Jean-Michel Roessli / Tobias Nicklas (ed.)

Christian Apocrypha

Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha

V&R



© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

Jean-Michel Roessli / Tobias Nicklas (ed.)

Christian Apocrypha

Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

Table of Contents

Tobias Nicklas
Das „unbekannte Evangelium“ auf P.Egerton 2 und die „Schrift“ 7

André Gagné
The *Gospel according to Thomas* and the New Testament 27

Andrew Gregory
Jewish-Christian Gospel Traditions and the New Testament 41

Thomas R. Karmann
„Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!“ Zur Rezeption neutestamentlicher Texte und Motive im *Protevangelium Jacobi* 61

Anna Van den Kerchove
The *Gospel of Judas* Versus New Testament Gospels. The Writing of a New Gospel 105

Jacques-Noël Pérès
Das lebendige Wort. Zu einem Agraphon in der *Epistula apostolorum* 125

Alberto D'Anna
The New Testament and the *Third Epistle to the Corinthians* 133

Peter W. Dunn
The New Testament in the *Acts of Paul* 149

Lautaro Roig Lanzillotta
The *Acts of Andrew* and the New Testament. The Absence of Relevant References to the Canon in the Primitive Text 173

Giovanni Battista Bazzana
I Have Come to Cast a Sword on Earth. Synoptic Gospels and the Gospel of Thomas in the Pseudo-Clementines 189

Geneviève Gobillot
Two Arabic Epitomes of the Pseudo-Clementines. Texts of Sinai (MS. no. 508) and British Museum (MS. XXVIII, add. 9965) 213

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

Alain Desreumaux
Das Neue Testament in der *Doctrina Addaï* 233

Alicia J. Batten
Thematic Affinities between the Letter of James and the Acts of Peter and the Twelve Apostles 249

François Bovon
Facing the Scriptures: Mimesis and Intertextuality in the *Acts of Philip* ... 267

Tony Burke
The New Testament and Other Early Christian Traditions in Serapion's *Life of John the Baptist* 281

Charlotte Touati
Das Schweigen sprechen lassen: Von 2 Kor 12,2–4 zu den apokryphen Apokalypsen 301

Flavio G. Nuvolone
Der Prophet Esra und die Kinder von Bethlehem 313

Tobias Nicklas
Rezeption und Nicht-Rezeption der Offenbarung des Johannes durch antike christliche Apokalypsen 325

The Editors / The Authors 349

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 unbekannten 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 P^{52}, 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 wurde[3] – 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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" Evangelium[7] 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 unbekannte 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. Lührmann, *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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 „Vierevangelienkanons“ 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 PEgerton 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 Ἠσαΐας περὶ ὑμῶν ἐπροφήτευσεν
Mk 7,6:		καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἠσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν
Mt 15,7:	ὑποκριταί,	καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἠσαΐας 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 Ἠσαΐου 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· Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος, τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με,
Eg. 2:	ὁ λαὸς οὗτος τοῖς [χείλ]εσιν αὐτ[ῶν τιμῶσίν] με
Mk 7,6:	οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ,
Mt 15,8:	ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν 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·

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 wurde[12] 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. Neirynck, „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 ³1978), 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 unbekannten 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 Frage[16] 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 ὑπέρ + 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 wird 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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’évangile inconnu (Pap.Egerton 2)“, in *Mus.* 49 (1936) 55–77, diskutiert.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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

Eg. 2:
ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς ἐν αἷς ὑμεῖς δοκεῖτε ζωὴν ἔχειν ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.

Joh 5,39:
ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ·

Allerdings dürfte anders als Joh 5,39 (Indikativ) die Verbform ἐραυνᾶτε im UE wegen des gegenüber Joh unterschiedlichen Anschlusses mit einem Relativsatz (bei Joh ὅτι), des Fehlens von καί 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 ἐραυνᾶτε ... 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 ἐραυνᾶτε 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."

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

(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 ἠλπίκατε

Joh 5,45:

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

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.“

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 ζωὴ 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 enigme (MoBi 38; Genève: Labor et Fides 1998), 397–435, hier 418. Sie alle kommen zum selben Ergebnis. Natürlich ist

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 και 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, καθαρίσθητι.

– 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 unbekannten 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: σπλαγχνισθείς bzw. ὀργισθείς)[39] sowie des Ergrimmens 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 προσεκύνει; 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.: Bill, 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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 Aussätziger 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 Neiryncks These nicht ganz überzeugen: Neirynck vermutet, der Autor des „unbekannten Evangeliums" habe den barmherzigen Samariter aus Lk 10 mit dem dankbaren Samariter aus Lk 17 assoziiert: Vgl. F. Neirynck, „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 Neirynck zeigt sich auch Norelli, Papyrus Egerton, 412, der wegen der völlig unterschiedlichen Kontextualisierung des Wortes πανδοχεῖον 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

(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 Vierevangeliensammlung 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).

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

ment 2 *verso*, ein Text, der womöglich ursprünglich über ein Wunder Jesu am Fluss Jordan erzählte.[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 Ausschlag gebend 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.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

werden. Der Autor scheint sich vielmehr (noch) frei genug zu fühlen, seine eigene Jesuserzählung zu komponieren und dabei Texte wie Traditionen zu verwenden, von denen zumindest einige auch in den Evangelien des Neuen Testaments zu finden sind.[52]

[52] Ich habe eine Kurzfassung des Manuskripts in einer Seminarsitzung der SNTS-Tagung in Sibiu vorgestellt. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern, v.a. dem Seminarleiter Herrn Prof. Dr. Ferdinand Prostmeier, sei für kritische Rückfragen und weiterführende Impulse gedankt. Der Beitrag erschien erstmals in SNTU 33 (2008) 41–65.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

André Gagné

The *Gospel according to Thomas* and the New Testament

The *Gospel according to Thomas* (*Gos. Thom.*) is undoubtedly the tractate which received the most attention of all of the Nag Hammadi collection. Early on, researchers have tried to understand the relationship between *Thomas* and the New Testament writings, more specifically the rapport this non-canonical text has with the synoptic gospels. On the one hand, scholars agree that a large number of the 114 sayings found in the *Gos. Thom.* are also present in the New Testament. On the other, there is still a debate concerning the possible sources used by the author/compiler of *Thomas*. Are similar sayings between *Thomas* and the New Testament proof of dependence on the canonical writings?[1] Can it be that the genre *logoi sophon* found in *Thomas* favors its independence from the synoptic gospels?[2] Is the state of the Thomasine *logia* indicative of a collection which stands between orality and textuality, where the precise identification of sources becomes problematic?[3] What makes matters even more compli-

[1] For example, R.M. Grant and D.N. Freedman, The Secret Sayings of Jesus (Garden City: Doubleday, 1960); W. Schrage, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 29; Berlin: Töpelman, 1964); M. Fieger, Das Thomasevangelium. Einleitung Kommentar und Systematik (Neutestamentliche Abhandlungen 22; Münster: Aschendorff, 1991). For recent attempts arguing in favor of dependency (or familiarity) on the New Testament writings, see S. Gathercole, The Composition of the Gospel of Thomas. Original Language and Influences (Society for New Testament Studies Monograph Series 151; Cambridge: Cambridge University Press, 2012) and M. Goodacre, Thomas and the Gospels. The Making of an Apocryphal Text (London: SPCK, 2012).

[2] J.M. Robinson, "LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q", in J.M. Robinson/H. Koester (ed.), *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971), 71–113; H. Koester, "GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity", in Robinson/Koester, *Trajectories*, 114–157 (especially 127–143); S.J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1993); R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004); S.L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (Oregon House, CA: Bardic Press, [2]2005).

[3] See R. Uro, "Thomas and the Oral Gospel Tradition", in id. (ed.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas* (Studies of the New Testament and Its World; Edinburgh: T & T Clark, 1998), 8–32; id., "Orality and Textuality", in id. (ed.), *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas* (New York: T & T Clark, 2003), 106–33; A.J. Dewey, "'Keep Speaking Until You Find…': *Thomas* and the School of Oral Mimesis", in R. Cameron/M.P. Miller (ed.), *Redescribing Christian Origins* (Society of Biblical Literature Symposium Series 28; Atlanta: SBL, 2004), 109–132. DeConick favors a combination of "oral-literate" and "redactional" models. She views *Thomas* as a "rolling corpus" which grew over a period of time; see A.D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and Its Growth* (Library of New Testament Studies 286; London: T & T Clark, 2005), 39–61.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

cated is that the *Gos. Thom.* is sometimes understood as being "gnostic"[4] in character, and seems to contain ideas which are closely related to other tractates of the Nag Hammadi collection.[5]

Comparing the *Gos. Thom.* to the New Testament gospels is a complicated task. Which New Testament version should *Thomas* be compared to? Scholars who used the Coptic versions of the New Testament to understand the relationship between *Thomas* and the synoptic tradition[6] have been accused of faulty methodology.[7] As a result, research has been made on comparing *Thomas* to the Greek New Testament. But this can also lead to uncertain conclusions, since none have access to the "original" text of the New Testament.[8] The question

[4] There is much ongoing debate concerning Gnosticism (and terms such as Gnosis and Gnostic). There are several typologies that one can adhere to. For example, according to A. Marjanen's basic typology, one can understand a text to be "Gnostic" if it refers to an "evil or ignorant world creator(s) separate from the highest divinity", and to the idea that "the human soul or spirit originates from a transcendental world and, having become aware of that, has the potential of returning there after life in this world." (A. Marjanen, "Gnosticism", in S.A. Harvey/D.G. Hunter (ed.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies* (New York: Oxford University Press, 2008), 210–211. Others, such as D. Brakke, believe that the adjective "Gnostic" should be understood as to describe "an early Christian movement whose members were properly known as 'the Gnostics' and who share a distinct mythology and ritual [...], a group that recognized itself as such – and was so recognized by others." (D. Brakke, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* [Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2010], 27). For more on the recent debates surrounding the definition of "Gnosticism" and associated terms, see M.A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: University Press, 1996); K.L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2003); C. Markschies, *Gnosis. An Introduction* (trans. J. Bowden; London: T & T Clark, 2003); A. Marjanen (ed.), *Was There a Gnostic Religion?* (Publications of the Finnish Exegetical Society 87; Helsinki: Finnish Exegetical Society/University of Helsinki, 2005).

[5] Concerning the Nag Hammadi texts as a coherent "gnostic" collection, A. Pasquier wrote: "Tout d'abord, s'il existe bien, dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi et dans le codex de Berlin 8502, des écrits ou des fragments non spécifiquement gnostiques, comme les *Sentences de Sextus*, le *Fragment de la République de Platon* (588b–589b), les textes et fragments hermétiques et l'*Acte de Pierre*, les commentaires effectués sur ces écrits dans la collection BCNH insistent tous, soit sur la réinterprétation gnostique 'active' que l'on peut y déceler, soit sur l'intérêt évident de ce genre de textes pour un gnostique. […] Autrement dit, les textes en questions (la BCNH) seraient susceptibles de s'intégrer à un enseignement gnostique ou encore d'accompagner d'autres traités en s'imprégnant de leur caractère lorsqu'ils sont joints à eux." (A. Pasquier, "La 'bibliothèque' de Nag Hammadi: traces d'un enseignement gnostique cohérent", in L. Painchaud/id. (ed.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* [Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "études" 3; Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain/Paris: Peeters, 1995], 87–88).

[6] For example, Schrage's method consisted on comparing the Coptic *Gos. Thom.* with the Coptic New Testament; see his *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums.*

[7] This has been surveyed in C. Tuckett's article, "Thomas and the Synoptics", in *Novum Testamentum* 30 (1988) 132–157 (especially 134–135).

[8] D.C. Parker speaks of this issue in relation to theories surrounding the synoptic problem and that of the Q source: "Unfortunately, much of modern debate on the Synoptic Problem seems to have become so enamoured of the critical text that it believes not only that it presents the text as it was written by Matthew, Mark and Luke but also that it contains Mark's text as it was known to Matthew and to Luke, and so on. In fact, unless we had grounds for arguing that Matthew and Luke had access to the same copy of Mark, one sure statement is that the version of Mark known to Matthew was not

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

one might raise is, which Greek New Testament serves as the basis for comparison? If the comparative text is that of the NA[27], there is still the issue that this eclectic edition did not exist at the time of *Thomas'* redaction.[9]

Be that as it may, the *Gos. Thom.* does share common themes and traditions with the New Testament. Leaving aside the question of dependence/independence, it can still be beneficial to examine similar themes or *logia* between *Thomas* and the New Testament. Such an inquiry has the merit of uncovering how the *Gos. Thom.* interprets sayings differently from the synoptic tradition. The purpose of this article is to analyze two *logia* of both traditions containing similarities and differences. The promise of everlasting life (John 8:52; *Gos. Thom.* 1) will first be examined. After comparing the expression ⲁⲓ ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ with its Greek equivalent in *John*, an analysis will be made of all the occurrences of this phrase in *Thomas*. The second example will focus on Jesus' saying concerning taxes paid to Caesar (Mark 12:17 par.; *Gos. Thom.* 100). A close examination of this *logion*, yields some interesting insights into possible references to a demiurge and criticisms of the material world. In order to isolate the meaning of these two *logia* in the context of the *Gos. Thom.*, both sayings will also be read intra-textually.

1. "Not Tasting Death": The Promise of Everlasting Life

There are several *Thomasine* sayings that speak of "not tasting death". The first *logion* of the *Gos. Thom.*,[10] establishes the purpose of the collection. Finding for the meaning of the hidden words (*incipit*: ⲛ̄ⲥⲱϫⲉ ⲉⲑⲏⲡ) of Jesus, guarantees one will "not taste death":

ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲁϩⲉ ⲉⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲉⲓⲥⲱϫⲉ ϥⲛⲁϫⲓ ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ

And he said: Whoever finds the interpretation of these words will not taste death.

The idea of "not tasting death" as a reference to eternal life is also attested in the New Testament. John 8:52 closely parallels *logion* 1 of the *Gos. Thom.*:

identical to that known to Luke. What we do not know is how much these copies differed from each other. It is even more remarkable that attempts to reconstruct the supposed document 'Q' (the lost collection used by both Matthew and Luke postulated by those who argue that Matthew and Luke are independent) use text-critical terminology to describe their activities. However, since all they are doing is making selections from a twentieth-century printed text, which does not even presume to confidently provide the text of the four Gospel collection, never mind that of the independent first-century texts, this use of language must be dismissed as illusory." (D.C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts* [Cambridge: University Press, 2008], 314).

9 Neither was it the case at the time of *Thomas*' translation into Coptic.

10 The Coptic text of the *Gos. Thom.* is taken from B. Layton, "The Gospel according to Thomas", in id. (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655* (Nag Hammadi 20; Leiden et al.: Brill, 1989), 52–93.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

ἐάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσηται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα.

If anyone keeps my word, he shall never taste death.

The Coptic compound verbal expression ⲭⲓ-ϯⲡϵ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ clearly corresponds to οὐ μὴ γεύσηται θανάτου.[11] Early on, scholars have noticed that the idiom "to taste death" was not only attested here, but also in Hellenism and Judaism.[12] Despite this similarity between the Thomasine and Johannine traditions, there is no reason to assume the dependence of one text upon another. The Thomasine gospel omits the temporal reference of the prepositional phrase εἰς τὸν αἰῶνα, which is also absent in the Western text of John 8:52.[13] It seems that εἰς τὸν αἰῶνα is a secondary element purposefully aligned with John 8:51.[14] Be that as it may, *logion* 1 of the *Gos. Thom.* differs from John with respect to its meaning. John 8:52 should be understood as a parody of Jesus' saying found in v.51. The Jewish authorities react to Jesus' promise to his disciples that they would "never see death" (θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα).[15] The criticism of the opponents was probably due to the fact that even Abraham and the prophets had died. The last part of John 8:52 is also found in Mark 9:1 and parallels. This rendition of what was understood to be the condition reserved for immortal figures such as Enoch and Elijah,[16] became for early Christian writers, Jesus' own promise to his disciples.[17] This is also how the author/compiler of the *Gos. Thom.* came to understand the Jewish parody of Jesus' promise in John 8:52.[18] In the synoptic tradition, the saying is in relation to the coming of the Kingdom, but in *Thomas*, the promise is in relation to the

[11] Note that the idea of "not tasting death" is also found in Mark 9:1: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. The use of οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου is also in Matthew 16:28 and Luke 9:27.

[12] For a list of specific references see, R. Le Déaut, "Goûter le calice de la mort", in *Biblica* 43 (1962) 83–86; J. Behm, "Γεύομαι", in *TDNT* 1 (1964) 676–677; B.F. Miller, "A Study of the Theme of 'Kingdom' in the Gospel according to Thomas: Logion 18", in *Novum Testamentum* 9 (1967) 52–60; J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5; Leiden et al.: Brill, 1975), 77–78; B.D. Chilton, "'Not to Taste Death': A Jewish, Christian and Gnostic Usage", in E. Livingston (ed.), *Studia Biblia 1978; II: Papers on The Gospels: Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3–7 April 1978* (Supplement to the Journal for the Study of the New Testament 2; Sheffield: JSOT Press, 1980), 29–36; A.D. DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation* (London: T & T Clark, 2007), 47–48.

[13] This is also the case in Mark 9:1 and its synoptic parallels.

[14] See Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums*, 28–29 which was followed by Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 77.

[15] In the *Gos. Thom.*, the expression "never *see* death" (ⲛⲁϩ ⲁⲛ ⲉⲙⲟⲩ) is only found in *logion* 111: "… and the living one (who comes) out from the living one will not see death". In the present article, only references to ⲭⲓ-ϯⲡϵ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ will be examined.

[16] See 4 Ezra 6:26 in B. Metzger "Fourth Book of Ezra", in J.H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), 516–559.

[17] Chilton notes that the expression οὐ μὴ γεύσηται θανάτου "refers to special, immortal figures" in the likes of Enoch and Elijah; see id., "'Not to Taste Death,'" 31.

[18] *Ibid.*

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

sayings of Jesus. This is where the Thomasine and Johannine traditions agree: both refer to "not tasting death" in the context of the words of Jesus.

According to *logion* 1, the promise is for those who *interpret* the hidden sayings of Jesus. This is the most significant difference between *John* and *Thomas*. This emphasis on knowledge as a condition for "not tasting death" is found again in *logia* 18 and 19 of the *Gos. Thom*. These two sayings can actually be read together.[19] In *logion* 18, the disciples question Jesus on how their end will come about. Jesus' response, however, does not concern their end but leads to another question about the beginning (ⲁⲣⲭⲏ) and the end (ϩⲁⲏ). Knowledge of the end is only possible when one knows and stands at the beginning. The final outcome is that he who knows the end will "not taste death". *Logion* 19 provides a clue into what is meant by the beginning and the end. The blessing is given to one who was before coming into being. The final promise is that those who know the five unmoveable trees in paradise will "not taste death". There are clearly common thematic parallels in both *logia*:

A *Blessed* (ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ) is he who will stand at the beginning
B He will *know* (ⲥⲟⲩⲱⲛ) the end and he will *not taste death* (ϫⲓ-ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ)
A′ *Blessed* (ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ) is he who was before he came into being
B′ He who will *know* (ⲥⲟⲩⲱⲛ) them will *not taste death* (ϫⲓ-ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ)

The two makarisms (A//A′) share the same basic ideas: standing at the beginning corresponds to the moment before one came into being. Knowledge of the end (B) is parallel to the knowledge one has of the five trees[20] in paradise (B′), and in both cases, the result is the same: ϫⲓ-ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ. These two *logia* implicitly refer to the prelapsarian condition of Adam in paradise, a time when primordial man had not yet "tasted death". Standing at the beginning signifies a return to the paradisiacal state of humankind. This condition is analogous to a

[19] Both sayings contain a macarism (ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ) and use the verb ⲥⲟⲩⲱⲛ and the expression ϫⲓ-ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ.

[20] Various interpretations of the "five trees" have been suggested. P. Nagel is of the opinion that the saying contains a translation error and should read "middle" instead of "five". In his opinion, *logion* 19 refers not to five trees but to the Tree of Life which was in the middle of the garden of Eden, but such an interpretation is doubtful; see P. Nagel, "Erwägungen zum Thomas-Evangelium", in F. Altheim/R. Stiehl (ed.), *Der Araber in der alten Welt* 5:2 (Berlin: de Gruyter, 1969), 382. J. Doresse followed by J.-É. Ménard mention the reference to the "five trees in paradise" from *Manichaean Psalm-Book* 161:17–18 (J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas ou les paroles de Jésus* [Paris: Plon, 1954], 152; Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 107). Ménard also connects the "five trees" to the five sacraments of the *Gospel according to Philip* (*Gos. Phil.* 67). M. Lelyveld believes that the "five trees" are five aspects of the "intellect" or *nous*, whereas A.D. DeConick thinks that the trees represent five virtues found in Pseudo-Macarius, *Homilies* 37.8; see M. Lelyveld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction* (Nag Hammadi Studies 34; Leiden et al.: Brill, 1987), 44–49; A.D. DeConick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Supplements to Vigiliae Christianae 33; Leiden et al.: Brill, 1996), 80–86.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

return to the Kingdom, the place of origin of the solitary (*logion* 49).[21] It is also comparable to the Light, the place from which the elect originate (*logion* 50).

The use of ⲡⲉⲧⲛⲁⲱϩⲉ ⲉⲣⲁⲧϥ ... ϥⲛⲁϫⲓ-ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ (*logion* 18) echoes τῶν ἑστηκότων (ἑστώτων) … οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου in Mark 9:1 (//Matthew 16:28; Luke 9:27). In the synoptic tradition, the promise is unconditional and its fulfillment depends on when the Kingdom of God will be established. In *logion* 18, however, the eschatological moment is not unconditional, an action is required: one must "stand" in the beginning in order to "not taste death".

The expression ϫⲓ-ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ is also found in *logion* 85. Adam would have "not tasted death" had he not lost his original state of perfection.[22] Adam had come forth from a great power and a great wealth (ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁⲩ-ⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ). This most certainly refers to paradise, which is also to be understood as the "beginning and end" (*Gos. Thom.* 18–19), the "Kingdom" (*Gos. Thom.* 49), and the "Light" (*Gos. Thom.* 50).[23] Adam's loss of paradise is the cause of his unworthiness and death.[24] Adam is said to be unworthy of "you" (ⲙⲱⲧⲛ̄), a direct reference to the readers, superior to him since they can live forever.[25]

Unworthiness is a characteristic of the world (*Gos. Thom.* 56; 80; 111), of those who do not follow Jesus (*Gos. Thom.* 55), and of the female element in humankind (*Gos. Thom.* 114).[26] In order to "not taste death," one must be "worthy" (ⲙ̄ⲡϣⲁ; *Gos. Thom.* 85), and this, according to *Thomas*, is possible only to those who find the interpretation of the hidden sayings of Jesus (*logion* 1). It

---

[21] For more details on the solitary (ⲙⲟⲛⲁϫⲟⲥ) in the *Gos. Thom.*, see M. Harl, "À propos des *LOGIA* de Jésus: Le sens du mot MONAΞOΣ", in *Revue des études grecques* 73 (1960) 464–474; A.F.J. Klijn, "'The Single One' in the Gospel of Thomas", in *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) 271–278; F.-E. Morard, "Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle. Influence bibliques et gnostiques", in *Freiberger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20 (1973) 332–411; "Monachos: une importation sémitique d'Égypte? Quelques aperçus nouveaux", in E.A. Livingston (ed.), *Papers Presented at the 6th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971* (Texte und Untersuchungen 115; Berlin: Akademie-Verlag, 1975), 242–246; "Encore quelques réflexions sur Monachos", in *Vigiliae Christianae* 34 (1980) 395–401.

[22] Ménard, Lelyweld and DeConick recall Jewish apocalyptic traditions on Adam as the luminous and glorious primordial man; Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 186–187; Lelyveld, *Les logia*, 49–54; A.D. DeConick, *The Original Gospel of Thomas*, 250–251.

[23] Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, 73.

[24] In the *Liber Graduum* (601.1; 604. 10–12; 613.22), Adam ruled over all things by means of the power of God, but after the fall, Adam and Eve became impoverished and lost their heavenly wealth. According to *logion* 3 of the *Gos. Thom.*, "poverty" (ⲙ̄ⲛ̄ⲧϩⲏⲕⲉ) – which is in opposition to wealth (ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ) – is for those who do not know (ⲥⲟⲩⲱⲛ) themselves; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1961), 195–197; Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 187.

[25] P. Pokorný, *A Commentary on the Gospel of Thomas. From Interpretations to the Interpreted* (Jewish and Christian Texts 5; London: T & T Clark, 2009), 130.

[26] See also *Gos. Thom.* 62, where ⲙ̄ⲡϣⲁ is used in a positive sense to qualify Jesus' followers. If one accepts Layton's restoration of part of this *logion*, Jesus tells his mysteries to those who are worthy (ⲛⲉⲧⲙ̄ⲡϣⲁ) of his mysteries; see Layton, "Gospel according to Thomas", 76.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

is through such knowledge that one "stands at the beginning" to uncover "the end" (*logion* 18), and "knows the five trees in paradise" (*logion* 19).[27] This is the ultimate eschatological moment.

There is also a difference between *Thomas* and *John* in the condition associated with the words of Jesus. The Johannine conditional subordinate clause stresses on the importance of "keeping" (τηρέω) the word of Jesus. In the Fourth Gospel, "keeping" the word of Jesus is synonymous to "believing" (πιστεύω) that he is the plenipotentiary of the Father, fulfilling the will of the One who sent him.[28] Eternal life is promised to those who have such faith (John 3:16–18).[29] The Johannine author ends his gospel by stating the purpose of his writing: "... but these are written that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you might have life in his name" (John 20:31). Johannine Christians had to continue believing[30] in Jesus, the Christ and Son of God – this is what is meant by "keeping" the word of Jesus – in order to experience eternal life.[31]

If John 8:52 stresses the importance of *keeping* Jesus' word, the *Gos. Thom.* requires various actions from those who hope of "not tasting death". One must find (ϩⲉ ⲉ-) the interpretation of the hidden words of the Living Jesus (*logion* 1), stand at the beginning to know the end (*logion* 18), know the five trees in paradise (*logion* 19), and be worthy (*logion* 85). Do all these prerequisites point in the same direction? The common thread between these Thomasine sayings seems to be knowledge, a significant motif for the author/compiler of the collection.[32] The quest for the meaning into the hidden sayings of Jesus awakens one to the heavenly origin and return of the elect to the Kingdom and the Light, the place where one will "not taste death."[33]

---

[27] U.-K. Plisch, *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary* (trans. G. Schenke Robinson; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008), 195.

[28] See John 3:16–18; 3:34–35; 5:21–23.26; 6:38–40; 7:16–18; 10:30.38; 12:44–45; 13:3.20; 17:10.

[29] In the Fourth Gospel, eternal life is defined as the knowledge of God and of the one whom he sent, Jesus Christ (John 17:1–3).

[30] This is quite possible, if one understands the author's intention as corresponding to the subjective present of πιστεύω rather than the subjunctive aorist.

[31] This gospel was certainly not a missionary tract to convince non-believers to adhere to the Christian message; rather, it was most probably destined to the Johannine community who had already believed in Jesus. Believers needed to be strengthened in their Christian faith, following a strong opposition from Jewish authorities at the end of the first century CE.

[32] The verb "to know" (ⲥⲟⲟⲩⲛ, ⲥⲟⲩⲛ-, ⲥⲟⲩⲱⲛ-, ⲥⲟⲩⲱⲛ) is found 24x in the collection. The noun "gnosis" (ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ) and adjective "ignorant" (ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ) are each found once.

[33] *Logion* 84 mentions the "images" (ϩⲓⲕⲱⲛ) that were before "you" (ⲧⲉⲧⲛ) and that do not die. There seems to be some parallels with the Platonic doctrine of ideas (*Timaeus* 51d–52b); see S.J. Patterson, "Jesus Meets Plato: The Theology of the *Gospel of Thomas* and Middle Platonism", in J. Frey/E.E. Popkes/J. Schröter (ed.), *Das Thomasevangelium: Entstehung, Rezeption, Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 157; Berlin et al.: de Gruyter, 2008), 193–195.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160

2. "Give to Caesar what is Caesar's. Give to God what is God's"

The episode concerning taxes paid to Caesar is found in both Thomasine and synoptic traditions (*Gos. Thom.* 100; Mark 12:13–17//Matthew 22:15–22; Luke 20:20–26).[34] An examination of Jesus' response will suffice to show the similarities and differences between *Thomas* and the canonical gospels.[35] Here is how Jesus' saying is presented in Mark 12:17 and *Gos. Thom.* 100.2–4:

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

Jesus said to them: Give to Caesar the things that are Caesar's and to God the things that are God's.[36]

[2] ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲧ ⲛⲁ ⲕⲁⲓⲥⲁⲣ ⲛ̄ ⲕⲁⲓⲥⲁⲣ [3] ⲧ ⲛⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ [4] ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲓ ⲡⲉ ⲙⲁⲧⲛ̄ⲛⲁⲓϥ

[2] He said to them: Give to Caesar what is Caesar's. [3] Give to God what is God's [4] and what is mine, give it to me.

The context of each saying is slightly different.[37] In the synoptic gospels, those who ask the question concerning taxes paid to Caesar are Jesus' opponents, and it is done in order to trap him.[38] The evil disposition of the opponents is also noted.[39] But no question is asked in *logion* 100. Even if the identity of those who speak first is not given,[40] one might assume that they are Jesus' own disciples (*Gos. Thom.* 99). A coin is presented to Jesus in both accounts. While the synoptics refer to a δηνάριον (Mark 12:15; Matthew 22:19; Luke 20:24),

[34] See also *Apology* 1.17.2, *Pistis Sophia* 3.113 and *Sentences of Sextus* 20.

[35] For an extensive analysis of the differences between *Thomas* and the synoptic tradition, see E. Cuvillier, "Marc, Justin, Thomas et les autres. Variations autour de la péricope du denier à César", in *Études théologiques et religieuses* 67 (1992) 329–344, and S. Arai, "Caesar's, God's and Mine: Mk 12:17 par. and Gos. Thom. 100", in H. Preissler/H. Seiwert (ed.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag* (Marburg: Diagonal-Verlag, 1994), 43–48.

[36] Here are the minor differences in Matthew and Luke in the NA[27]: τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ (Matthew 22:21); ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· τοίνυν ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. (Luke 20:25).

[37] DeConick (*The Original Gospel of Thomas*, 275–276) correctly notes that Gärtner, Kasser, Schrage, and Grant and Freedman all favor the idea that here *Thomas* depends on the synoptic tradition, whereas Sieber, Quispel and Koester think that the saying comes from an independent tradition. One can add Ménard and Fieger on the side of dependence and Patterson and Plisch on that of independence; see Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 200; Fieger, *Das Thomasevangelium*, 255–256; Plisch, *The Gospel of Thomas*, 219; S.J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1993), 69.

[38] The question if one should be paying taxes to the authorities is also found in *Papyrus Egerton* 2, fragment 2 recto.

[39] The evil motives are described as ὑπόκρισις (Mark 12:14), πονηρία (Matthew 22:18) or πανουργία (Luke 20:23).

[40] Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 69.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525540169 — ISBN E-Book: 9783647540160