn zumindest in Betracht gezogen wird, dass auch Akhm. 2 als Teil des *EvPetr* betrachtet werden kann, denn dann

<sup>48</sup> In diesem Zusammenhang ist z. B. auch an das Motiv vom „Setzen auf den Richterstuhl“ (*EvPetr* 7; vgl. Joh 19,13) oder die Rede von der Erfüllung der Schrift (V. 17) zu denken. Vgl. T. NICKLAS, *Rezeption und Entwicklung*, 375: „So ist *EvPetr* 7 sicherlich – anders als Joh 19,13 – kaum als Teil einer großen Gerichtsszene von eschatologischen Dimensionen zu sehen und dient [...] dazu, die Grausamkeit der Henker Jesu darzustellen. [...] So wird das Motiv der ‚Erfüllung‘ der Schrift in V. 17 auf die jüdischen Henker und ihre Sünde, nicht auf Jesus selbst bezogen.“

ergibt sich eine weitere, auch für die Datierung des Textes mitentscheidende Quelle von selbst: die griechische *Petrusapokalypse* bzw. *Offenbarung des Petrus*. Dass Akhm. 2 eine redaktionell *deutlich* überarbeitete Fassung der ursprünglich griechischen *Offenbarung des Petrus* darstellt, deren Plot wir heute noch in ihrer äthiopischen Übersetzung fassen können und deren ursprünglichem Wortlaut wir daneben immer wieder in Zitaten einiger altkirchlicher Autoren nahekommen, dürfte unbestritten sein.

Wenn der Sinn dieser Redaktion darin bestand, diesen petrinischen Text zum Teil des Petrus zugeschriebenen *Evangeliums* zu machen, dann ergibt sich für das *EvPetr* eine Entstehungszeit nach der mit einiger Sicherheit in die erste Hälfte – wohl eher das erste Drittel – des zweiten Jahrhunderts zu datierenden *Offenbarung des Petrus*.<sup>49</sup> Gleichzeitig würde sich damit m. E. auch ein weiterer Anker nach hinten ergeben: Die *Offenbarung des Petrus* erlebte – vor allem im Osten des Römischen Reiches – noch im zweiten und dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zumindest bei einigen Autoren wie Clemens von Alexandrien (vgl. *ecl.* 41,1–3; 48,1–49,2, sowie der Hinweis bei Eusebius von Caesarea, *h.e.* 6,14,1)<sup>50</sup> eine gewisse Wertschätzung, die sich auch in späterer Zeit – die letzte positive Erwähnung über ihren liturgischen Gebrauch findet sich noch in der Mitte des fünften Jahrhunderts bei Sozomenos (*h.e.* 7,19,9)<sup>51</sup> – in engen Grenzen fortsetzt.<sup>52</sup> Ihre redaktionelle Verarbeitung und Einbettung in einem weiteren apokryphen Petrustext jedoch scheint mir eher früher als später wahrscheinlicher.

### 3. Alttestamentliche Intertexte

Mit der Frage nach schriftlichen Quellen des *EvPetr* aber sind große Teile dessen, was das Eigene dieses Textes ausmacht, noch nicht angemessen beschrieben. Auch wenn das erhaltene *EvPetr* aus Akhm. 1 nur an zwei Stellen so etwas wie

<sup>49</sup> Die genauen Umstände der Entstehung der *Offenbarung des Petrus* sind allerdings nicht unumstritten. Der v. a. von R. Bauckham und E. Norelli vertretenen These, die *Offenbarung des Petrus* sei im Kontext des Bar Kokhba-Krieges im palästinischen Judenchristentum entstanden, steht die Idee einer Entstehung in Alexandrien gegenüber. Zur Zusammenfassung der Diskussion vgl. T. NICKLAS, „Insider“ und „Outsider“. Überlegungen zum historischen Kontext der Darstellung „jenseitiger Orte“ in der *Offenbarung des Petrus*, in: W. Ameling (Hg.), *Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike* (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21; Stuttgart: Steiner, 2011) 35–48.

<sup>50</sup> Bei den Zitaten der *Offenbarung des Petrus* in den *Eklogen* des Clemens ist aber durchaus auch daran zu denken, dass die Texte nicht von Clemens selbst stammen, sondern auf andere (nicht mehr sicher bestimmbar) Quellen zurückgehen könnten.

<sup>51</sup> Sozomenos schreibt aber bereits aus einer deutlichen Distanz – er hat davon erfahren, dass die *Offenbarung des Petrus* noch immer in einigen Gemeinden Palästinas als Karfreitaglesung verwendet wurde.

<sup>52</sup> Zur Rezeptionsgeschichte der *Offenbarung des Petrus* vgl. A. JAKAB, The Reception of the Apocalypse of Peter in Ancient Christianity, in: J. N. Bremmer – I. Czachesz (Hg.), *Apocalypse of Peter*, 174–186.

ein Zitat aus dem Alten Testament bietet (VV. 5 und 15, jeweils in Abwandlung von Dtn 21,22f.), heißt das nicht, dass das Alte Testament für das Verständnis des *EvPetr* überhaupt keine Rolle spielen würde. Dabei lässt sich nicht nur mit Thomas Hieke zeigen,<sup>53</sup> dass Einspielungen alttestamentlicher Intertexte für das Verständnis des auf Akhm. 1 erhaltenen *EvPetr* an vielen Stellen „Sinn“ machen. Vielmehr erweist gerade der Vergleich mit narrativen Auslegungstraditionen, die sich auch in anderen Texten des zweiten Jahrhunderts finden lassen, eine große Zahl von interessanten Übereinstimmungen.<sup>54</sup> Dabei erweist sich das *EvPetr* als ein Text der (mindestens) zweiten Generation: Auch hier zeigt sich das Nebeneinander von Kreativität und Übernahme aus Vorlagen. In manchen der letzteren Fälle ist nicht einmal mehr ganz klar, ob dem Autor des *EvPetr* der ursprünglich alttestamentliche Hintergrund eines Motivs noch bekannt ist.

Ein gutes Beispiel für den Fall einer Übernahme und doch Abänderung aufgrund von Vorlagen aus den Evangelien des Neuen Testaments zeigt sich in V. 19, beim Todesschrei des sterbenden „Herrn“.

*EvPetr* 19:

<sup>19</sup> καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με. καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.

Und der Herr schrie auf und sagte: Meine Kraft, Kraft, du hast mich verlassen. Und als er dies gesagt hatte, wurde er (nach oben) aufgenommen.

V. 19 a erinnert natürlich an die letzten Worte Jesu, wie sie bei Mk und Mt überliefert werden; diese wiederum greifen auf Ps 21 LXX/22 zurück:

Ps 21,2 LXX ὁ θεὸς, ὁ θεὸς μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;

Mt 27,46b θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες;

Mk 15,34 ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

*EvPetr* 19 ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με.

Da die Idee von Jesus als dem leidenden Gerechten, wie sie in Mk und Mt durch die Bezugnahme auf Ps 22 ausgedrückt ist, im *EvPetr* wohl keine Rolle spielt und zudem der Text der beiden Synoptiker deutlich abgeändert ist, denke ich, dass hier für das *EvPetr* der ursprüngliche Bezug des Textes auf die alttestamentliche Wurzel gegenüber den synoptischen Parallelen deutlich zurückgetreten ist.

Das *EvPetr* aber arbeitet keineswegs überall so. Zu den dunkelsten Passagen des *EvPetr* gehört sicherlich V. 18:

<sup>53</sup> Vgl. T. HIEKE, Das Petrus-evangelium vom Alten Testament her gelesen. Gewinnbringende Lektüre eines nicht-kanonischen Textes vom christlichen Kanon her, in: T. J. Kraus – T. Nicklas (Hg.), *Evangelium nach Petrus*, 91–115.

<sup>54</sup> Hierzu ausführlich T. NICKLAS, Das Petrus-evangelium im Rahmen antiker Jesustraditionen, in: J. Frey – J. Schröter (Hg.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen* (WUNT 254; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) 223–252 (siehe auch die leicht überarbeitete Fassung dieses Beitrags im vorliegenden Band).