

Das Leben-Jesu-Fragment  
Papyrus Egerton 2 und seine Stellung  
in der urchristlichen Literaturgeschichte

von

GORO MAYEDA, Dr. phil.  
Privatdozent an der Universität Genf

1946

---

VERLAG PAUL HAUPT BERN

Alle Rechte vorbehalten  
Copyright 1946 by Paul Haupt, Berne  
In der Schweiz gedruckt — Imprimé en Suisse — Printed in Switzerland  
Druck : Paulusdruckerei, Freiburg in der Schweiz

Das Leben-Jesu-Fragment  
Papyrus Egerton 2 und seine Stellung  
in der urchristlichen Literaturgeschichte

von

GORO MAYEDA, Dr. phil.  
Privatdozent an der Universität Genf

1946

---

VERLAG PAUL HAUPT BERN

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1946 by Paul Haupt, Berne

In der Schweiz gedruckt — Imprimé en Suisse — Printed in Switzerland

Druck : Paulusdruckerei, Freiburg in der Schweiz

*Meinen Eltern  
zum Gedächtnis*



## VORWORT

Die vorliegende Schrift ist eine von der Marburger philosophischen Fakultät im Februar 1944 angenommene Dissertation. Sie sollte als Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft in Berlin erscheinen. Der Druck desselben wurde jedoch infolge der kriegsbedingten Verhältnisse unmöglich. Umso dankbarer bin ich Herrn Prof. D. Dr. Albert Debrunner in Bern, dessen freundliche Empfehlung die Publikation dieser Arbeit möglich machte. Er hatte außerdem die Güte, bei der Korrektur vor allem in sprachlicher Hinsicht große Hilfe zu leisten.

An dieser Stelle gedenke ich mit tiefstem Dank der Anregung und Ermutigung, die mir durch Herrn Prof. D. Dr. Martin Dibelius, D. D. während meines langen Studienaufenthaltes in Heidelberg zuteil wurde. Sein wohlwollender und zugleich gründlicher Rat und Beistand, womit er ausländische Studenten in die wissenschaftliche Forschung des Neuen Testaments einzuführen pflegt, waren mir besonders wertvoll.

Zu Dank bin ich auch ferner verpflichtet meinen Marburger Professoren D. Rudolf Bultmann, D. D., Dr. Ernst Lommatzsch, Dr. Friedrich Müller und D. Hans Freiherr von Soden †, die diese Arbeit als Dissertation angenommen und manche nützliche Kritiken und Bemerkungen dazu gegeben haben.

Der Ausbruch des zweiten Weltkrieges hat mich zu unerwartet langem Aufenthalt im Ausland gezwungen, aber das Verständnis und die Güte meiner europäischen Freunde haben mir ermöglicht, meine wissenschaftliche Tätigkeit ungestört weiterzuführen. Ganz besonders möchte ich in diesem Zusammenhang den Professoren der Universität Genf meinen Dank aussprechen für die Aufnahme in ihren Kreis und das liebenswürdige Entgegenkommen, das ich von ihnen erfahren habe.

Möge diese bescheidene Arbeit ein Beitrag zur Erforschung der urchristlichen Literatur und dadurch zum Verständnis des Neuen Testaments sein, das gerade der gegenwärtigen Zeit so viel zu sagen hat.

Genf, im Sommer-Semester 1946.

GORO MAYEDA.

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . .	5
Text des Papyrus Egerton 2 . . . . .	7
Einleitung . . . . .	12
Erstes Kapitel: Untersuchung des Textes . . . . .	15
I. Jesus mit den Hierarchen (Z. 1-20) . . . . .	15
II. Versuch der Gefangennahme (Z. 22-31) . . . . .	27
III. Heilung des Aussätzigen (Z. 32-41) . . . . .	32
IV. Gespräch über die Steuerfrage (Z. 42-59) . . . . .	37
V. Wunder am Jordanufer (Z. 60-75) . . . . .	51
Zweites Kapitel: Über die Stellung des Papyrus Egerton 2 in der urchristlichen Literaturgeschichte . . . . .	58
I. Der Papyrus und die bisher bekannten apokryphen Evangelien . . . . .	58
II. Der Papyrus und die kanonischen Evangelien . . . . .	65
III. Der Papyrus und das Johannes-Evangelium . . . . .	69
IV. Der literarische Charakter des Papyrus . . . . .	75
V. Das Buchwesen zur Zeit des Urchristentums . . . . .	77
VI. Die Bildung der ersten Christen und ihre Annäherung an die Literatur . . . . .	80
VII. Die private Lektüre der ersten Christen und der Papyrus . . . . .	87
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis . . . . .	91
Griechisches Wortregister . . . . .	97
Stellenregister . . . . .	98

## TEXT

Abkürzungen :

BS	=	Bell und Skeat.
Cerf	=	Cerfaux.
Dd	=	Dodd.
Ds	=	Dibelius.
Lgr	=	Lagrange.
Ltzm	=	Lietzmann.

Siehe die Literaturangabe S. 94. Wenn in den Anmerkungen nichts anderes angegeben, folgt der Text BS, *The New Gospel Fragments* (1935) unter Aufnahme der Selbstberichtigungen von Bell in *Th Bl* (1936), Sp. 72-74.

### Fragment 1 verso

. . . . .  
 ]ι. [ό δε]

[Ι(ησοῦς) εἶπεν] τοῖς νομικοῖς· κολά-  
 [ζετε πά]ντα τὸν παραπράσσ[οντα]  
 [καὶ ἄνο]μον καὶ μὴ ἐμέ· [ὅτι] ἀ[ν]ε[ξ]-  
 5 [έταστον] ὃ ποιεῖ, πῶς ποιεῖ[ι·] Πρὸς  
 [δὲ τοὺς] ἄ[ρ]χοντας τοῦ λαοῦ [στ]ρα-  
 [φεις εἶ]πεν τὸν λόγον τοῦτο[ν·] ἔραυ-  
 [νάτε τ]ὰς γραφάς· ἐν αἷς ὑμεῖς δο-  
 [κεῖτε] ζωὴν ἔχειν· ἐκεῖναί εἰ[σ]ιν  
 10 [αἱ μαρτ]υροῦσαι περὶ ἐμοῦ· μὴ δ[ο-]  
 [κεῖτε ὅ]τι ἐγὼ ἦλθον κατηγο[ρ]ῆσαι  
 [ὑμῶν] πρὸς τὸν π(ατέ)ρα μου· ἔστιν

- 
- Z. 2 κολάζετε : ἐλέγγετε Dd, vgl. Joh 8, 46 ; ἀπολύετε Lgr.  
 Z. 2-4 κολάζετε ... ἄνομον : κρίνετε πάντα τὸν παραπράσσοντα τὸν νόμον Ds.  
 Z. 4 καὶ ἄνομον : παρὰ νόμον Dd.  
 Z. 4-5 ὅτι ... ποιεῖ nach Ds. εἰ γὰρ ../.. νομοποιεῖ πῶς ποιεῖ BS. ὁ γὰρ ἄνομος οὐκ οἶδεν ὃ ποιεῖ πῶς ποιεῖ Kenyon nach dem Hinweis von Dd. εἴ τις κατακρίνει ὃ ποιεῖ, πῶς ποιεῖ ; Lgr.

- [ὁ κατη]γορῶν ὑμῶν Μω(υση) εἰς δν  
 [ὑμεῖς] ἠλπικατε· α[ὕ]τῶν δὲ λε-  
 15 [γόντω]ν· ε[ῦ] οἶδαμεν ὅτι Μω(υσει) ἐλά-  
 [λησεν] ὁ θε(ός)[·] σὲ δὲ οὐκ οἶδαμεν  
 [πῶθεν εἶ]· ἀποκριθεὶς ὁ Ἰη(σοῦς) εἶ-  
 [πεν αὐτο]ῦς· νῦν κατηγορεῖται  
 [ὑμῶν ἢ ἀ]πιστεῖ[α  
 20 ? ἄ]λλο. [  
 ]· [

Fragment 1 recto

- · · · ·  
 ? ἔ]λκω[σιν] β[αστάσαν-]  
 [τες δὲ] λίθους ὁμοῦ λι[θάζω-]  
 σι[ν αὐ]τόν· καὶ ἐπέβαλον [τάς]  
 25 χεῖ[ρας] αὐτῶν ἐπ' αὐτόν οἱ [ἄρχον-]  
 τες [ἔ]να πιάσωσιν καὶ παρ[αδώ-]  
 σω[σι]ν τῷ ὄχλῳ· καὶ οὐκ ἠ[δύναντο]  
 αὐτόν πιάσαι ὅτι οὐπω ἐ[ληλύθει]  
 αὐτοῦ ἡ ὥρα τῆς παραδό[σεως].  
 30 αὐτὸς δὲ ὁ κ(ύριος) ἐξελθὼν [ἐκ τῶν χει-]  
 ρῶν ἀπένευσεν ἀπ' [αὐτῶν·]  
 καὶ [ἐ]δοῦ λεπρὸς προσελθ[ῶν αὐτῷ]  
 λέγει· διδάσκαλε Ἰη(σοῦ) λε[προῖς συν-]  
 οδεύων καὶ συνεσθίω[ν αὐτοῖς]  
 35 ἐν τῷ πανδοχείῳ ἐλ[έπρασα]  
 καὶ αὐτὸς ἐγώ· ἐὰν [ο]ῦν [σὺ θέλης]  
 καθαρίζομαι· ὁ δὲ κ(ύριος) [ἔφη αὐτῷ·]  
 θέλ[ω] καθαρίσθητι· [καὶ εὐθέως]  
 [ἀ]πέστη ἀπ' αὐτοῦ ἢ λέπ[ρα· ὁ δὲ κ(ύριος)]  
 40 [εἶπεν αὐτῷ]· πορευθεὶς ἐπίδει-]  
 [ξον σεαυτὸ]ν τοῖς ἱερεῦσι  
 · · · · ·

Z. 19-20 καὶ δώσει τὴν βασιλείαν ἄλλοις oder besser καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἄλλοις ἐκδοθήσεται Cerf (nach Mk 12, 9; Mt 21, 41; Lk 20, 16).

Z. 26 παραδώσωσιν: παραβάλωσιν Ds, da Ds in Z. 29 παράδοσις einen theologischen Begriff «Auslieferung» (nämlich in die Hände der Menschen) sieht.

Z. 35 ἐλ[έπρασα]: Denkbar wäre auch ἐλεπρίασα (nach dem Hinweis von Prof. Debrunner).

Fragment 2 recto

[ . ]  
νόμενοι πρὸς αὐτὸν ἐξ[ετασ-]  
τικῶς ἐπείραζον αὐτὸν λ[έγοντες . ]  
45 διδάσκαλε Ἰη(σοῦ) οἶδαμεν ὅτι [ἀπὸ θε(ο)ῦ]  
ἐλήλυθας · ἃ γὰρ ποιεῖς μα[ρτυρεῖ].  
ὑπὲρ το[ῦ]ς προφ(ήτ)ας πάντας · [εἰπέ οὖν]  
ἡμεῖν · ἐξὸν τοῖς βα(σι)λεῦσ[ιν ἀποδοῦ-]  
ναι τὰ ἀν[ή]κοντα τῇ ἀρχῇ ; ἀπ[ο]δοῶμεν αὐ-  
50 τοῖς ἢ μ[ή ; ] ὁ δὲ Ἰη(σοῦς) εἰδὼς [τὴν δι-]  
άνοιαν [αὐτ]ῶν ἐμβρειμ[ησάμενος]  
εἶπεν α[ὐτοῖς] · τί με καλεῖτ[ε τῶ] στό-  
ματι ὑμ[ῶν δι]δάσκαλον · μ[ή] ἀκού-  
οντες ὁ [λ]έγω · καλῶς Ἡ[σ(αί)ας περὶ ὑ-]  
55 μῶν ἐπ[ρο]φ(ήτε)υσεν εἰπῶν · ὁ [λαὸς οὖ-]  
τος τοῖς [χειλ]εσιν αὐτ[ῶν τιμῶσιν]  
με ἢ [δὲ καρδι]α αὐτῶ[ν πόρρω ἀπέ-]  
χει ἀπ' ἐ[μοῦ · μ]άτη[ν με σέβονται]  
ἐντάλ[ματά μου μὴ τηροῦντες]  
. . . . .

Fragment 2 verso]

60 [ἐν κρυπ]τῶ τόπῳ [κ]ατακλείσαν-  
[τος, ὡς] ὑποτέτακτα[ι] ἀδήλως  
[καὶ γίν]εται τὸ βάρος αὐτοῦ ἄστατο[ν]  
[. . . .] ἀπορηθέντων δὲ ἐκεί-  
[νων ὡς] πρὸς τὸ ξένον ἐπερώτημα ·  
65 [? τότε π]εριπατῶν ὁ Ἰη(σοῦς) [ἐ]στάθη

Z. 43 sc. παραγεγόμενοι (παραγε auf der vorigen Seite des Papyrus).

Z. 50 Statt μ[ή] kann auch ο[ὔ] gelesen werden (BS).

Z. 53 ἀκού]οντες : πράσσ]οντες Lgr.

Z. 59 (Nach ἐντάλματα) vielleicht διδάσκοντες Lgr.

μου μὴ τηροῦντες ergänze ich mit allem Vorbehalt.

Z. 60 (Vor Z. 60) [μικρὸν σπέρμα γεωργοῦ] Dd.

Z. 60-62 Ergänzungen oben im Text nach Dd. (Aber ich lese καὶ 62 statt πῶς).

Z. 61 ὡς : Möglich ist auch ἕως (s. Blass-Debrunner, § 455, 3).

Z. 60-63 [. . . .] τῶ τόπῳ [κ]ατακλείσαν- / [τί μοι] ὑποτέτακται ἀδήλως  
[καὶ δύν]αται τὸ βάρος αὐτοῦ ἄστατο(ν) / [εἶναι .] Cerf.

Z. 64 ὡς : Vielleicht τί Lgr.

[ἐπὶ τοῦ] χεῖλους τοῦ Ἰο[ρδ]άνου  
 [ποταμ]οῦ καὶ ἐκτεῖνα[ς τὴν] χεῖ-  
 [ρα αὐτο]ῦ τὴν δεξιὰν [ἐγέ]μισεν  
 [ὔδωρ κ]αὶ κατέσπειρ[εν ἐπ]ὶ τὸν  
 70 [αἰγιαλ]όν· καὶ τότε [ἡ γῆ τὸ] κατε-  
 [σπαρμ]ένον ὔδωρ ἐ[νέπιε]ν τὴν  
 [σποράν λαβών]· καὶ ἐπ[λήσ]θη ἐνώ-  
 [πιον αὐτῶν ἐ]ξήγα[γ]εν [δὲ] καρπὸ(ν)  
 [.....]πολλ[.....]εῖς χα-  
 75 [ράν .....]τα[.....]υτους·  
 . . . . .

Fragment 3 verso]

76 ] . παρη  
           ]ς ἐάν  
           ] αὐτοῦ  
           ] ημενος  
 80 ] εἰδῶς  
           ] ηπ  
 . . . . .

Fragment 3 recto]

ἔν ἐσμ[εν  
 μένω π[          λί-]  
 θους εἰς [          ἀπο-]  
 85 κτείνω[σιν αὐτὸν  
 λέγει· ο[  
 [.]ε[.]. . .  
 . . . . .

Fragment 4 recto] (leer)

Fragment 4 verso] ]σ[

Z. 68 ἐγέμισεν und ἐκόμισεν sind beide möglich (BS). ἐγέμισεν lesen Dd, Lgr, Ltzm und ἐκόμισεν Cerf. Dd hält beide für möglich.

Z. 69-70 ὔδωρ (oder ὕδατος) .... αἰγιαλόν Ds und Ltzm.

Z. 70-72 καὶ τότε .... λαβών Ds.

Für Z. 68-73 vgl. die anderen Lesungen auf der nächsten Seite.

Andere Lesungen für Z. 68-73.

Nach Cerfaux :

- 68 [ἐκό]μισεν  
[συκῆν κ]αὶ κατέσπειρ[εν ἐπ]ὶ τὸν  
70 [ποταμ]όν · καὶ τότε [εἰς τὸ] κατε-  
[σταμ]ένον ὕδωρ · ἐ[νῆκε]ν τὴν  
[ρίζαν αὐτῆς] καὶ ἐπ[ετά]θη ἐνώ-  
[πιον αὐτῶν ἐ]ξήγα[γ]εν [δὲ] καρπό(ν)

Nach Dodd :

- 68 [ἐγέ]μισεν  
[ὔδατι κ]αὶ κατέσπειρ[εν ἐπ]ὶ τὸν  
70 [αἰγιαλ]όν · καὶ τότε [δὴ τὸ] κατε-  
[σπαρμ]ένον ὕδωρ ἔ[νυγρο]ν τὴν  
[γῆν ἐποίησε] καὶ ἐπ[οτίσ]θη ἐνώ-  
[πιον αὐτῶν ἐ]ξήγα[γ]εν [δὲ] καρπόν.

Nach Lagrange :

- 68 [ἐγέ]μισεν  
[χόου κ]αὶ κατέσπειρ[εν ἐπ]ὶ τὸν  
70 [χοῦν σῖτ]ον · καὶ τότε [ἐπι]κατέ-  
[χσεν χεόμ]ενον ὕδωρ · ἐν[ῆκε]ν τὴν  
[γῆν ὁ σπόρος] · καὶ ἐπ[ήρ]θη ἐνώ-  
[πιον αὐτῶν ἐ]ξήγα[γ]εν [δὲ] καρπόν.

## EINLEITUNG

Der Boden Ägyptens, der über tausend Jahre im trockenen Sand wie in einer Schatzkammer den alten Beschreibstoff Papyrus aufbewahrt hat, beschert seit dem Beginn der Ausgrabungen am Ende des XIX. Jahrhunderts den Forschern der theologischen, philologischen und historischen Wissenschaften immer neues Material mannigfachen Inhalts. Neben den literarischen Papyri, welche die bis dahin erhaltene klassische Literatur bereichert haben, z. B. Aristoteles *Ἀθηναίων πολιτεία*<sup>1</sup>, oder neue Manuskripte für bereits bekannte Texte darstellen, kommen viele nichtliterarische Funde in Betracht, die für die Kultur- und Sozialgeschichte, vor allem aber für das Studium der griechischen Umgangssprache in der hellenistischen Zeit und dadurch auch für die urchristliche Literaturgeschichte von Bedeutung sind. Für den Text des Neuen Testamentes selbst sind unter den Papyrusfunden der letzten Jahre die Chester-Beatty-Papyri besonders wichtig, die aus dem III. Jahrhundert stammen<sup>2</sup>. Die Zahl solcher Funde wird fortlaufend vermehrt und durch die Arbeiten der Papyrologen ausgewertet.

Am 23. Januar 1935 berichtete die «Times» unter dem Titel «A New Gospel» ihren Lesern<sup>3</sup>, daß man Fragmente griechischer Papyri mit Erzählungen der Evangeliengeschichten entdeckt habe, die älter als alle anderen bisher bekannten Handschriften des Neuen Testamentes seien. Der Text wurde bereits im März desselben Jahres von H. I. Bell und T. C. Skeat mit Faksimile und Kommentaren in handlicher Form veröffentlicht. Es handelt sich um einen P. Lond. Christ. (Egerton Papyri 2), nämlich 3 Blätter eines Codex in einer Sammlung

<sup>1</sup> Sonstige Funde sind bei Fr. G. Kenyon: *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, 1932, S. 33 zu finden.

<sup>2</sup> Siehe Fr. G. Kenyon: *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*, 1933 ff. Vgl. v. Dobschütz: *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*, ZNW 1924, 1926, 1928 und 1933, sowie die eingehende Besprechung W. G. Kümmels in *ThR N. F.* 10, 1938, S. 292 ff.

<sup>3</sup> S. 13 f. und Abbildungen S. 16.

von Papyri, die im Sommer 1934 von einem Kaufmann in Kairo an das British Museum in London verkauft wurde. Der Text entspricht ungefähr der Länge eines Kapitels von 20 Versen in den kanonischen Evangelien. Er stammt aus einem Codex und nicht von einer Rolle, und zwar, wie die Fachpapyrologen W. Schubart und F. Kenyon glauben feststellen zu können, aus der Mitte des II. Jahrhunderts. Wären die Chester-Beatty-Papyri nicht entdeckt, so hätte man zweifeln können, ob unser Papyrus aus der Zeit vor dem III. Jahrhundert stammte. Man hatte keinen Anhaltspunkt dafür, daß schon in früherer Zeit christliche Schriften in Buchform existierten. Nun kann man jedoch mit der Möglichkeit rechnen, daß auch die Christen des II. Jahrhunderts bereits Bücher gebraucht haben. Schon allein wegen ihrer bequemen Form und Dauerhaftigkeit müssen die Bücher seit jener Zeit allmählich über die Rollen gesiegt haben; unser Papyrus wird dafür als Beispiel gelten können. Im übrigen hat er, wie Bell und Skeat sagen, in der Schrift Ähnlichkeit mit den Papyri, die vor 120 n. Chr. datiert werden.

Im Text finden wir folgende Wortkürzungen der sogenannten *nomina sacra*:  $\overline{K\Sigma}$  (κύριος),  $\overline{\Theta\Sigma}$  (θεός),  $\overline{I\text{H}}$  (Ἰησοῦς),  $\overline{\Pi\text{P}\alpha}$  (πατέρα),  $\overline{M\Omega}$  (Μωϋσῆς),  $\overline{H[\Sigma A\Sigma]}$  (Ἡσαίας),  $\overline{\Pi\text{P}\text{O}\Phi\text{A}\Sigma}$  (προφήτας),  $\overline{\text{E}\Pi\text{P}\text{O}\Sigma\text{E}\text{N}}$  (ἐπιροφήτευσεν).

$\overline{I\text{H}}$  ist auffällig, denn die übliche Kürzung ist  $\overline{I\Sigma}$  oder  $\overline{I\text{H}\Sigma}$ . Aber Bell weist (S. 3) darauf hin, daß es auch in den Chester-Beatty-Papyri I (Evangelien und Ag, III. Jahrhundert) erscheint und daß der Barnabasbrief 9, 8 folgenden Text hat: «καὶ περιέτεμεν Ἀβραάμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δέκα καὶ ὀκτώ καὶ τριακοσίους.» τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνώσις; μάθετε τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, εἶτα τοὺς τριακοσίους. τὸ δὲ δέκα καὶ ὀκτώ, I δέκα, H ὀκτώ. ἔχεις Ἰησοῦν. ὅτι δὲ σταυρὸς ἐν τῷ T ἔμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τοὺς τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυοῖν γράμμασι, καὶ ἐν ἐνὶ τὸν σταυρόν. d. h. die 318 von Abraham beschnittenen Leute bezeichnen Jesus, weil I und H 10 bzw. 8 bedeuten und zusammen 18 ergeben, und weil T, das Symbol des Kreuzes, 300 bedeutet.  $\overline{I\text{H}\Sigma}$ ,  $\overline{I\text{H}\text{N}}$  und  $\overline{I\text{H}\text{Y}}$ , welche in den Chester-Beatty-Papyri II (Paulusbriefe, III. Jahrhundert) vorkommen, sind nichts anderes als  $\overline{I\text{H}}$  mit Kasusendungen. Wir haben also wahrscheinlich hier in der Abkürzung unseres Papyrus eine spezifisch christliche Bildung und nicht die den jüdischen Siglen  $\overline{K\Sigma}$  und  $\overline{\Theta\Sigma}$  einfach nachgebildeten Abkürzungen  $\overline{I\Sigma}$ ,  $\overline{X\Sigma}$  usw.

$\overline{M\Omega}$ ,  $\overline{\Pi\text{P}\text{O}\Phi\text{A}\Sigma}$ ,  $\overline{\text{E}\Pi\text{P}\text{O}\Sigma\text{E}\text{N}}$  sind ebenfalls neu. Aber interessanterweise sind sie keine Kontraktion, sondern einfach Verkürzung mit den

ersten Buchstaben wie  $\overline{\text{IH}}$ , und bei  $\overline{\text{ΠΡΟΦΑΣ}}$  und  $\overline{\text{ΕΙΠΟΣΕΝ}}$  sind Kasus- bzw. Verbalformendungen hinzugefügt. Bell vermutet daher wohl mit Recht, daß dieses Verfahren den alten Christen geläufig war. Die neuen nomina sacra stellen also wie die Chester-Beatty-Papyri eine Bereicherung der von Ludwig Traube in seinem maßgebenden Werk<sup>1</sup> aufgezeigten Erscheinungen dar.

Für das Vorkommen der Diäresis und für die Weglassung des Iota adscriptum in unserem Papyrus werden auch von Bell reichliche Beispiele beigebracht<sup>2</sup>, so daß sie nicht als Gründe gegen die Ansetzung des Papyrus vor 150 gelten können. Da diese Fragen rein paläographischer Art sind, möchte ich hier nicht weiter darauf eingehen, sondern mich auf die Fachgelehrten dieses Gebietes verlassen, die es für unmöglich halten, daß unser Papyrus aus späterer Zeit stammt.

Wir haben also hier neben dem Manchester-Fragment des Johannes-Evangeliums (P 52), das auch aus dem II. Jahrhundert stammt und der älteste Zeuge des neutestamentlichen Textes ist<sup>3</sup>, die bisher älteste christliche Handschrift vor uns. Bemerkenswert ist, daß der Inhalt weder einen Teil des Bibeltextes noch Bruchstücke der Worte Jesu darstellt, sondern daß es sich um eine zusammenhängende Reihe von Szenen aus dem Leben Jesu handelt, die teils mit den kanonischen Evangelien parallel laufen, teils ihnen ganz fremd und neu sind. Seit der Entdeckung der Didache, des Petrus-Evangeliums und der Logia Jesu am Ende des vorigen Jahrhunderts ist dieser Text das Wichtigste, was auf dem Gebiet der urchristlichen Literatur aufgefunden wurde. Kein Wunder, daß der Papyrus eine gewisse Sensation erregte und daß alsbald zahlreiche Gelehrte dieses Thema in Angriff nahmen<sup>4</sup>.

Ich meine aber, daß jetzt die Zeit gekommen ist, ohne jene Sensation den Text aufs neue zu durchforschen. Meine Arbeit macht es sich besonders zur Aufgabe, nach der Erklärung des Textes die Fragen zu behandeln, wie dieses Fragment sich zu den kanonischen und außerkanonischen Evangelien verhält und was für eine Stellung es in der urchristlichen Literaturgeschichte einnimmt.

---

<sup>1</sup> L. Traube: *Nomina sacra*, 1907.

<sup>2</sup> Bell u. Skeat: *Fragments*, S. 6 ff.

<sup>3</sup> Text bei C. H. Roberts: *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, 1935.

<sup>4</sup> Siehe Literaturangabe, S. 94 f.

## Erstes Kapitel

# Untersuchung des Textes

### I. Jesus mit den Hierarchen (Z. 1-20)

*Jesus aber sagte zu den Gesetzeskundigen: « Strafet jeden Übertreter und Gesetzesbrecher und nicht mich, denn es ist unerklärt, wie er seine Tat tut. » Aber er wandte sich zu den Führern des Volkes und sprach diese Rede: « Forschet die Schriften durch, in denen ihr glaubet, Leben zu haben. Sie sind es, die über mich Zeugnis ablegen. Glaubet nicht, daß ich kam, um euch bei meinem Vater anzuklagen. Es ist da der euch anklagende Mose, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. » Als sie aber sagten: « Wohl wissen wir, daß zu Mose Gott geredet hat, von dir aber wissen wir nicht, woher du bist », antwortete Jesus und sagte zu ihnen: « Jetzt wird euer Unglaube angeklagt! »*

Z. 1-5 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς νομικοῖς· κολάζετε πάντα τὸν παραπράσσοντα καὶ ἄνομον καὶ μὴ ἐμέ· ὅτι ἀνεξέταστον ὁ ποῖει, πῶς ποιεῖ·

Die ersten 5 Zeilen unseres Papyrus bedürfen so vieler paläographisch vermuteter Ergänzungen<sup>1</sup>, daß der Wortlaut unsicher bleibt. Doch ist als Inhalt aus den vorhandenen Buchstaben soviel deutlich, daß sich Jesus gegen die Gesetzeskundigen verteidigt. Vorangegangen sein muß der Bericht, daß die Gesetzeskundigen die ungesetzliche Haltung Jesu angreifen. Daß es sich hier um eine Sabbatheilung handelt, ist nicht unmöglich<sup>2</sup>, aber auch nicht unbedingt zwingend, weil Jesus auch über andere Fragen (z. B. ungewaschene Hände Mk 7, 1 ff. par., Ehescheidung Mk 10, 1 ff. par. usw.) mit seinen Gegnern in derselben Weise gestritten hat.

Das Wort νομικός « der Gesetzeskundige » kommt 6 mal bei Lk,

<sup>1</sup> S. oben S. 7.

<sup>2</sup> So vermuten Lagrange und J. Jeremias. Die Verfasseramen ohne Bezeichnung der Bücher sind die unten S. 94 f. angegebenen Arbeiten über den Papyrus Egerton 2.

einmal bei Mt in Parallele zu Lk, aber niemals bei Mk vor. Eigentlich bedeutet dieses Wort im hellenistischen Griechisch den « Rechtskundigen » überhaupt <sup>1</sup>, und im Gegensatz zu den anderen Evangelien hatte Lk für dieses Wort eine Vorliebe, weil seine Leser weit in der hellenistischen Welt verbreitet waren <sup>2</sup> und eines nicht spezifisch jüdischen Ausdrucks für den γραμματεὺς bedurften <sup>3</sup>. Daß dieses Wort in unserm Papyrus vorkommt, ist auch ein Zeichen dafür, daß sein Leserkreis sich weit in die hellenistische Welt erstreckte.

παραπράσσειν kommt im NT nicht vor, aber es findet sich sonst im hellenistischen Griechisch <sup>4</sup>. Dibelius und Lagrange geben diesem Verbum einen Akkusativ τὸν νόμον und zwar Dibelius, wegen der neutestamentlichen Wendung πρᾶσσειν τὸν νόμον Rm 2, 25 und der Bildungen wie παρενθυμεῖσθαι τι. Das ist wohl möglich, aber ich neige dazu, παραπράσσειν hier ohne Akkusativ zu lesen, weil dieses Verbum bei Plutarch und in den Papyri wie παραβαίνειν usw. absolut gebraucht wird <sup>5</sup>.

ἄνομος ist wie 1 Kor 9, 21 (τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος) als Substantiv gebraucht.

Der Schluß dieses Abschnittes ist nicht deutlich, aber mit Vorbehalt seien die Ergänzungen von Dibelius aufgenommen: die Verteidigungsworte Jesu enden also mit einer Begründung. « Denn unerklärt ist, wie der Gesetzesbrecher seine Tat tut ! » <sup>6</sup>, darum sollt ihr ihn strafen und nicht mich !

Nun folgt die Szene: Jesus im Gespräch mit den Führern des Volkes.

Z. 5-7 Πρὸς δὲ τοὺς ἄρχοντας τοῦ λαοῦ στραφεὶς εἶπεν τὸν λόγον τοῦτον ist wahrscheinlich ein Zusatz des Verfassers, der die folgenden Worte an die Erzählung von den Gesetzeskundigen anschließen wollte. (Die Herausgeber sehen dagegen in beiden Stücken nur eine einzige Episode.) J. Jeremias hält es für unwahrscheinlich, daß die νομοκοί und die ἄρχοντες τοῦ λαοῦ nebeneinander von Jesus angeredet werden, und meint, diese beiden Worte Jesu seien an den ὄχλος gerichtet, der im vierten Evangelium vorwiegend die Hörer Jesu stellt. Aber dieser

<sup>1</sup> Z. B. Γαίος Λούκιος Γεμινιανὸς νομικὸς Ῥωμαϊκός (sic) BGU I, 326 II, 22 (II. Jahrh. n. Chr.). Reichliche Belege sind in Preisigkes Wörterbuch zu finden (III, 135). Dieses Wort kann auch « römischer Jurist » heißen wie Tit 3, 13.

<sup>2</sup> Nach H. J. Holtzmann (Handkomm. zu Lk 10, 25) « gesetzfreie Leser ».

<sup>3</sup> Bei Lk auch νομοδιδάσκαλος 5, 17 und Ag 5, 34. Sonst für jüdische Beamte στρατηγός (22, 4 ; 52 ; Ag 4, 1 ; 5, 24 ; 26) und γερουσία (Ag 5, 21).

<sup>4</sup> Nicht nur klassisch, wie Cerfaux meint. S. Belege der späteren Zeit in Preisigkes Wörterb. II, 225.

<sup>5</sup> BGU 340, 25 ; 831, 12. Plut. Agis 16. (In bezug auf Geld unrecht tun.)

<sup>6</sup> Die Lesung der Herausgeber (εἰ γὰρ...) ist weniger deutlich. (S. oben S. 7.)

Gedanke wäre nicht notwendig, wenn man damit rechnet, daß hier zwei Quellen vorhanden waren, von denen jede eine dieser beiden Bezeichnungen hatte, die der Verfasser unseres Papyrus dann übernommen hätte. Es scheint derselbe erstaunliche Wechsel zu sein wie Joh 1, 19 und 1, 24: ἱερεῖς — Φαρισαῖοι.

ἄρχων findet sich bei Mk einmal, bei Mt 5 mal, bei Lk 8 mal und bei Joh 7 mal. Bei Mk und Mt bedeutet das Wort wie seit dem klassischen Griechisch «Anführer» in weitem Sinn (z. B. ἄρχων τῶν δαυμονίων Mk 3, 22 par.). Aber bei Lk sind die ἄρχοντες auch Mitglieder des Synedriums (8, 41 par. mit ἀρχισυνάγωγος Mk 5, 22 und Lk 23, 35 par. mit ἀρχιερεῖς Mk 15, 31 und Mt 27, 41) und nebeneinander mit den gleichbedeutenden ἀρχιερεῖς (Lk 23, 13; 24, 20)<sup>1</sup>. Joh verwendet außerdem dieses Wort zur Bezeichnung des Herrschers dieser Welt, des Widersachers Jesu (12, 31; 14, 30; 16, 11). Was dieses Wort dabei konkret bedeutet, ist nicht immer genau festzulegen, aber es ist denkbar, daß Lk und Joh damit «eine Macht gegen Jesus» meinten<sup>2</sup> und es vermutlich anwendeten, damit ihr weiterer Leserkreis in der hellenistischen Welt in diesem nicht jüdischen Ausdruck die Sache besser verstünde. Eine wörtliche Parallele ἄρχοντες τοῦ λαοῦ bietet Ag 4, 8 (auch Ag 23, 5 im Sing. aus LXX).

Die Wendung στραφεὶς εἶπεν «(Jesus) wandte sich und sagte ...» kommt in den Evangelien auch vor (Mt 5 mal, Lk 7 mal Joh 3 mal). Aber στραφεὶς πρὸς τινα mit einem folgenden Verbum finitum bietet nur Lk (7, 44; 10, 23; 23, 28). εἶπεν mit einem acc. cogn. τὸν λόγον findet sich in Mt 12, 32; 26, 44; Mk 14, 39; Lk 12, 10. Bei Joh immer mit pron. rel. ὁ λόγος ὃν εἶπεν, 7, 36; 12, 38; 18, 9; 32. Im übrigen hat Lk das Wort εἶπεν am häufigsten unter den vier Evangelisten verwendet. (Mt 189 mal, Mk 103 mal, Lk 308 mal, Joh 216 mal).

Mit Z. 7 ἐραυνᾶτε fangen die Worte an, die stark an Joh 5, 39; 45 erinnern. Zunächst soll vom Zusammenhang bei Joh die Rede sein.

Joh 5, 1-18a wird hauptsächlich mit synoptischer Farbe die Geschichte des Sabbatbruches erzählt, und dann kommt ein Nebensatz v. 18b, welcher theologisch gesehen als johanneisch bezeichnet werden kann (s. 10, 33; 36; 19, 7): «Gott seinen eigenen Vater nennen» und

<sup>1</sup> S. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes, 4. Aufl., II, 201 f.

<sup>2</sup> S. Schürer, a. a. O.; Bultmann: Komm. zu Joh S. 94 Anm. 3. Hauck's Unterscheidung: ἀρχιερεῖς = priesterliche Führer, ἄρχοντες = weltliche Führer (s. seinen Komm. zu Lk 24, 20) kann ich kaum annehmen, da ja damals auch die politische Leitung in der Hand der Priesterschaft lag.

« sich selbst Gott gleichstellen ». Dieser Satz ist offenbar ein Verbindungssatz des Evangelisten, der die lange Offenbarungsrede v. 19-47 daran anschließen wollte. « Die Einheit des Vaters und des Sohnes » ist der Hauptgedanke, der in dieser Rede liegt und sich als typisch johanneisch erweist (wie 8, 19 ; 10, 30 ; 12, 44 ; 14, 9 usw.). Dieser Hauptgedanke ist von Nebengedanken begleitet, nämlich im ersten Teil (v. 19-30) vom « Gericht » (κρίσις), im zweiten Teil (v. 31-47) vom « Zeugnis » (μαρτυρία) und von der « Ehre » (δόξα). Im zweiten Teil wird der Ton der Ermunterung zum Glauben und des Vorwurfes gegen den Unglauben immer intensiver, infolgedessen kommen häufige Erweiterungen vor. Zunächst wird betont, daß Jesus nicht von sich selbst, sondern von einem anderen bezeugt ist (v. 31-32), dann wird der Täufer als Zeuge erwähnt (v. 33-35), aber sofort erklärt, daß er nicht der Zeuge ist, auf den Jesus sich beruft (v. 36 : Ich habe aber ein größeres Zeugnis als das des Johannes). Im übrigen macht der Zusammenhang keinen einheitlichen Eindruck ; ohne v. 34 wäre er glatter. Nun wird v. 36-37a gesagt, daß der Vater selbst von Jesus gezeugt hat, und v. 37b-43 bringt die Darstellung des Unglaubens mit aufeinanderfolgenden Indikativsätzen. Ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς κτλ., was alte Lateiner und Luther mit dem Imperativ übersetzen, muß also vielmehr Indikativ sein (so auch Zahn, Bauer, Bultmann : Kommentare zu Joh 5, 39. Aber es scheint mir die Begründung dieser Kommentatoren — nur wegen des entfernten Satzes οὐ θέλετε v. 40 — etwas schwach zu sein). Daß der Hauptsatz ἐραυνᾶτε . . . als Aussage (Indikativ) gemeint ist, macht mir der Kausalsatz ὅτι . . . wahrscheinlich, denn eine solche Begründung wäre beim Imperativ viel weniger sinnvoll als beim Indikativ. Denn wie sollten die Leute zum Schriftstudium ermahnt werden, wenn dieses doch — nach der Begründung mit ὅτι — ihnen selbst bereits als Pflicht erscheint ? Also muß der Hauptsatz eben nicht als Mahnung genommen werden, sondern als Aussage. Die nebeneinanderstehenden Sätze mit καὶ (καὶ ἐκεῖναί εἰσιν und καὶ οὐ θέλετε) machen keinen einheitlichen Eindruck ; der erste καὶ-Satz gehört zur Überlieferung, der zweite aber ist Bearbeitung des Evangelisten. V. 41-44 enthalten wie das bis v. 40 Vorangehende Vorwürfe gegen den Unglauben, aber statt μαρτυρία ist δόξα das Wesentliche, und dieser Abschnitt endet mit einer vorwurfsvollen Frage v. 44. V. 45 taucht Moses wieder auf ; der Gedanke kehrt nämlich zu dem Punkt zurück, mit dem der Abschnitt v. 39 « Schriften » begonnen hatte. Bei der Bearbeitung hat der Evangelist wahrscheinlich das Wort κατηγορεῖν gleich hinter die Vorwurfsaussage von v. 44 gebracht. V. 46

und 47 werden auch auf den Evangelisten zurückgehen und *περὶ κτλ.* sind genau desselben Inhalts wie v. 39b. Außerdem steht der Ton von v. 45-47 gut in Parallele mit v. 41-44 : Unglaube und Vorwurf v. 41-44 ; Verteidigung und Angriff v. 45-47.

Z. 7-14. *ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς · ἐν αἷς ὑμεῖς δοκεῖτε ζωὴν ἔχειν · ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ · μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ ἤλθον κατηγορῆσαι ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα μου · ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς εἰς ὃν ὑμεῖς ἠπίκατε ·*

Nun vergleichen wir unsern Papyrus mit Joh. *ἐραυνᾶτε* ist im Papyrus für einen Imperativ zu halten, und zwar aus folgenden Gründen :

1. Im Gegensatz zu Joh, der einen Kausalsatz mit *ὅτι* hat, wonach *ἐραυνᾶτε* besser als Indikativ anzusehen ist, bietet unser Papyrus einen einfachen Relativsatz mit *ἐν αἷς* ....

2. In unserm Papyrus fehlt sowohl *καί* vor *ἐκεῖναί* als der ganze Satz *καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με ἵνα ζωὴν ἔχητε* ; die Deutung des Wortes *ἐραυνᾶτε* als Befehl paßt dazu besser als eine einfache Aussage.

3. Wenn man *ἐραυνᾶτε* imperativisch auffaßt, so bilden zwei Imperativsätze und zwei Indikativsätze eine Parallele ; nämlich so :

*ἐραυνᾶτε* . . . . ., *ἐκεῖναί εἰσιν* . . . . .  
*μὴ δοκεῖτε* . . . . ., *ἔστιν ὁ κατηγορῶν* . . . . .

Jesus fordert die Juden zum Lesen der Schriften auf, worin sie glauben, Leben zu haben. Denn diese Schriften selbst sind Zeugen von Jesus ! Daß die Juden tatsächlich in den Schriften Leben zu haben glaubten, kann man durch die rabbinischen Aussagen feststellen<sup>1</sup>.

Da alte Übersetzungen und Zitate interessante Varianten für Joh 5, 39 bzw. für unsern Papyrus bieten, seien einige wichtige hier abgedruckt :

a : *Scrutate scripturas in quibus uos existimatis in illis uitam aeternam habere. Illae sunt quae testimonium dicunt de me in quibus putatis uos uitā habere. Hae sunt quae de me testificātur.*

b : *Scrutate scripturas quoniam putatis uos in ipsis uitam aeternam habere et ipse sunt quae testimonium perhibent de me in quibus putatis uos uitam habere haec sunt quae testificantur de me.*

d : *Scrutate scripturas quoniam uos putatis habere in eis uitam aeternam et illae sunt quae testantur de me.*

ff<sub>2</sub> : *Scrutamini scripturas in quibus uos putatis uitam eternam habere et illae sunt quae testimonium perhibent de me. in quibus putatis uos uitam habere.*

q : *Scrutamini scripturas in quibus putatis uos uitam aeternam habere. Haec sunt que testificantur de me.*

<sup>1</sup> S. Schlatter und Str.-Billerbeck : Komm. zu Joh 5, 39.

r : Scrutamini scripturas quoniam putatis uos in eis uitam aeternam habere. ipsae sunt quae testimonium perhibent de me.

syr cur : Forschet die Schriften durch, wodurch ihr hoffet, daß ihr ewig lebet, und mir legen jene Schriften Zeugnis ab. Diejenigen (Schriften), wodurch ihr hoffet, daß ihr Leben habet, sie legen Zeugnis von mir ab.

Lütticher Diatessaron<sup>1</sup> : Forschet die Schriften durch, in welchen ihr glaubet ewiges Leben zu finden, und sie sind es doch, die von mir Zeugnis ablegen.

Irenäus : Scrutamini scripturas, in quibus putatis uos uitam aeternam habere : illae (A : illa) sunt quae testimonium perhibent de me.

Tertullian : Scrutamini scripturas, in quibus salutem speratis. Illae enim de me loquuntur.

Afra<sup>2</sup> : scrutamini scripturas, in quibus putatis uos uitam aeternam habere, et haec sunt, quae testimonio sunt de me.

Abgesehen vom zweideutigen scrutamini ff<sub>2</sub>, q, r, Iren, Tert, Cypr, haben die Altlateiner (scrutate a, b, d) und die anderen (syr cur Lütticher Diat.) den Imperativ für ἐρουνᾶτε<sup>3</sup>. Dabei ist zu bemerken, daß sie meistens einen einfachen Relativsatz (in quibus) und nicht einen Kausal-satz (wie quoniam b, d, r) haben. Wie im Papyrus so auch in a, q, r, cypr, Ir καί vor ἐκεῖνοι. Ferner haben a, b, syr cur über den griechischen Text Joh 5, 39 hinaus noch « in quibus putatis uos uitam habere ; haec (b haec) sunt quae de me testificantur. » (Bei ff<sub>2</sub> und arm fehlt der zweite Satz). Die Herausgeber rechnen mit zwei Möglichkeiten für diese « Dublette » :

1. Die beiden Lesungen können in verschiedenen Handschriften des Joh gestanden haben und ein Kommentator 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.

Wenn die erste Erklärung zuträfe, so hätte der Papyrus nach der Meinung der Herausgeber wegen seiner frühen Entstehungszeit den Anspruch, daß seine Lesart auch Joh 5, 39 gelesen würde. Aber die Herausgeber ziehen die zweite Erklärung vor und behaupten, der Papyrus sei in dem Kreis bekannt gewesen, aus dem die den Zusatz bietenden Handschriften herstammen.

<sup>1</sup> D. Plooij und C. A. Phillips : The Liège Diatessaron, 1929.

<sup>2</sup> Hans v. Soden : Das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians (Text und Untersuchungen 33), 1909.

<sup>3</sup> Nach L. Vaganay (« Chronique biblique » in der Revue des sciences religieuses XVII, 1937, S. 56 ff.) auch in arm, aeth, sa, bo.

Wegen des Unterschiedes der Entstehungszeit zwischen dem Papyrus und den anderen Varianten und auch wegen der Kürze dieses Satzes finde ich es zu gewagt, ohne weiteres diesen Schluß zu ziehen. Auf jeden Fall ist unser Papyrus ein Zeuge dafür, daß schon in der Mitte des II. Jahrhunderts die Lesart umlief, die in den späteren Übersetzungen und Zitaten zu finden ist.

Ich möchte aber hier schon die Vermutung aussprechen, daß der Papyrus eine ursprünglichere Form des Spruches zeigt, desselben Spruches, den der Evangelist Joh übernahm und in seiner Weise umbildete. Denn der Imperativ mit ἐν αἰς ist vulgärer — der Satz καὶ οὐ θέλετε κτλ. aber paßt nicht dazu. Der Indikativ mit ἔτι ist johanneischer — und der Satz καὶ οὐ θέλετε gibt dann erst die Lösung. Es ist gut gemeinlich, zu sagen: «sucht in der Schrift, in der ihr ... dann findet ihr mich.» Es ist echt johanneisch, zu sagen: «ihr seid zum Täufer gelaufen, ihr durchsucht die Schrift, weil ihr ... es ist alles recht, ich wäre auch dort zu finden, aber ihr wollt ja nicht!» Die Entscheidung hängt von dem Urteil über den Satz καὶ οὐ θέλετε ab. Da eher anzunehmen ist, daß er — von der «pessimistischen» Auffassung des Joh aus — eingefügt wurde, als daß er gestrichen wurde, wenn er schon stand, möchte ich die Vulgärform für die Urform halten.

T. W. Manson macht darauf aufmerksam<sup>1</sup>, daß in unserm Papyrus nach ἔχειν ein Punkt fehlt und dagegen nach γραφάς einer steht. Er übersetzt also: «Forschet die Schriften durch: diejenigen (Schriften), in welchen ihr glaubet Leben zu haben, sind die, die über mich Zeugnis ablegen.» Da aber zwischen ἔχειν und ἐκείναι genügender Raum für eine Pause zu finden ist, wie nach πανδοχείῳ Z. 35, ἐλήλυθας Z. 46 und vor ἐμβρειμησάμενος Z. 51 der Fall ist, so ist diese Übersetzung nicht maßgebend, obwohl nicht ausgeschlossen<sup>2</sup>.

ἐραυνᾶν<sup>3</sup> ist im Sinne von Schriftforschung in LXX und bei Philo gebraucht<sup>4</sup>. In den Evangelien kommt das Wort nur bei Joh vor (5, 39 und 7, 52).

εἶναι und Partizipium mit Artikel (εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι) statt Verbum finitum (μαρτυροῦσιν) hat eine gewisse Emphase. In der helleni-

<sup>1</sup> The Journ. of Egyptian Archaeology 23, 1937, S. 130 ff.

<sup>2</sup> Siehe genauer Bell: Search the Scriptures in ZNW 37, 1938, S. 10 ff.

<sup>3</sup> Im hellenistischen Griechisch wandelt sich εὑ nach ρ zu αῦ; s. Blass-Debrunner, § 30, 4; Radermacher: Grammatik, S. 45.

<sup>4</sup> S. Dellling, in ThWB II 653.

stischen Zeit ist dies selten, besonders beim Präs. Indik., aber ohne Beispiel ist es nicht <sup>1</sup>.

ζωή wird unter den Evangelien bei Joh am häufigsten gebraucht (Mt 7 mal, Mk 4 mal, Lk 6 mal und Joh 36 mal).

Bei Joh kann die einfache ζωή auch ζωή αἰώνιος bedeuten, besonders wenn wie hier 5, 39 f. ζωή gleich nach ζωή αἰώνιος wiederholt wird (so auch z. B. 3, 36; 5, 24). Aber daß unser Papyrus Z. 9 einfach ζωή sagt, wogegen Joh 5, 39 sie durch αἰώνιος charakterisiert, ist auffällig. Ich kann schwer damit rechnen, daß der Verfasser des Papyrus ein so wichtiges Adjektiv gestrichen hätte, wenn Joh ihm als Grundlage zur Verfügung gestanden hätte. Der von Bultmann scharfsinnig gemachte Unterschied, daß ζωή αἰώνιος die Lebendigkeit und bloße ζωή die lebensschaffende Kraft sei <sup>2</sup>, gilt wohl für den Sprachgebrauch im Joh selbst, aber nicht hier in unserm Papyrus, der vielmehr den Eindruck erweckt, daß es sich einfach um die Lebenskraft ohne den besonders bei Joh spezifisch christlichen Gedanken <sup>3</sup> handelt.

Joh gebraucht das Wort μαρτυρεῖν wie μαρτυρία weitaus häufiger als die anderen Evangelien (Mt 1 mal, Mk niemals, Lk 1 mal, Joh 33 mal), aber im Unterschied zu den anderen johanneischen Stellen wird Joh 5, 39 gesagt, daß die Schriften Zeugnis ablegen (sonst Ag 10, 43; Rm 3, 21). Wenn μαρτυρεῖν auch bei Joh häufig vorkommt, so ist es deswegen doch kein spezifisch johanneisches Wort; man kann also hier nicht von einem typisch johanneischen Satz reden. Hier handelt es sich um den Zeugen für die Verteidigung genau wie im klassischen Griechisch <sup>4</sup>. μαρτυρεῖν gehört wie φῶς, ἀλήθεια κτλ zu den Wörtern, die lexikalisch nicht spezifisch johanneisch sind, die aber Joh mit seinen Gedanken anfüllt und dadurch zu einem Terminus macht. Aus dem bloßen Auftreten von μαρτυρεῖν ist also noch nicht ohne weiteres auf johanneische Autorschaft zu schließen.

Wie ich oben S. 18 geschildert habe, ist Joh 5, 41-44 nicht wie im vorhergehenden Teil (bis v. 40) von μαρτυρία die Rede, sondern von δόξα. Und die « Schriften » und Mose, die ein und dasselbe Thema (d. h.

---

<sup>1</sup> S. Blass-Debrunner, § 353; Radermacher, S. 205; Moulton: Einleitung, S. 358.

<sup>2</sup> Joh Komm. S. 109 Anm. 2.

<sup>3</sup> Bultmann, ThWB II 871 ff.

<sup>4</sup> Z. B. Herodot 8, 94, 4 μαρτυρέει δέ σφι καὶ ἡ ἄλλη Ἑλλάς. Sonstige Belege bei Liddell-Scott. Vgl. Strathmann, in ThWB IV, 477-520, insbesondere 500 ff.

das AT in unserm Sinn) bilden, kommen v. 41-44 gar nicht vor. Ferner binden die beiden forensischen Wörter μαρτυρεῖν und κατηγορεῖν die zwei Sätze (v. 39 und 45) eng zusammen. Im Papyrus ist also der Gedankengang viel glatter und die Form ursprünglicher als bei Joh, der v. 41-44 eingeschoben zu haben scheint. Lagrange behauptet, daß der Papyrus diese Sätze aus Joh entlehnt hat, und hebt dessen Gedankengang folgendermaßen heraus<sup>1</sup>:

Jesus spreche Joh 5, 16 den Juden, den Führern des Volkes, vom Zeugnis, das er vom Vater empfangen und welches besser als das des Johannes sei, vom Zeugnis, das ihm seine Werke bieten (v. 32 ff.). Schließlich berufe er sich auf die Schriften als Zeugnis v. 39. Wie dieser Spruch v. 39 sich auf die ziemlich lange vorhergehende Diskussion stütze, so stütze sich der danach folgende Spruch bei Joh auf die Vorwürfe Jesu, aufgrund deren die Juden eine weitere Anklage Jesu befürchteten v. 45.

Als eine Auslegung des Gedankens im Johannes-Evangelium ist diese Ausführung verständlich, aber da, wie oben dargestellt, dieser Abschnitt im Papyrus einen zusammengefaßten Gedankengang und eine Einheit mit knapper Form zeigt, kann ich ihn nicht wie Lagrange für einfache Abschrift von Joh halten, sondern Joh 5, 39 ff. scheint mir ein Beispiel jenes Verfahrens zu sein, das Dibelius « johanneischen Umweg » nennt. Im Johannes-Evangelium liegt nämlich neben der ursprünglichen Gemeindefradition die Komposition des Evangelisten selbst, der ein gegebenes Thema ausführlicher mit seinen Gedanken zu erweitern versucht<sup>2</sup>. Für diese Frage im Zusammenhang mit unserm Papyrus sei der lehrreiche Hinweis von Dibelius zitiert<sup>3</sup>:

« Aus den Perikopen A und B unseres Papyrus (Z. 1-29) ergibt sich also der Eindruck, daß hier Elemente vorliegen, die wir aus Joh kennen, aber in einer Form, die einen vorjohanneischen Eindruck macht. Wenn man sich diesem Eindruck verschließt und also unmittelbaren Einfluß des Johannes-Evangeliums annimmt, dann hat man in dem neuen Text die wohl älteste literarische Bezeugung des Johannes-Evangeliums. Mir selbst scheint aber der umgekehrte Schluß durchaus erlaubt: daß jene uns an Johannes erinnernden Motive Elemente der Überlieferung darstellen, die auch der vierte Evangelist benutzt hat, und zwar, wie wir es von ihm gewohnt sind, in freier Gestaltung. Dann

---

<sup>1</sup> Lagrange, S. 330 f.

<sup>2</sup> Vgl. unten S. 39 ff. und Dibelius: Joh 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Joh Evs in Festgabe für A. Deissmann, 1927, S. 168 ff.

<sup>3</sup> Dibelius, Sp. 9 f.

haben wir also in jenen Worten, die wir bisher nur aus Johannes kannten, älteres Überlieferungsgut vor uns ; und es ist wieder einmal wahrscheinlich gemacht, daß der vierte Evangelist auf Traditionen fußt, die wir nicht kennen. Daß diese Traditionen authentisch und womöglich geschichtlich wertvoller seien als die synoptischen, das ist damit freilich noch nicht gesagt. »

κατηγορεῖν (Anklage erheben) kommt bei Joh außer 5, 45 nur im unechten Stück 8, 6, bei den Synoptikern Mt 2 mal, Mk 3 mal und Lk 3 mal vor. Mit Gen. ist es seit dem klassischen Griechisch und auch im hellenistischen<sup>1</sup> gewöhnlich. πρὸς τινα vgl. 1 Makk 7, 6. Im Unterschied zum einfachen Futurum des Joh (ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν) hat der Papyrus einen Aorist im Infinitiv (ἐγὼ ἤλθον κατηγορηῆσαι ὑμῶν)<sup>2</sup>. Im übrigen steht im Papyrus ein μου hinter τὸν πατέρα, das bei Joh fehlt.

ἔστιν ὁ κατ. κτλ. Durch die Stellung des ἔστιν wird die Realität betont. Also: « Es ist vorhanden euer Ankläger, nämlich Mose! » Vgl. Ag 21, 23 εἰσὶν ἡμῖν ἄνδρες τέσσαρες εὐχὴν ἔχοντες, Joh 8, 50 ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων, auch Mt 16, 28 par.; 19, 12; Joh 6, 64; Ag 11, 20; 1 Kor 8, 5. Auch im klass. Griech. gibt es dafür Beispiele<sup>3</sup>.

Auf Mose zu hoffen ist inhaltlich dasselbe wie Z. 8: glauben, in den Schriften Leben zu haben<sup>4</sup>.

Grammatisch ist ἠλπικατε das präsentische Perfekt « ihr habt eure Hoffnung gesetzt » = « ihr hoffet », aber der Sinn ist stärker als der des Präsens ἐλπίζετε vermöge der Dauer der zustandegekommenen Hoffnung<sup>5</sup>. Hier ist kein hebräischer Einfluß, wie Abbott meint<sup>6</sup>, zu finden, sondern es ist ein gut griechischer Ausdruck (vgl. 2 Kor 1, 10; 1 Tim 4, 10; 5, 5; 6, 17). Für ἐλπίζειν und εἰς ist im klass. Griech. kein Beispiel zu finden, sondern nur im hellen. Griech.: 2 Kor 1, 10; 1 Petr 3, 5; Jes 51, 5; Sir 2, 9; Josephus de bello jud. VI 99 εἰς ὄν (d. h. τὸν θεόν) τ' ἐλπίζεις σύμμαχον οὐδὲν ἡσέβησας. Das Wort ἐλπίζειν kommt Mt 1 mal (AT-Zitat), Mk niemals, Lk 3 mal und Joh 1 mal (hier 5, 45) vor.

<sup>1</sup> S. Liddell-Scott und Preisigke z St.

<sup>2</sup> Vgl. Μὴ νομίσητε ὅτι ἤλθον καταλῦσαι τὸν νόμον κτλ. Mt 5, 17; ἤλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας Ebionitenev. 5 (Klostermann: Apoc. II in Lietzmanns Kleine Texte, Heft 8, S. 11); ἤλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας Ägypterev. 3 (Ebenda S. 13). Vgl. auch Mt 10, 34; 35; (11, 19 par.); 18, 11; Mk 2, 17 par.; 10, 45 par. (Lk 9, 54); Lk 12, 49; 19, 10. <sup>3</sup> S. Liddell-Scott.

<sup>4</sup> Zur Einheit des Mose und des ATs s. 2 Kor 3, 15. Über die Hoffnung der Juden auf Mose s. Bultmann, in ThWB II 528 Anm. 106.

<sup>5</sup> s. Blass-Debrunner, § 341.

<sup>6</sup> E. A. Abbott: Johannine Vocabulary, 1905, Diat. 2442-43, und 2473.

Schlatter sagt zu Joh 5, 45<sup>1</sup>: « Da die Jerusalemiten im Gesetz ihren Mittler mit Gott sehen, ist Mose ihr Heiland. » Ja, aber nicht nur die Jerusalemiten, sondern auch überhaupt diejenigen, die an die Schriften glaubten, werden ihre Hoffnung auf Mose gesetzt haben. Für den weiteren, nicht spezifisch jüdischen Leserkreis unseres Papyrus muß dies also auch verständlich gewesen sein.

Der Versuch, Joh 5, 45 eine endgerichtliche Bedeutung zu geben<sup>2</sup>, ist, aus dem Zusammenhang 5, 45-47 gesehen, wohl möglich. In unserm Papyrus aber findet sich keine Spur des eschatologischen Sinnes<sup>3</sup>.

Z. 14-17. αὐτῶν δὲ λεγόντων εὖ οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεῖ ἐλάλησεν ὁ θεός· σὲ δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν εἶ.

Die Erzählung wird mit einem Gen. abs. αὐτῶν δὲ λεγόντων fortgesetzt. αὐτῶν bezieht sich auf das weit entfernte ἄρχοντες Z. 6. Dieser lose Übergang<sup>4</sup> scheint mir zu verraten, daß der Verfasser seine Quellen nebeneinander gestellt hat. Aber grammatisch ist die Konstruktion für das Griechisch der hellenistischen Zeit durchaus unbedenklich, da dort der Gen. abs. sehr häufig gebraucht wurde<sup>5</sup>. Vgl. das Fragment von Fajjum zu Mk 14, 27-30 u. par.: Ἐν δὲ τῷ ἐξαγαγεῖν ὡς ε[ἴ]πε[ν] ὅτι ἅ[παντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε] . . . εἰπόντος τοῦ πέτ· καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ] . . .<sup>6</sup> Wenn die Lesung richtig ist, so hat dieser apokryphe Text auch die griechische Konstruktion des Gen. abs., der kanonische nicht.

Zu οἶδαμεν κτλ. bietet Joh 9, 29 eine Parallele, und zwar mit folgenden Variationen des Textes: εὖ οἶδαμεν (Pap.) ἡμεῖς οἶδαμεν (Joh); ἐλάλησεν (Pap.) λελάληκεν (Joh); σὲ . . . εἶ (Pap.) τούτον . . . ἐστίν (Joh). ἐλάλησεν wird auch Joh 9, 29 durch A, Θ, 053 bezeugt<sup>7</sup>. Bei Θ erklärt sich die Variante durch seine Tendenz, andere Verbalformen zu gebrauchen<sup>8</sup>, bei A als einer seiner zahlreichen Fehler<sup>9</sup> und bei 053, der auf des IX. oder X. Jahrhundert datiert wird und wo Text und Kommentar abwechselnd geschrieben sind, ebenfalls durch Verschreibung.

<sup>1</sup> In seinem Kommentar: Der Evangelist Johannes, 1930 z. St.

<sup>2</sup> J. Jeremias, in ThWB IV 871.

<sup>3</sup> Siehe später zu Z. 18.

<sup>4</sup> Nach Lagrange, S. 331: « la transition la plus banale ».

<sup>5</sup> Blass-Debrunner, § 423; Radermacher, 208.

<sup>6</sup> Klostermann: Apocryphen II, S. 23 und Fußnote zu Mk 14, 27 par. in Huck-Lietzmann: Synopse, 9. Aufl. 1936, S. 188.

<sup>7</sup> Nach v. Soden: Schriften z. St.

<sup>8</sup> v. Soden: Schriften I, 1, S. 1302.

<sup>9</sup> Ebd. I, 2, S. 880.

Die Form ἐλλάγησεν in unserm Papyrus wird ein Zeichen seiner Selbständigkeit sein.

Den Zusammenhang in Joh 9 will ich nur kurz streifen. An die Geschichte der Blindenheilung 9, 1-7 schließt sich der Dialog zwischen dem Geheilten und den Gegnern Jesu an. Wie der Wechsel der Bezeichnung « Pharisäer » v. 13 zu « Juden » v. 18 zeigt, ist hier die Redaktion des Evangelisten deutlich<sup>1</sup>. In diesem Abschnitt ist charakteristisch, daß die Vorwürfe der Gegner zu dem Geheilten gesprochen werden. Bei dem für uns wichtigen v. 29 ist dies auch der Fall. Im Dialog handelt es sich um die Frage der göttlichen Autorität Jesu, die v. 16 und v. 33 durch παρὰ θεοῦ und v. 22 durch Χριστός ausgedrückt wird. πόθεν v. 29 ist auch ein Wort für die Herkunft bzw. Stellung (vgl. 7, 27 f.; 8, 14; 19, 9). Wie die Beispiele Lk 13, 25; 27 zeigen, ist das Wort selbst nicht typisch johanneisch: die Frage des Pilatus πόθεν εἶ σὺ; Joh 19, 9 ist inhaltlich genau von derselben Bedeutung wie die Frage der Juden σὺ τίς εἶ; Joh 8, 25<sup>2</sup>.

Der Verfasser unseres Papyrus drückt durch dieses Wort den Unglauben der Gegner Jesu aus, und zwar im Unterschied zu Joh als ein von ihnen direkt an Jesus gerichtetes Wort. Wahrscheinlich ist « Mose » Z. 13 der Anlaß, dieses Wort aus irgendeiner Quelle hier zu bringen. Joh hat seinerseits offenbar diese Quelle in seinem Zusammenhang, nämlich im Gespräch zwischen den Juden und dem Geheilten, benutzt. Dieser Unterschied der Situation scheint mir nicht gerade dafür zu sprechen, daß der Papyrus dieses Wort aus dem Joh mit seinem ganz anderen Zusammenhang entlehnt hat. Daß Gott zu Mose gesprochen hat, steht Num 12, 2; 8. Es ist also wohl möglich, daß dieses Wort als Zeichen der Autorität des Mose verbreitet war und Joh und unser Papyrus es selbständig benutzten.

Die Antwort Jesu wird mit der bei den Synoptikern sehr häufig angewandten Formel ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν eingeleitet. Dagegen stellt Joh die beiden Verba immer mit καὶ nebeneinander; also ἀπεκρίθη (ὁ Ἰησοῦς) καὶ εἶπεν (natürlich wenn die beiden Verba gleichzeitig in Frage kommen), was bei den Synoptikern nur ausnahmsweise Mk 7, 28

<sup>1</sup> S. Bultmann: Joh.-Kommentar, S. 250 Anm. 2 und S. 254 Anm. 6.

<sup>2</sup> In πόθεν eine christologische Formel zu sehen (K. L. Schmidt: « Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana » in Harnack-Ehrung, 1921, S. 41), scheint mir gewagt, da dies Fragewort dazu zu allgemein ist und auch von Joh in nicht-christologischen Fällen ohne weiteres verwendet wird (3, 8; 6, 5).

(ἡ δὲ γυνὴ ἀπεκρίθη καὶ λέγει) vorkommt <sup>1</sup>. Es verhält sich also so, daß diese Zeilen unseres Papyrus, trotz ihrer inhaltlichen Ähnlichkeit mit dem Joh, sprachlich bei der oben genannten Differenzierung auf der Seite der Synoptiker stehen oder wenigstens nicht johanneisch sind. Im übrigen muß man beachten, daß im Papyrus die Wendung trotz der formalen Ähnlichkeit mit den Evangelien gar nicht, wie bei diesen häufig, bedeutet: « Jesus hob an und sagte usw. », was Einfluß der semitischen Sprache zeigt <sup>2</sup>, sondern in rein griechischem Sinn: « Jesus antwortete und sagte usw. » ist.

Die Antwort Jesu lautet: Z. 18 νῦν κατηγορεῖται ὑμῶν ἡ ἀπιστία. Das Wort ἀπιστία fehlt bei Joh und Lk, kommt aber bei Mt 1 mal, bei Mk 2 mal vor. (Vgl. noch Mk 16, 14 W. ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας.)

Was bedeutet nun der ganze Satz? Joh 12, 31 steht νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου also ungefähr wie in unserm Papyrus. Aber bei Joh steht anschließend νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω (Futurum!). Hier handelt es sich um die johanneische Anschauung vom immanenten Gericht: Joh denkt gleichzeitig an das jetzige Gericht und an das kommende, wie 3, 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται und auch 5, 24 ff. In unserem Papyrus steht dagegen ein dramatischer Vorwurf Jesu gegen seine Feinde. Obwohl das Verbum κατηγορεῖν auch ein forensisches Wort ist, kann man dem Zusammenhang keine so tiefe theologische Anschauung wie bei Joh entnehmen.

## II. Versuch der Gefangennahme (Z. 22-31)

*Sie zerrten ihn und, Steine zusammentragend, wollten sie ihn steinigen. Und es legten die Hände an ihn die Führer, damit sie ihn verhafteten und dem Volk übergäben. Und sie konnten ihn nicht verhaften, weil die Zeit seiner Auslieferung noch nicht gekommen war. Der Herr selber aber ging aus ihren Händen heraus und wandte sich fort von ihnen.*

Z. 22-31 kann man als Fortsetzung des unter I Besprochenen verstehen und wahrscheinlich haben wir hier den Abschluß des vorher-

<sup>1</sup> Vgl. Blass-Debrunner, § 420, 1.

<sup>2</sup> J. Wellhausen: Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Aufl. 1911, S. 14; G. Dalman: Worte Jesu, 2. Aufl. 1930, S. 19; Blass-Debrunner, § 420, 1.

gehenden Abschnittes: Zwischen Z. 20 und Z. 22 sind einige Zeilen verloren, welche, wie J. Jeremias vermutet, eine als gotteslästerlich empfundene Selbstaussage Jesu enthalten haben. Darauf kann man schließen aus der Steinigung, Z. 23, als Strafe der Gotteslästerung (Lev 24, 16), die nicht nur durch Jesu Aussage, sondern auch durch seine ganze den Gegnern anstößige Haltung veranlaßt wäre<sup>1</sup>.

Z. 22-24 ἔλκωσιν βαστάσαντες δὲ λίθους ὁμοῦ λιθάζωσιν αὐτόν.

Z. 22 ergänzen die Herausgeber ἔλκωσιν «zerren». In dieser Bedeutung kommt das Wort Ag 21, 30 und Jk 2, 6 vor<sup>2</sup>. Bei Joh ist das Wort sowohl im eigentlichen als auch im allgemeinen Sinne «ziehen» gebraucht. Bei den Synoptikern findet sich dies Wort nirgends. An und für sich bezeichnet es weder eine gute noch eine böse Absicht; über seine Bewertung entscheidet daher der Zusammenhang<sup>3</sup>.

Zu βαστάσαντες κτλ. vgl. Joh 10, 31 ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν und 8, 59 ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν auch 11, 8. βαστάζειν kommt Mt 3 mal, Mk 1 mal, Lk 5 mal und Joh 5 mal vor, aber bei der Steinigung wird es nur von Joh gebraucht.

ὁμοῦ findet sich nicht in den Synoptikern, sondern Joh 3 mal und Ag 1 mal, aber das Wort ὁμοῦ ist seit dem klass. Griech. und auch in der hellenistischen Zeit üblich<sup>4</sup>. Man streitet, ob dieses Adverb mit dem Verbum βαστάσαντες zusammengehört<sup>5</sup> oder mit λιθάζωσιν<sup>6</sup>. Wenn man die Wahl hat, würde ich es lieber auf βαστάσαντες beziehen, weil es selbstverständlich ist, daß das Steinigen durch eine große Menge geschieht und ὁμοῦ (zusammen) verhältnismäßig überflüssig ist.

Z. 24-27 καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπ' αὐτόν οἱ ἄρχοντες ἵνα πιάσωσιν καὶ παραδώσωσιν τῷ ὄχλῳ.

Z. 24: «Sie legten gewaltsam die Hände auf ihn». Parallelen dazu finden sich Mt 26, 50; Lk 20, 19; 21, 12; Joh 7, 30 (sing. τὴν χεῖρα) 7, 44; Ag 5, 18; 21, 27 (statt ἐπί mit Acc., Dat Mk 14, 46; Ag 4, 3). Am nächsten kommt Lk 21, 12 τὰς χεῖρας αὐτῶν, während sonst das Possessiv-pron. fehlt (Ag 5, 18 v. 1.). Wie diese Stellenangabe zeigt,

<sup>1</sup> Lagrange, S. 332 vermißt die «paroles offensantes de Jésus», die der Anlaß der Steinigung sein könnten.

<sup>2</sup> Auch bei Deissmann: Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923, S. 364 P Oxy IV 654 οἱ ἔλκοντες ἡμᾶς [εἰς τὰ κριτήρια].

<sup>3</sup> Vgl. Oepke, in ThWB II 500 f.

<sup>4</sup> Z. B. BGU IV 1022, 12 (II. Jahrh. n. Chr.) ἐνθα ὁμοῦ ἤμεν.

<sup>5</sup> So die Herausgeber in der «Editio princeps», Goguel und Dibelius.

<sup>6</sup> So die Herausgeber in New Gospel Fragments, Cerfaux und Lagrange.

kann man den Ausdruck nicht für « johanneisch »<sup>1</sup> halten<sup>2</sup>. Ich gebe natürlich zu, daß der Wortlaut Z. 24 des Papyrus mit Joh 7, 30 und 7, 44 große Ähnlichkeit hat und es sich in beiden Fällen um die Spannung und den Konflikt zwischen Jesus und seinen Gegnern handelt. Aber die Tatsache, daß sich Joh 7, 30 und 7, 44 selbst nichts spezifisch Johanneisches findet, läßt mich auf die Vermutung kommen, daß diese Verse aus einer Überlieferung stammen, in der die Gefahren des Lebens Jesu erzählt wurden. Unser Papyrus hätte dann eine solche Überlieferung benutzt.

Z. 26 *πιάζειν* kommt in den Evangelien nur bei Joh (8 mal) vor. (Sonst Ag 2 mal, Paulusbrieve 1 mal, Apk 1 mal.) Vgl. *κλέπτῃν πιάσαι* P Lond 46, 172 (IV. Jahrh. n. Chr.)<sup>3</sup>.

*παραδιδόναι* wird Mt 31 mal, Mk 20 mal, Lk 17 mal und Joh 15 mal gebraucht<sup>4</sup>. Daß Jesus von der Obrigkeit dem Volk überliefert wird, erzählen auch die kanonischen Evangelien (Mt 27, 26 = Mk 15, 15 = Lk 23, 25 = Joh 19, 16) und auch das Petrus-Evangelium 2, 5 b. Aber die erheblichen Abweichungen des Wortlautes und die Verschiedenheit der Situation (in den Evangelien handelt es sich um die letzte Szene im Leben Jesu) beweisen, daß der Papyrus von den Evangelien nicht ohne weiteres abhängig sein kann. *ἴνα πιάσωσιν αὐτόν* kommt auch Joh 7, 32 vor, aber dabei senden die Hohenpriester und Pharisäer Diener, um Jesus zu fangen; der Zusammenhang ist also auch hier ein anderer als im Papyrus.

Z. 27 ff. *καὶ οὐκ ἠδύναντο αὐτόν πιάσαι ὅτι οὐπω ἐληλύθει αὐτοῦ ἡ ὥρα τῆς παραδόσεως*.

Diese Zeilen erinnern an Joh 7, 30 *ἐζήτουν οὖν αὐτόν πιάσαι καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτόν τὴν χεῖρα, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ*. Der Unterschied ist der, daß die Gegner im Papyrus schon die Hände an Jesus legten und ihn doch nicht verhaften konnten, während sie ihn bei Joh zu greifen suchten und niemand Hand an ihn legte. (Vgl. Joh 8, 20 *καὶ οὐδεὶς ἐπιάσεν αὐτόν, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ*).

Das Wort *ὥρα* kann, neben seiner gewöhnlichen Bedeutung « Zeit » oder « Zeitabschnitt », auch « Zeit, in der etwas Wichtiges geschieht » heißen, z. B. *βοήθησον ἐν ἀνάγκαις, ἐλεήμων ἐν ὥραις βιαίος* (l. *βιαιαῖς*)

<sup>1</sup> Wie die Herausgeber.

<sup>2</sup> S. sonstige Belege W. Bauer zu Joh 7, 30 (in Lietzmann's HB).

<sup>3</sup> *πιάζειν* ist dorische und vulgärgriechische Form für *πιέζειν*. Blass-Debrunner, § 101.

<sup>4</sup> Über den Sinn des Wortes s. S. 30 f.

P Leid W VII 27 (II.-III. Jahrh. n. Chr.)<sup>1</sup>. In der Astrologie spielt die Stunde unter dem Schicksal eine große Rolle<sup>2</sup>. Im NT wird ὥρα auch im Sinn der Stunde der Passion Jesu verwendet Mt 26, 45; Mk 14, 41; Joh 7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 17, 1. Bei Joh umfaßt die Bedeutung des Wortes nicht nur die Passion, sondern auch die Verherrlichung in ihrem Gefolge. Und beides war für Joh schon vorher bestimmt. καιρός wird im NT in ähnlicher Weise gebraucht: Mt 26, 18 (wie ὥρα Mt 26, 45) und Joh 7, 6; 8 (auch wie ὥρα 7, 30). Bultmann sieht mit Recht in καιρός den von Gott determinierten, vor allem den eschatologischen Zeitpunkt<sup>3</sup>. Nach den hier genannten Stellen kann das aber auch bei ὥρα der Fall sein<sup>4</sup>.

Den ersten Christen war das Leiden Jesu einer der wichtigsten Glaubensgegenstände, und der Ausdruck ἡ ὥρα oder ὁ καιρός war ihnen ohne weiteres klar. Darin gibt es keine Spur von astrologischem Glauben, sondern «die Stunde» war für die Evangelisten und ihre Leser die historische Zeit, in der Gottes Wille erfüllt und der Sohn Gottes verherrlicht wurde, wie durch das Verbum δεῖ der Plan Gottes gezeigt wird, z. B. Joh 3, 14 ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Mit Recht sagt Bernard zu Joh 2, 4 «predestinated hour»<sup>5</sup>. Hierbei ist es wohl verständlich, daß das häufige Entkommen Jesu mit der Auslegung «seine Stunde war noch nicht da!» begründet wurde.

Unser Papyrus betont genau denselben Gedanken wie die kanonischen Evangelien, aber der Zusatz τῆς παραδόσεως ist auffällig. An und für sich besteht gegen das Wort παράδοσις vom Sprachgebrauch her kein Bedenken, obwohl es im NT nur im Sinne von «Tradition» gebraucht ist; denn die Beispiele für die Bedeutung «Übergabe» kommen nur im außerbiblischen Griechisch vor, z. B. Dionysius Halicarnassius Antiquitates Romanae (I. Jahrh. v. Chr.) 7, 36 παράδοσις ἐπὶ θανάτῳ. Und das entsprechende Verbum παραδίδόναι wird auch im NT beim Übergeben Jesu gebraucht (insbesondere Mk 14, 41 ἤλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν und auch

<sup>1</sup> S. Moulton-Milligan: Vocabulary, S. 702. Nach ihrer Übersetzung «the fatal hour».

<sup>2</sup> Gute Belege dazu bieten die Kommentare von Strack-Billerbeck, A. Schlatter und Bultmann zu Joh 2, 4.

<sup>3</sup> Joh.-Kommentar, S. 220 Anm. 2.

<sup>4</sup> Im klassischen Griech. s. H. Schmidt: Synonymik der griechischen Sprache II, 1878, S. 64 f.: καιρός = Zeit in umfassendem Begriffe; ὥρα = fördernde und reifende Zeit. Siehe auch Zahn: Joh-Kommentar, S. 152 und S. 372.

<sup>5</sup> S. auch Odeberg: The Fourth Gospel 1929, S. 270.

Mt 26, 45 ; 1 Kor 11, 23). Aber aus der Tatsache, daß der Verfasser des Papyrus τῆς παραδόσεως zugesetzt hat oder es in seiner Quelle fand, kann man schließen, daß ihm oder seinem Kreis das einfache ἡ ὥρα nicht genügte. Man kann in dieser Formulierung eine frühe theologische Anschauung wie 1 Kor 11, 23 sehen <sup>1</sup>, das Leiden Jesu sei gleich Auslieferung ; aber der Grund dafür, daß hier eine Epexegeese steht, ist wahrscheinlich der, daß die Leserschaft unseres Papyrus nicht so prägnant versteht wie Johannes, sondern allgemeiner, sodaß eine nähere Bestimmung möglich oder sogar erforderlich wurde.

Im übrigen fehlt hier die theologische Anschauung des Joh, die im ständigen Hinblick auf das Leiden Jesu und seine Herrlichkeit steht <sup>2</sup>.

Z. 30 f. αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἐξελθὼν ἐκ τῶν χειρῶν ἀπένευσεν ἀπ' αὐτῶν.

Als Parallele zu diesen Zeilen können Joh 10, 39 ; 8, 59 und Lk 4, 30 genannt werden. Joh 7, 30 lesen 038, 13, 69, 262, arm nach πιάσαι noch « καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν ». Das wird wörtlich nach Joh 10, 39 ἐξήτουν οὖν αὐτὸν πάλιν πιάσαι καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν hinzugefügt worden sein. Unser Papyrus hat aber damit nichts zu tun, sondern der Verfasser wird diese Zeilen zur glatteren Verknüpfung eingeschoben haben.

Das Verbum ἀπονεύειν findet sich im NT nicht, wird aber seit dem klass. Griech. gebraucht. Vgl. Justin Dial. 125, 4 καὶ ἠττημένος καὶ ἐληλεγμένος ἀπένευσε τότε ὁ διάβολος. Mit ἀπό wie hier vgl. Acta Theclae 97 οὐκ ἀπένευσεν ἀπὸ τῆς θυρίδος. Das ähnliche Wort ἐκνεύειν bietet Joh 5, 13.

Es ist unnötig, zu überlegen, in welcher Weise Jesus entkommen ist, z. B. wie Zahn <sup>3</sup>. Einen Augenblick lang müssen sie (d. h. die Juden) gezögert haben, was Jesus benutzte und sich, ohne Aufsehen zu erregen, entfernte. Weder der Evangelist Johannes noch der Verfasser unseres Papyrus wird an Erklärung gedacht haben, denn ein solches Detail gehört nicht zum Hauptthema der Wundergeschichte.

Schließlich bilden Z. 22-31 einen Teilabschnitt der langen Geschichte des Themas : « Jesus und seine Gegner », welches nicht nur innerhalb unseres ganzen Papyrusfragments, sondern vielleicht auch in den verlorengegangenen Teilen behandelt wurde.

<sup>1</sup> Dibelius, Sp. 8 f.

<sup>2</sup> Goguel, S. 59-61, macht den Gebrauchsunterschied des Joh (les deux notions d'heure et de glorification) und des Papyrus (le côté extérieur et matériel de la notion johannique) zum Zeichen der Abhängigkeit, während dieser Unterschied m. E. gerade die Unabhängigkeit des Papyrus erweist ; wenn sich der Verfasser des Papyrus nach dem Evangelisten Johannes gerichtet hätte, wäre dieser theologisch auffällige Unterschied nicht vorgekommen.

<sup>3</sup> Kommentar zu Joh 8, 59.

### III. Heilung des Aussätzigen (Z. 32-41)

*Und siehe, ein Aussätziger kommt zu ihm und sagt: «Lehrer Jesu, als ich mit Aussätzigen zusammen wanderte und mit ihnen in der Herberge zusammen aß, bin ich auch selber aussätzig geworden. Wenn du nun willst, werde ich rein.» Da sagte der Herr zu ihm: «Ich will es, werde rein!» Und sofort ging der Aussatz von ihm weg. Der Herr aber sagte zu ihm: «Gehe und zeige dich selbst den Priestern.»*

Z. 32 f. καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν αὐτῷ λέγει.

Hier fängt eine den Synoptikern ähnliche Perikope an (Mk 1, 40-45 ; Mt 8, 2-4 ; Lk 5, 12-16 und Lk 17, 11-19). καὶ ἰδοὺ wie Mt 8, 2 und Lk 5, 12. Das ist eine Ausdrucksweise, die «etwas im Zusammenhang Neues bringt»<sup>1</sup> und die nur bei Mt und Lk zu finden ist (Mt 28 mal, Lk 27 mal, Mk und Joh *niemals*). In unserm Papyrus aber fehlt der literarisch gesteigerte Ausdruck ἀνὴρ πλήρης λέπρας<sup>2</sup>. Im Unterschied von προσεκύνει Mt, γονυπετῶν Mk und πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον Lk wird das Kommen des Aussätzigen durch das einfache προσελθὼν bezeichnet.

Z. 33 ff. διδάσκαλε Ἰησοῦ λεπροῦς συνοδεύων καὶ συνεσθίων αὐτοῦς ἐν τῷ πανδοχείῳ ἐλέπρασα καὶ αὐτὸς ἐγώ.

Diese Zeilen bilden ein Sondergut unseres Papyrus. Zunächst soll von den Wörtern die Rede sein. Die Evangelien gebrauchen sowohl das Wort διδάσκαλος (Mt 12 mal, Mk 12 mal, Lk 17 mal, Joh 8 mal) als seinen Vokativ διδάσκαλε (Mt 4 mal, Mk 9 mal, Lk 11 mal, Joh 3 mal); aber zum doppelten Vokativ διδάσκαλε Ἰησοῦ ist keine Parallele zu finden. Höchstens könnten Ἰησοῦ ἐπίστατα Lk 17, 13 und Ἰησοῦ ὡς τοῦ Θεοῦ Mk 5, 7 par.<sup>3</sup> hier genannt werden. Die Beispiele für diese Ausdrucksweise sind jedoch im klass. Griech. zahlreich vorhanden, z. B. φίλε πασί-γνητε, Ζεῦ πάτερ usw.<sup>4</sup> Der Vokativ Ἰησοῦ ist im Vergleich zu κύριε oder ῥαββί selten (Mt 1 mal 8, 29 v. l., Mk 3 mal, Lk 4 mal, Joh *niemals*). Vermutlich ist die einfache Anredeform Ἰησοῦ zu profan für die Evangelisten, die an die Gottessohnschaft Jesu glaubten. Die wenigen Beispiele

<sup>1</sup> W. Bauer: Wörterbuch z. St.

<sup>2</sup> Nach Hobart: The Medical Language of St. Luke, 1882, S. 5 ist es ein medizinischer Ausdruck. Nach Loisy: Evangile de Jean, 2<sup>e</sup> édition, 1921, z. St. «la formule est plus énergique et plus technique ... pour l'équilibre de la ligne où elle se trouve».

<sup>3</sup> Vgl. Mk 10, 47 par.

<sup>4</sup> S. Brugmann-Thumb: Griech. Gramm., 4. Aufl. 1913, § 431.

in den Evangelien sind nämlich alle Anführung der Äußerungen des unreinen Geistes (Mk 1, 24 = Lk 4, 34 ; Mk 5, 7 = Lk 8, 28), des blinden Bettlers (Mk 10, 47 = Lk 18, 38), der zehn Aussätzigen (Lk 17, 13) und des mitgekreuzigten Verbrechers (Lk 23, 42), wobei mehr oder minder Dringlichkeit oder Grobheit zu merken ist.

συνοδεύειν (im NT nur Ag 9, 7) kommt im klass. Griech. nicht vor und ist erst seit Plutarch belegt. Die Papyri geben Beispiele dafür <sup>1</sup>.

συνεσθίειν wird in den Evangelien nur von Lk gebraucht (15, 2 ; sonst Ag 2 mal und Paulusbriefer 2 mal). Das klass. Griech. und die Papyri bieten Beispiele dafür. Die häufige Verwendung mit dem Dativ berechtigt die Herausgeber zur Ergänzung Z. 33 λεπρωῖς und Z. 34 αὐτοῖς.

πανδοχεῖον « Herberge, in der Reisende Raum zum Übernachten finden » <sup>2</sup>. Die Bildung mit χ ist die jüngere Form für die attische -κειῶν <sup>3</sup>. Im NT wird dieses Wort nur von Lk (10, 34) verwendet.

Für das Verbum λεπρᾶν gibt es kein Beispiel im NT, aber LXX Nu 12, 10 καὶ ἰδοὺ Μαριαμ λεπρωσα ὡσεὶ χιῶν, und im klass. Griech. Herodas 3, 50 τὴν ῥάκιν λελέπρηκε. λεπριᾶν (vgl. S. 8 Anm.) ist hellenistisch.

Die Wendung καὶ αὐτὸς bzw. καὶ αὐτοί hat eine verstärkende Bedeutung : « auch selbst », « sogar », « gleichfalls » <sup>4</sup> und kommt in den Evangelien bei Mt 4 mal, Lk 40 mal, Joh 7 mal vor. In den Papyri findet sich das Beispiel ἅμα ἄλλοις οὖσιν καὶ αὐτοῖς ἀπὸ τῆς μητροπόλεως BGU III 908, 11 (II. Jahrh. n. Chr.). Diese Wendung scheint mir eine gewisse stilistische Gewandtheit zu verraten. Ihre Häufigkeit bei Lk wird dann ein Zeichen seiner schriftstellerischen Fähigkeit sein. Ein mit ἐγὼ verbundenes Beispiel steht Rm 15, 14 πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν ὅτι . . . vgl. Ag 24, 15 ἦν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται.

Wie F. C. Burkitt <sup>5</sup> gezeigt hat, läßt diese Darstellung der Ansteckung die Kenntnis der wirklichen Verhältnisse in Palästina mit ihrer strengen Absonderung der Aussätzigen vermissen. Nach dem Gesetz Moses war es für Aussätzige unmöglich, sich in den Herbergen aufzuhalten, und für die gesunden Menschen, mit ihnen zusammenzuwandern. Vergleiche

<sup>1</sup> S. Moulton-Milligan : Vocabulary z. St. συνοδεύουσα τῷ καταναγκάσαντι δαίμονι (Vett. Val 248, 7).

<sup>2</sup> Nach W. Bauer : Wörterbuch z. St.

<sup>3</sup> Blass-Debrunner, § 33. Nach Moulton-Milligan : Voc. z. St. « a colloquial word ».

<sup>4</sup> S. W. Bauer : Wörterbuch unter αὐτός I, g.

<sup>5</sup> The Journal of Theological Studies XXXVI, 1935, S. 303.

Lev 13, insbesondere v. 46 : « Die ganze Zeit, in der er (der Aussätzige) das Übel an sich hat, bleibt er unrein. Unrein ist er, abgesondert muß er wohnen, außerhalb des Lagers soll er sich aufhalten. » (Nach J. Jeremias' Hinweis vgl. auch Josephus Contra Apionem 1, 281 τοῖς γὰρ λεπρῶσιν ἀπείρηκε μήτε μένειν ἐν πόλει μήτ' ἐν κώμῃ κατοικεῖν, ἀλλὰ μόνους περιπατεῖν κατεσχισμένους τὰ ἱμάτια κτλ. und auch Mischna Kelim 1, 4).

Im Hinblick darauf, daß Jesus Simon den Aussätzigen besucht (Mk 14<sub>3</sub>, 3 par.) und mit den Sündern zusammen gegessen hat (Lk 15, 2 συνεσθίειν), ergänzt K. W. Schmidt folgendermaßen : Z. 33 ff.

λέγει · διδάσκαλε ἡ λέκτρος εἶ ἐφ-  
οδεύων καὶ συνεσθίειν <τελώναις  
ἐν τῷ πανδοχείῳ ἐλθέσον · ἴσος  
καὶ αὐτὸς ἐγώ.

Nun handelt es sich bei diesem Vorschlag nicht um die Ergänzung der Buchstaben aus paläographischen Gründen, sondern nur um die Vermutung auf Grund historischer Sachkritik, und ich kann mich der Ansicht nicht anschließen, die diese Lesung auf die Lage in Palästina begründen will, zumal einige Ergänzungen Schmidts auch vom Papyrologen nicht ohne weiteres angenommen werden<sup>1</sup>. Unser Papyrus hat, wie oben gesagt, einen weiteren, nicht spezifisch jüdischen Leserkreis, wie die anderen Teile des Papyrus es deutlich machen. Die Darstellung der Ansteckung des Kranken stimmt gut zu der novellistischen Erzählweise unseres Papyrus und mag dem Leserkreis glaubhaft erscheinen. Es kommt dabei nicht darauf an, ob die Darstellung historisch korrekt ist, sondern allein darauf, ob der von den Herausgebern hergestellte Text sich literarisch wahrscheinlich machen läßt. Und das ist der Fall. Als Parallele zu dieser Geschichte der Krankenheilung werden die Fragmente des Nazaráer-Evangeliums gelten können, die eine ähnlich « novellistische »<sup>2</sup> Ausweitung des Evangelien-Berichts enthalten : Caementarius eram, manibus uictum quaeritans ; precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicam cibos<sup>3</sup>.

Z. 36 f. ἐὰν οὖν σὺ θέλῃς καθαρίζομαι · ὁ δὲ κύριος ἔφη αὐτῷ · θέλω καθαρίσθητι.

<sup>1</sup> S. Bell, in ThBl 1936, Sp. 13.

<sup>2</sup> Das Wort « novellistisch » wird hier im Sinn von Dibelius' Formgeschichte, S. 66 f. als technischer Ausdruck gebraucht.

<sup>3</sup> Hieronymus, Comm. in Mt 12, 13. Text bei E. Preuschen : Antilegomena, 2. Aufl. 1905, S. 6.

Dies ist wieder eine Parallele zu den Synoptikern, aber mit folgenden Abweichungen: Statt der aktivischen Form in der 2. Person *δύνασαι καθαρῖσαι* bei den Synoptikern gebraucht unser Papyrus eine passivische in der 1. Person *καθαρίζομαι*, und er hat keine Darstellung des Heilungsverfahrens wie *καὶ σπλαγγισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ Mk 1, 41; καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ λέγων Mt 8, 3; Lk 5, 13*, sondern nur das Wort Jesu.

*καθαρίζειν* ist kein spezifisch biblisches Wort, sondern ein allgemein hellenistisches<sup>1</sup>.

Die Partikel *δή*, die seit dem klass. Griech. häufig gebraucht wird, kommt im NT nur 6 mal vor; darunter je einmal bei Mt und Lk. Genauer übersetzt würde dieser Satz heißen: «Der Herr also — der Bitte entsprechend —». Faktisch aber ist die Bedeutung dieser Partikel nichts anders als *δέ*, das wahrscheinlich mit *δή* verwandt ist<sup>2</sup> und im NT sehr oft vorkommt.

Z. 38 f. *καὶ εὐθέως ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα.*

Bei den Synoptikern heißt es folgendermaßen:

*καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη (Mk 1, 42).*

*καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα (Mt 8, 3).*

*καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ (Lk 5, 13).*

Das Verbum *ἀφιστάναι* kommt unter den Evangelien nur bei Lk vor (4 mal). Paulus verwendet dieses Wort in Bezug auf seinen « Pfahl » im Fleisch: *ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ (2. Kor 12, 8).*

Z. 39 ff. *ὁ δὲ κύριος εἶπεν αὐτῷ πορευθεὶς ἐπίδειξον σεαυτὸν τοῖς ἱερεῦσι.*

Die meisten Buchstaben sind hier ergänzt, aber man kann wenigstens dadurch den Unterschied von den Synoptikern feststellen, daß Z. 41 nicht *τῷ*, sondern *τοῖς* gelesen werden muß und es im Gegensatz zu den Synoptikern, die *δεῖξον τῷ ἱερεῖ* (Singularis) haben, *τοῖς ἱερεῦσι* (Pluralis) heißen soll. Eine Parallelform bietet Lk in seinem Sondergut, der Geschichte der 10 Aussätzigen: *πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν (17, 11 ff.)*. Man darf aber nicht annehmen, daß der Verfasser unseres Papyrus aus Lk abgeschrieben habe. Vor allem sind diese Zeilen nach dem Wortlaut von Lk 17, 14 hypothetisch hergestellt, und auch wenn sie vollkommen richtig wären, könnte man die Abhängig-

<sup>1</sup> A. Deissmann: Neue Bibelstudien, 1897, S. 43 f.; Licht vom Osten 4. Aufl. 1923, 5, 29, Moulton-Milligan: Voc. z. St.

<sup>2</sup> E. Boisacq: Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1906-16, S. 168.

keit aus folgenden Gründen nicht annehmen : der Abschnitt Lk 17, 11-19 ist eine dem Lk eigentümliche Geschichte über den Glauben der fremdbürtigen Samariter<sup>1</sup>, welche Lk selbst aus seinen Quellen zusammengesetzt haben wird. Und man kann nicht ohne weiteres wie Klostermann<sup>2</sup> schließen, daß diese Geschichte « zweifellos eine Variante zu der Aussätzigenheilung Lk 5, 12 ff. » sei. Denn Jesus muß viel öfter Kranke geheilt haben, als es in den Evangelien geschrieben steht (vgl. Mk 4, 2; Joh 21, 25), und die Überlieferung der Heilungen wird auch dementsprechend vielfältig gewesen sein.

Die Pluralform τοῖς ἰερεῦσι des Papyrus gibt einigen Gelehrten zu Bedenken Anlaß, die damaligen Verhältnisse in Palästina zum Vergleich heranzuziehen. (Bei Lk 17 ist die Mehrzahl nicht auffällig, weil es sich um 10 Aussätzige handelt.) Unter Berufung auf Strack-Billerbecks Kommentar zum NT IV 757 f. betont J. Jeremias, der Plural Z. 41 sei unrichtig : die Besichtigung des Aussätzigen erfolgte durch *einen* Priester, nicht ein Kollegium von Priestern. Aber wenn man damit rechnet, daß der Verfasser unseres Papyrus außerhalb Palästinas lebte und die dortigen Gebräuche nicht genau kannte, könnte auch der Plural im Text gestanden haben. In den textlichen Varianten der kanonischen Evangelien selbst findet man auch den Wechsel von Singular und Plural :

1. Plur. wird geboten durch ff<sup>2</sup>, Syr peš (vgl. auch principibus sacerdotum g<sup>2</sup>) Mk 1, 44; Ta, h, syr pal Mt 8, 4; Ta, b, ff<sup>2</sup>, syr sin Lk 5, 14.

2. Sing. wird geboten durch c, bo, Evangelienzitate aus der syr. Apostellehre (XXVI, 129, 10)<sup>3</sup>; Lk 17, 14.

Vogels (S. 315) weist darauf hin, daß Tatians Text Mt 8, 4 und Lk 5, 14 wie bei unserm Papyrus den Plural hat und seine Geschichte vom Aussätzigen unmittelbar neben Joh 5 (allerdings davor, nicht danach) stellt. Dabei regt er an, in unserm Papyrus das Recto vorangehen zu lassen, um dieselbe Reihenfolge wie bei Tatian zu gewinnen. Ich halte aber diese Schätzung Tatians für nicht genügend begründet.

Bultmann<sup>4</sup> sagt mit Recht, die Aussätzigenheilung werde aus der palästinensischen Gemeinde stammen, denn das σεαυτὸν δεῖξον τῷ

---

<sup>1</sup> Nach Bultmann : Geschichte der syn. Tradition, 2. Aufl. 1931, S. 254, « hellenistisch ».

<sup>2</sup> Handbuch zum NT zu Lk 17, 11-19.

<sup>3</sup> Preuschen : Antilegomena, S. 71, Z. 3.

<sup>4</sup> Geschichte der syn. Tr., S. 255.

ἱερεῖ κτλ. sei schwerlich auf hellenistischem Boden formuliert. Aber man kann wohl denken, daß die Geschichte zeitlich *nach* der Formulierung in der hellenistischen Welt überliefert und weithin verbreitet wurde. Eine von diesen Überlieferungen würde dann durch unseren Papyrus dargeboten werden.

#### IV. Gespräch über die Steuerfrage (Z. 42-59)

*Sie kamen zu ihm und versuchten ihn mit Fragen, indem sie sprachen: «Lehrer Jesu, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist, denn was du tust, gibt Zeugnis über alle Propheten. Sage uns nun, ist es erlaubt, den Königen das zu geben, was der Obrigkeit zukommt? Sollen wir es geben oder nicht?» Jesus aber kannte ihre Gesinnung, und ergrimmt sagte er ihnen: «Warum nennt ihr mich mit eurem Mund Lehrer, ohne zu hören, was ich sage? Mit Recht weissagte Jesaias über euch, indem er sprach: «Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir. Vergebens ehren sie mich, weil sie lehren meine Lehre, ohne sie zu befolgen.»*

Zwischen dieser neuen Perikope, die auch zum Hauptthema «Jesus und seine Gegner» gehört, und der vorhergehenden Geschichte der Aussätzigenheilung (bis Z. 41) fehlen einige Zeilen, wo vermutlich wie Mk 1, 45 und Lk 5, 14 f. erzählt war, daß Jesus durch seine Wundertat bei der Menge beliebt und von seinen Gegnern gehaßt wurde.

Z. 43 f. παραγενόμενοι πρὸς αὐτὸν ἐξεταστικῶς ἐπεύραζον αὐτὸν λέγοντες.

Das Subjekt, das hier fehlt, ist offenbar wie in den bisherigen Abschnitten ἄρχοντες. παραγίνεσθαι πρὸς τινα kommt in den Evangelien nur bei Lk vor (4 mal, davon 2 mal im Partizipium wie hier).

ἐξεταστικῶς ist keine neutestamentliche Vokabel (vgl. Demosthenes 17, 13 τοὺς παρέργως ἀλλ' οὐκ ἐξεταστικῶς (= genau) ἐκκλησιάζοντας . . . Justin Apol I, 5, 13 ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειρᾶτο φέρειν).

πειράζειν in üblem Sinne, um etwas herauszubekommen, was sich gegen den «Versuchten» gebrauchen läßt, kommt auch in den Evangelien vor (Mk 3 mal, Mt 4 mal, Lk 1 mal und Ps-Joh 8, 6)<sup>1</sup>.

Daß die Gegner Jesu mit böser Absicht Fragen stellen, wird auch Mk 10,2 in einer unserm Papyrus ähnlichen Weise erzählt: καὶ παρελ-

<sup>1</sup> Über den Sinn des Wortes s. Bauer: Wörterbuch z. St. 1, c.

θόντες Φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολύσαι, πειράζοντες αὐτόν. Wie Bultmann sagt <sup>1</sup>, liegt hier die Künstlichkeit der Komposition am Tage; dieser Satz soll eine Übergangseinschaltung des Evangelisten in die überlieferte Geschichte sein (wie z. B. Mk 2, 1; 7, 1). In unserm Papyrus dient dieser Satz ebenfalls zur Einführung der folgenden Geschichte und wird dazu vom Verfasser unseres Papyrus eingeschaltet sein.

Als Parallele der Konstruktion könnte eine textliche Variante zu Mk 12, 14 genannt werden: καὶ ἐλθόντες ἤρξαντο ἐρωτᾶν αὐτόν ἐν δόλῳ λέγοντες G (WΘ) λ φ it (syrs).

Z. 45 ff. διδάσκαλε Ἰησοῦ οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας· ἃ γὰρ ποιεῖς μαρτυρεῖ ὑπὲρ τοὺς προφήτας πάντας.

An die den Synoptikern ähnliche Einführung (Z. 43-44) schließt sich hier ein Stück an, das an Joh erinnert. Der erste Teil ist fast wie Joh 3, 2 a: ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος. Aber folgende Unterschiede dürfen nicht unerwähnt bleiben:

1. Der Verfasser des Pap. gebraucht nicht das hebräische Wort ῥαββί wie Joh, sondern das nicht spezifisch jüdische διδάσκαλος (auch Lk beseitigt ῥαββί).

2. Bei Joh bedeutet die Pluralform οἶδαμεν faktisch keine Mehrzahl, sondern einen Einzelnen mit Gemeinschaftsbewußtsein <sup>2</sup>. In unserm Papyrus aber handelt es sich wirklich um mehrere Leute, die Gegner Jesu, wie die Formen παραγενόμενοι und ἐπείραζον auch zeigen.

3. Syntaktisch gesehen ist διδάσκαλος bei Joh ein prädikativer Nominativ (du bist gekommen ... als Lehrer). Im Papyrus ist das aber nicht der Fall, sondern es findet sich nur ein einfacher Satz.

Der zweite Teil: ἃ γὰρ ποιεῖς μαρτυρεῖ ὑπὲρ τοὺς προφήτας πάντας ist eine Begründung. Joh 3, 2 b οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ ist auch eine Begründung, aber in anderm Wortlaut, abgesehen von der Ähnlichkeit ἃ γὰρ ποιεῖς (Pap.) mit ἃ σὺ ποιεῖς (Joh). Das Wort μαρτυρεῖν kommt bei Joh sehr häufig vor (Mk niemals, Mt und Lk je einmal und Joh 33 mal), aber der absolute Gebrauch wie in unserm Papyrus begegnet nur Joh 19, 35 (sonst mit περί 18 mal, mit Dat. 3 mal, mit ὅτι-Satz 8 mal, mit λέγων ὅτι 1 mal und mit καὶ εἶπεν 1 mal). W. Bauer sagt in seinem Wörterbuch z. St., der Acc. Joh 19, 35 ὁ ἑωρακῶς μεμαρτύρηκεν ergebe sich (wie Ag 23, 11)

<sup>1</sup> Geschichte der syn. Tr., S. 48.

<sup>2</sup> Bultmann: Joh.-Kommentar zu 3, 2.

aus dem Zusammenhang. Danach ist etwa  $\delta$   $\acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\epsilon\nu$ , « was er gesehen hat », als Objekt zu denken. Dieser Satzbau ist etwas umständlich, und ich möchte daher den Gebrauch für absolut halten ; also « Zeugnis ablegen in Bezug auf die betreffende Tatsache » wie hier in unserm Papyrus. Im klass. Griech. Aesch. Ag. 1487  $\tau\acute{\iota}\varsigma \delta \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\eta}\sigma\omega\nu$  ; « Wer wird der Zeuge sein ? » In der hellen. Zeit P Lille 29, 20  $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\sigma\tau\iota\nu \kappa\alpha\iota \tau\omicron\iota\varsigma \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota\varsigma \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ .

Daß die Propheten für Jesus Zeugnis ablegen, wird in den Evangelien — besonders bei Mt — häufig dargestellt, und zwar in der Weise, daß die Ereignisse im Leben Jesu die Erfüllung der prophetischen Weissagungen seien. Aber das Wort  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$  selbst kommt dabei in den Evangelien nicht vor. Als Parallele würde ich Ag 10, 43 nennen :  $\tau\omicron\upsilon\tau\omega \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \omicron\acute{\iota} \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\nu, \acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\nu \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\acute{\nu} \lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu \delta\iota\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon \delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\omicron\nu \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\alpha \epsilon\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  (vgl. 1 Pt 1, 11).

Jesus wird in den Evangelien ein Prophet genannt, wobei man unter « Prophet » einen in besonderer und ausgezeichneter Weise von Gott beauftragten Menschen versteht (Mk 6, 15 = Lk 9, 8 ; Mt 21, 11 ; Lk 7, 16 ; 13, 33 ; 24, 19 ; Joh 4, 19 ; 6, 14 ; 7, 40 ; 9, 17) <sup>1</sup>.

Die Überlegenheit Jesu gegenüber den Propheten (wie in unserem Pap.  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \tau\omicron\upsilon\varsigma \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\varsigma$ ) wird bei den Evangelien folgendermaßen indirekt zum Ausdruck gebracht :

1. Indem Petrus beim Bekenntnis sagt : « Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes » (Mt 16, 16 par.), wird der Unterschied dieses Urteils von dem der anderen Leute, Jesus sei Joh. der Täufer oder Elias oder Jeremias oder einer von den Propheten, hervorgehoben.

2. Joh 8, 52-59 wird gesagt, daß Abraham und die Propheten gestorben seien, aber Jesus sei gewesen, ehe Abraham war.

Ein direkter Vergleich Jesu mit den Propheten ist aber nur in unserm Papyrus zu finden. Hierin sehe ich wieder einen der bezeichnenden Züge unseres Papyrus : er erzählt in seiner eigenen Weise und vielleicht aus

---

<sup>1</sup> E. Fascher : *Προφήτης*, 1927, S. 173-182 und S. 208 hebt einen Gebrauchsunterschied des Wortes zwischen den Synoptikern und Joh hervor und behauptet, daß Jesus bei Joh als « der Prophet » zugleich « der Retter » sei und den Weg zur Rettung von der Bindung an seine Person abhängig mache. Dieser Unterschied kommt aber von der Verschiedenheit des Zusammenhanges, und es ist mir fraglich, ob man im Gebrauch des Wortes selbst einen solchen Unterschied machen kann. Daß der Evangelist Joh. dem Täufer den Titel *προφήτης* nicht gibt, kommt daher, daß der Evangelist nur Jesus so nennt, dem er eine viel höhere Stellung zuschreibt als dem Täufer, wie z. B. Joh 1, 21. Vgl. Rudolf Meyer : *Der Prophet aus Galiläa*, 1940, S. 97.

seinen eigenen Quellen etwas, was gar nicht ketzerisch ist und was dem Sinn nach auch in den kanonischen Evangelien vorhanden ist.

Betreffs der Arbeitsweise unseres Verfassers und des Evangelisten Johannes soll hier Joh 3, 1 ff. erwähnt werden. Joh 3, 1-21 bildet einen einheitlichen Abschnitt, der die Geschichte des Nikodemus behandelt. Aber trotz des konkreten Beginns mit der Beschreibung der Person des Nikodemus und der Zeitangabe, daß es Nacht sei, endet der Abschnitt mit einer Rede Jesu und völlig situationslos. Der Evangelist hat also hier zum Hauptthema nicht die Geschichte des Nikodemus selbst, sondern will durch diese Geschichte und im Rahmen dieser Geschichte seine Theologie darstellen. Das gilt auch für das ganze Evangelium des Johannes. In der Erzählung von Nikodemus finden sich verschiedene Worte, die man mit Anführungszeichen versehen kann. Daß eins davon (3, 2) auch in unserm Papyrus zu finden ist, habe ich bereits oben S. 38 f. gesagt. Nun bietet Justin zu Joh 3, 3 und 3, 5 bemerkenswerte Parallelen, welche zur Beurteilung der Arbeitsweise des Evangelisten sehr nützlich sind; *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσιν ἐστι.* (Apol I, 61, 4 f.).

Der Wortlaut weicht so stark von Joh ab, daß man nicht damit rechnen kann, Justin habe direkt aus Joh zitiert. Auch deshalb, weil bei Joh *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* nur hier zu finden ist, wird man daran denken können, daß diese Jesusworte aus der Überlieferung stammen, die Joh und Justin selbständig benutzt haben. Dafür spricht auch der feierliche Beginn mit *ἀμὴν ἀμὴν*, mit welchem Joh häufig eine wichtige Jesusrede einleitet und ferner auch die Tatsache, daß der Inhalt der Reden 3, 2 ff. mit den vorhergehenden Abschnitten nichts zu tun hat.

Diese Worte haben sonst noch folgende Parallele: Ps. Clem. Hom. XI 26 *ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε (ὑδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρὸς υἱοῦ ἁγίου πνεύματος) οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Wenn man den eingeklammerten Teil für einen späteren Zusatz hält<sup>1</sup>, so hat diese Stelle genau dieselbe Form wie Justin. So scheint mir dieses Wort kaum unabhängig von der Justinsparallele zu sein. Aber ob Ps. Clem. direkt aus Justin selbst zitiert hat, bleibt die Frage.

Ferner haben wir eine Stelle in der pseudojustinischen Schrift

---

<sup>1</sup> W. Bousset: *Evangelienzitate Justins*, 1891, S. 116: « wegen *ὑδατι ζῶντι* ».

« Cohortatio ad gentiles » (IX, 82) : ἤκετε ἤκετε νεολαία ἢ ἐμῆ, ἣν γὰρ μὴ αἰθίς ὡς τὰ παῖδια γενήσεσθε καὶ ἀναγεννηθῆτε, ὡς φησὶν ἡ γραφή, οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσεσθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Die Ansätze der Entstehungszeit dieser Schrift schwanken zwischen dem II. und IV. Jahrhundert, aber sehr wahrscheinlich ist sie nach der Mitte des III. Jahrhunderts entstanden<sup>1</sup>. Da schon in der Zeit des Clemens Alex. (ca. 220) die Bildung des NT viel weiter als in der Zeit Justins († 165) gediehen ist und die Grundform des heutigen NT bereits geschaffen war<sup>2</sup>, können die hier genannten Sätze freie Zitate von Joh 3, 3 und Mk 10, 15 bzw. Mt 18, 3 sein.

Ein Beispiel von freiem Gebrauch der Worte zeigt auch Irenäus von Lyon, Zeitgenosse des Clemens : ὧν οἱ μὲν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀναληφθήσονται, οἱ δὲ ἐν τῷ παραδείσῳ διατρίψουσιν, οἱ δὲ τὴν πόλιν κατοικήσουσιν. καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου μοναῖς εἶναι πολλὰς (V, 36, 2). Hier findet sich eine Parallele zu Joh 14, 2 ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν. Bei Irenäus handelt es sich um Eschatologie, und mit orientalischer Konkretheit wird geschildert, wie jeder seine Wohnung für den Aufenthalt im Himmel nach seinem Verdienst bekäme. Dagegen findet man Joh 14, 1-4 für Joh typische spiritualistisch aufgebaute Worte, die nach Bultmann (Komm. z. St.) in der Sprache des Mythos reden, wie die mandäischen Parallelen illustrieren. Hier ermahnt Jesus beim Abschied seine Jünger zum Glauben und verspricht ihnen tröstend, daß sie im Hause Gottes mit seinen vielen Wohnungen aufgenommen werden. Wegen dieses Unterschiedes der Situation und Auffassung — man könnte die des Irenäus als mehr urchristlich und daher vorjohanneisch bezeichnen — vermute ich, daß das Jesuswort über die vielen Wohnungen isoliert überliefert wurde und Joh und Irenäus es unabhängig voneinander benutzt haben. Obwohl Irenäus die Viergestaltigkeit des Evangeliums kennt (III, 11, 8 τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον) und die Evangelien als mit dem AT gleichwertig ansieht (II, 28, 2), so besteht doch die Möglichkeit, daß Irenäus dieses Jesuswort, das von der johanneischen Farbe frei ist, nicht direkt dem Johannes-Evangelium, sondern den « wilden » Überlieferungen<sup>3</sup> entnommen hat.

<sup>1</sup> Christ-Schmid-Stählin : Gesch. d. griech. Literatur II, 2, 6. Aufl. 1924, S. 1285 f.

<sup>2</sup> Jülicher-Fascher : Einleitung, 7. Aufl. 1931, S. 486-491.

<sup>3</sup> « Wilde Überlieferung » ist ein von Dibelius (Geschichte der urchrist-

Bultmann sagt, Joh 3, 3 und Justins Parallele seien die hellenistische Form des Mt 18, 3 und Mk 10, 15 in zwei Varianten überlieferten Herrnwortes. Natürlich haben diese vier Stellen dem Gedanken nach Ähnlichkeiten, aber alle können Jesusworte gewesen sein, welche bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen und verschiedenartig überliefert worden sind. Ob sie in ihrer ursprünglichen Gestalt einheitlich waren, ist nicht sicher. Johannes benutzt es nach seiner Art für seine Darstellung der Wiedergeburt hier in Kap. 3. Das Wort *ἄνωθεν* bedeutet hier « von neuem », und ich bin der Meinung, daß es auch in der Quelle des Joh so hieß. Im Joh selbst wird das Wort *ἄνωθεν* in der Bedeutung « von oben » gebraucht (3, 31 ; 19, 11 ; 23). Übersetzt man 3, 3 ; 7 ebenso, dann würde das scheinbar zur pneumatischen Theologie des Joh unter gnostischem Einfluß besser passen. Aber in diesem Zusammenhang wird Joh schwerlich daran gedacht haben, denn es handelt sich im Gespräch mit Nikodemus ausschließlich um die Wiedergeburt, zu welcher Darstellung Joh die Quelle benutzte. Das Mißverständnis des Nikodemus ist nur das, daß er den göttlichen Sinn der Wiedergeburt, welcher von Jesus gemeint wurde, für einen irdischen genommen hat. Joh gebraucht nicht eine Vokabel mit zwei Bedeutungen<sup>1</sup>. Die Tatsache, daß in Justins Parallele *ἀναγεννᾶν* ohne weiteres « wiedergeboren werden » bedeutet und daß die zahlreichen Stellen (1 Pt 1, 3 ; 23 ; Tit 3, 5 ; Just. Apol I, 61, 3 ; 66, 1. Dial. 138, 2 ; Act. Thom. 132, p. 239, 10 ff.) das Gleiche meinen, spricht dafür, daß der Gedanke der Wiedergeburt schon im Urchristentum weit verbreitet und daß auch in der Quelle der Sinn « von neuem » war. Es ist kaum möglich, nur in der Quelle des Joh eine andere Bedeutung zu denken.

Noch ein anderes Beispiel für die Arbeitsweise des Joh gewinnen wir durch Vergleich mit Justin (Dial. 88, 7) : *οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν (sc. den Täufer) εἶναι τὸν Χριστὸν · πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα · οὐκ εἶμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος · ἤξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἶμι ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.*

Hier fällt die starke Übereinstimmung zwischen Justin und Joh auf. Bei Joh verhält sich die Sache so :

Zwischen *καὶ ὠμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἶμι ὁ Χριστός* 1, 20 und *ἔφη*.

lichen Literatur I, S. 49 f.) gebrauchter technischer Ausdruck. Genaueres siehe unten S. 73.

<sup>1</sup> Siehe genaue Erklärung bei Bultmann : Joh.-Kommentar, S. 95 Anm. 2. O. Cullmann (Urchristentum und Gottesdienst, 1944, S. 49) behauptet dagegen die Doppelbedeutung, indem er den v. 13 in Betracht zieht.

ἐγὼ φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ κτλ. 1, 23 stehen noch 2 Fragen und 2 Antworten der Juden und des Täufers, und zwar mit stark dramatischen Spannungen: Und die fragten ihn: Was dann? Bist du Elias? und er sagt: Ich bin es nicht. Bist du der Prophet? Und er antwortete: Nein. Da sagten sie zu ihm: Wer bist du? daß wir doch Antwort bringen denen, die uns geschickt haben. Was sagst du von dir? ... Hierin sehe ich wiederum eine der johanneischen Erweiterungen, wie ich sie oben S. 17 ff. bei der Behandlung von Joh 5, 39 und 45 gekennzeichnet habe. Das Wort bei Justin: οὐκ εἰμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνῆ βοῶντος. ist knapp und klar. Das wird eine alte Form der Aussage des Täufers sein.

Es ist nicht meine Aufgabe, auf alle johanneischen Parallelen bei Justin hier einzugehen. Die oben erklärten Stellen und die Tatsache, daß verglichen mit den Synoptikern bzw. den synoptischen Quellen, das Johannes-Evangelium dem Justin recht fremd ist<sup>1</sup> und daß er das Johannes-Evangelium nicht zu den ἀπομνημονεύματα rechnet, mit welchen er seine sonstigen Evangelienparallelen bezeichnet, mögen zum Beweis genügen, daß die Priorität nicht einfach bei dem kanonischen Johannes-Evangelium liegt. Übrigens werden diese Stellen auch der Beurteilung der Herkunft und Arbeitsweise unseres Papyrus dienen können, der aus der Mitte des II. Jahrhunderts, also ungefähr aus der Zeit Justins stammt<sup>2</sup>.

Z. 47 ff. εἰπέ οὖν ἡμῖν· ἐξόν τοῖς βασιλεῦσιν ἀποδοῦναι τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀρχῇ; ἀποδώμεν αὐτοῖς ἢ μή.

Diese Zeilen erinnern ohne weiteres an die Synoptiker (Mk 12, 13 ff.; Mt 22, 15 ff.; Lk 20, 20 ff.), aber es finden sich verschiedene Abweichungen. Wo der Papyrus ἐξόν κτλ. hat, heißt es bei den Synoptikern einstimmig ἐξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; ἐξόν (ohne Kopula) mit Infinitiv ist eine seit dem klass. Griech. gebrauchte Wendung. Im NT aber ist sie nicht in den Evangelien, sondern nur Ag 2, 29 und 2 Kor 12, 4 zu finden.

Das Wort βασιλεύς war im hellenistischen Osten ein sehr volkstümlicher Ausdruck<sup>3</sup>. Dagegen ist καῖσαρ in den Parallelstellen der Synoptiker ein Fremdwort lateinischer Herkunft<sup>4</sup>. κῆνσος «Kopfsteuer»

<sup>1</sup> Nach dem «Verzeichnis der Bibelstellen» in Preuschen's Antilegomena, S. 122 ff., finden sich Evangelienparallelen bei Justin folgendermaßen: zu Mt 122 mal, Mk 24 mal, Lk 69 mal und zu Joh nur 4 mal.

<sup>2</sup> Genaueres darüber S. 73 ff.

<sup>3</sup> Deissmann: Licht vom Osten, S. 310.

<sup>4</sup> Blass-Debrunner, § 254, 1: Καῖσαρ ist noch halb Eigenname und hat den Artikel nur Joh 19, 12.

(Mt 22, 17 ; Mk 12, 14) ist ebenso ein Lehnwort aus dem lateinischen « census » (Lk 20, 22 gebraucht ein griechisches Wort φόρος) <sup>1</sup>.

Bei den Synoptikern sieht man also die politische Situation des Landes Judäa, das einen Teil des römischen Weltreiches bildete und seinem Kaisertum untertan war ; das jüdische Synedrium hatte die Autorität, lokale Angelegenheiten zu entscheiden, aber Steuer- und Zollverwaltung war neben Truppenkommando und Jurisdiktion in der Hand des römischen Prokurators. Konkret gesagt : die Steuern aus Judäa flossen nicht in die Kasse des Senats (aerarium), sondern direkt in die kaiserlich-römische Kasse (fiscus) <sup>2</sup>. Die Pharisäer und die Herodianer stellten Jesus diese Frage, weil es ihrer nationalen Frömmigkeit und ihrem Glauben an Gottes Alleinherrschaft anstößig war, den heidnischen Römern Steuern zu zahlen <sup>3</sup>.

Im NT ist das Wort ἀνῆκειν nicht in den Evangelien, sondern nur in den Paulusbriefen zu finden (3 mal). Sein substantivischer Gebrauch wie hier im Papyrus findet sich Phlm 8 ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκειν « dir vorzuschreiben, wozu du verpflichtet bist ». Als Parallele zu unserm Papyrus kann man die Inschrift von Magnesia 53, 65 (III. Jahrh. n. Chr.) nennen : οὐθενὸς ἀποστήσεται (sc. ὁ δῆμος) τῶν ἀνηκόντων τῇ πόλει τῶν Μαγνήτων πρὸς τιμὴν ἢ χάριτος ἀπόδοσιν « Was man der Stadt der Magneten zu erweisen schuldig ist. » <sup>4</sup> In den LXX wird das Wort fast nur in rechtlich-politischem Sinn gebraucht <sup>5</sup>.

ἀρχή mit der Bedeutung « Obrigkeit » kommt in den Evangelien nur bei Lk (20, 20 ; 12, 11 Plur.) vor.

Kurzum : der Ausdruck τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀρχῇ ist viel allgemeiner und darum ethisch verwendbarer als κῆνος und φόρος bei den Synoptikern ; er setzt nicht ohne weiteres die Fremdherrschaft Roms voraus.

Das Wort βασιλεύς wurde im hellenistischen Osten zur Bezeichnung des römischen Kaisers oft gebraucht, wie die zahlreichen Papyri zeigen <sup>6</sup>. Im NT findet es sich auch 1 Tim 2, 2 ; 1 Pt 2, 13 ; 17. Charakteristisch ist aber in unserm Papyrus, daß es die Pluralform hat. Wie Dibelius <sup>7</sup>

<sup>1</sup> Die Latinismen im NT sind bei L. Hahn : Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten, 1906, S. 257-268 zu finden.

<sup>2</sup> Schürer : Geschichte des Jüd. Volkes I, 473-474.

<sup>3</sup> Vgl. M. Dibelius : Das soziale Motiv im NT, 1933, S. 12 f.

<sup>4</sup> Übersetzung nach G. Thieme : Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das NT, 1906, S. 15.

<sup>5</sup> Siehe genauer H. Schlier, in ThWB I 361.

<sup>6</sup> Siehe Bauer : Wörterbuch z. St. unter 1.

<sup>7</sup> Lietzmann's Handbuch zum NT.

zu 1 Tim 2, 2 (auch Plur.) sagt, bedeutet das eine « allgemein gültige » Formulierung.

Aus den bisher erklärten Sätzen des Papyrus geht hervor, daß sein Hauptthema nicht, wie bei den Synoptikern, die Fremdherrschaft ist. Dazu bietet Justin eine Parallele: εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν (Apol I, 17, 64). Anders als in den Evangelien ist die Frage die, ob man überhaupt dem Cäsar Steuern zahlen muß. Da unser Papyrus und Justin beide aus der Mitte des II. Jahrhunderts stammen, kann man in diesen Beispielen eine Änderung der Pointe des Problems sehen: Die Frage der jüdischen Frömmigkeit ist nun zu der der allgemeinen Ethik geworden. Im Papyrus und bei Justin handelt es sich um das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Christen, das Paulus Rm 13, 7 zum Ausdruck gebracht hat: ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος κτλ.<sup>1</sup>

Im übrigen bezieht sich bei Joh das Wort βασιλεύς direkt oder indirekt immer auf Jesus und nie auf die sonstigen Herrscher; das kann wieder zum Beweis der Verschiedenheit zwischen Joh und unserm Papyrus dienen. Das Verbum ἀποδιδόναι wird in der klassischen und hellenistischen Zeit gebraucht im Sinne von « Schuld usw. zurückzahlen »<sup>2</sup>; in unserem Papyrus wird auch dabei zusammen mit τὰ ἀνήκοντα der Gedanke der Pflicht ausgedrückt, wie etwa im Französischen « rendre », nämlich « abgeben, was pflichtig ist ». Den Sinn hat am deutlichsten Paulus an der oben genannten Stelle Rm 13, 7 gezeigt.

Klostermann sagt zu Mk 12, 14, wo die wiederholte Frage wie bei unserm Papyrus δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν vorkommt: Zu der vorhergehenden theoretischen Frage « ist es erlaubt? » die praktische « wie sollen wir uns also verhalten? » Nach meinem Empfinden geht die Kommentierung durch Klostermann etwas zu weit, aber auf jeden Fall ist hier der Dialog lebhaft und stilistisch gesehen paßt er gut zur novellistischen Erzählung.

Z. 50 ff. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐμβρευμενῶσάμενος εἶπεν αὐτοῖς·

Als Parallele kommt Mk 12, 15 in Frage: ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς. (Vgl. Mt 22, 18 γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπεν; Lk 20, 23 κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν εἶπεν πρὸς αὐτούς.)

Das Wort διάνοια kommt in den Evangelien außer in den Zitaten aus den LXX (Deut. 6, 5) nur einmal bei Lk vor. In schlechtem Sinn

<sup>1</sup> Über dieses Problem siehe die ausführliche Darstellung bei Dibelius: Rom und die Christen im 1. Jahrh. 1942, S. 1-6.

<sup>2</sup> Siehe Belege bei Liddell-Scott und Moulton-Milligan z. St.

steht es Eph 2, 3 τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, aber wenn man dieses Wort mit den drei anderen Vokabeln ὑπόκρισις, πονηρία, πανουργία der synoptischen Parallelstellen vergleicht, macht es einen neutralen Eindruck und wirkt nicht so scharf kritisch wie bei den Synoptikern.

Das Verbum ἐμβριμᾶσθαι findet sich bei Mk (2 mal), Mt (1 mal) und Joh (2 mal), aber niemals bei Lk und sonst im NT. Seine Bedeutung ist sehr umstritten :

1. In der Salbungsgeschichte Mk 14, 5 καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ kann man ohne weiteres übersetzen, daß die anwesenden Leute die Frau, die Jesus salbte, « anfahren » oder ihr « Vorwürfe machen ».

2. Joh 11, 33 ; 38 bezeichnet das Verbum den Zorn Jesu über den Unglauben der Maria und der Juden an seine Macht. Wenigstens kann man im Zusammenhang bei Joh nichts anderes annehmen (vgl. die sachliche Parallele Mk 3, 5 μετ' ὀργῆς). Aber in seiner Quelle wird es wie στενάζειν Mk 7, 34 usw. die Äußerung der Kraft Jesu als Wundertäter bedeutet haben<sup>1</sup>. Die nicht glatt übersetzbare Wendung ἐτάραξεν αὐτόν Joh 11, 33 wird in der Quelle auch das Gleiche bedeutet haben.

3. Mk 1, 43. Hier handelt es sich um die Heilung des Aussätzigen. Kirsopp Lake<sup>2</sup> will statt πλαγχθισθείς v. 41 ὀργισθείς D a ff<sup>2</sup> lesen und meint, daß nicht Jesus, sondern der Aussätzige seine Hand im Zorn (in passion of rage) ausstreckte und ihn, d. h. Jesus, anrührte. Daraufhin legt Lake ἐμβριμᾶσθαι so aus, daß es den natürlichen Tadel Jesu für die unrechtmäßige Tat des Aussätzigen im Augenblick des Zornes bedeutet. Das ist aber eine willkürliche Auslegung auf Grund der unsicheren Lesung des v. 41. Bevan<sup>3</sup> unterstützt auch ὀργισθείς v. 41 deswegen, weil Jesus Lk 4, 39 auf die böse Macht zornig war. Ich halte dies aber auch nicht für einen ausreichenden Grund, die Lesung ὀργισθείς zu bevorzugen. Bonner<sup>3</sup> sagt, ὀργισθείς v. 41 D sei eine Rückübersetzung von « iratus » und iratus sei die Übersetzung von ἐμβριμησάμενος, das ursprünglich in v. 41 gestanden habe. Dabei rechnet er mit einer technischen Bedeutung des Wortes für den Wundertäter. Aus textkritischen Gründen ist aber sein Vorschlag nicht annehmbar.

Ich glaube, man kann den maßgebenden Sinn des Wortes in der Geschichte der zwei Blinden bei Mt finden : καὶ ἐνεβριμήθη ὁ Ἰησοῦς

---

<sup>1</sup> Vgl. C. Bonner : The Harvard Theological Review XX, 1927, S. 174 ff. und Bevan : The Journ. of Theological Studies XXXIII, 1931, S. 187 f. ; Bultmann : Joh.-Kommentar z. St. S. 310 Anm. 4. Sie denken aber an Joh selbst und nicht an die Quelle.

<sup>2</sup> The Harvard Theological Review XVI, 1923, S. 197-198.

<sup>3</sup> A. a. O.

λέγων · ὁρᾶτε μηδεὶς γινωσκέτω. Mt 9, 30. Jesus hat den Geheilten streng zum Schweigen *ermahnt*, was auch Mk 1, 43 gilt. Daß a d f ff<sup>2</sup> l q r<sup>1</sup><sup>2</sup> vulg. ἐμβριμησάμενος Mk 1, 43 mit « *comminatus est* » übersetzen, spricht auch dafür. Dibelius hat den Sinn des Wortes getroffen<sup>1</sup> und übersetzt « er bedroht ihn und treibt ihn fort ». Ich würde aber hinzufügen, daß es sich dabei um eine pädagogische Drohung handelt. Psychologisch ist es beachtenswert, daß im Japanischen « *imasimeru* » sowohl « warnen », « ermahnen » als « schelten », « vorwerfen » bedeutet und « *okoru* » gleichzeitig « zürnen » und « schelten » heißt. Ursprünglich ist ἐμβριμᾶσθαι ein onomatopoeisches Verbum für « schnauben » und dann im bildlichen Sinn gleich zürnen, schelten und warnen. Lohmeyer<sup>2</sup> denkt, die Textfassung mit ὀργισθεὶς stelle eine andere Schicht dar, denn erst so sei das « Anfauchen » v. 43 verständlich. Aber wenn man mit dem oben erklärten Sinn des Verbuns ἐμβριμᾶσθαι rechnet, wäre der uns überlieferte Text ohne ὀργισθεὶς möglich.

Nach dem Zusammenhang unseres Papyrus wird gemeint, daß Jesus seinen Gegnern ihrer Gesinnung (διάνοια) wegen zürnte und sie mit einer Gegenfrage (Z. 52 f.) schalt.

Z. 52 τί με καλεῖτε τῷ στόματι ὑμῶν διδάσκαλον μὴ ἀκούοντες ὃ λέγω ;  
Zu diesen Zeilen kann man zwei synoptische Parallelen anführen.

1. Daß Jesus die schmeichelnde Höflichkeit der Anrede διδάσκαλε κτλ. abgelehnt hat, wird auch in der Geschichte vom reichen Mann erzählt (Mk 10, 17-31 ; Lk 18, 18-30): τί με λέγεις ἀγαθόν ; Mk 10, 18 ; Lk 18, 19 (vgl. Mt 19, 17 τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ; auch Naassener-Evangelium τί με λέγεις ἀγαθόν ; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὃ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ.)<sup>3</sup>. Der Unterschied zwischen diesen Stellen und unserm Papyrus ist nicht nur der des Wortlautes, sondern auch der, daß die Anredenden im Papyrus ganz und gar Gegner Jesu sind und in den Evangelien ein von Jesus Begeisterter spricht, der Jesus um Belehrung bittet.

2. Auch der Abschnitt vom « Herr-Herr-sagen » in der Bergpredigt kann als Parallele genannt werden, und zwar als eine inhaltlich nähere im Vergleich mit der ersten. Mt 7, 21 οὐ πᾶς ὃ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὃ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Lk 6, 46 τί δέ με καλεῖτε · κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω ;

<sup>1</sup> Formgeschichte des Evangeliums, S. 70 und die Botschaft von Jesus Christus, 1935, S. 89.

<sup>2</sup> Meyer's Kommentar zu Mk S. 44-48.

<sup>3</sup> Text bei Preuschen : Antilegomena, S. 12.

Bei Mt 7 ist die Reihenfolge so : v. 13 f. die enge Pforte, v. 15 ff. die Warnung an die falschen Propheten und v. 21 ff. die Aufnahme ins Himmelreich. Der inhaltliche Zusammenhang bietet also das Thema «echte Frömmigkeit». Als Parallele zu v. 21 ff. kommt Lk 13, 24-27 in Betracht. Lk 6, 46 ist eine knappe Aussage über die Ethik und scheint die ursprüngliche Form aller dieser Stellen zu sein<sup>1</sup>.

Ferner bietet 2 Clem 4, 2 auch eine ähnliche Stelle : οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, σωθήσεται, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην. Der Form nach ist dies näher an Mt als an Lk, nur fehlt die eschatologische Farbe, die Mt zeigt. Auch daraus, daß bei 2 Clem ein paar Verse später (4, 5) noch eine andere von den Synoptikern unabhängige Überlieferung vorkommt (εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ᾔτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάζεται ἀνομίας)<sup>2</sup>, möchte ich schließen, daß hier am Anfang des 4. Kapitels der Verfasser des 2 Clem eine Quelle verwendet hat, in der sowohl 2 Clem 4, 2 als auch 4, 5 standen. Mt hat wahrscheinlich eine dieser Überlieferung ähnliche Quelle gehabt und sie zur Bildung des Wortes von den falschen Propheten benutzt.

Außerdem kommen als Parallele noch folgende Stellen in Frage :

Ps.-Clem. Hom. 8, 7 : τούτου γὰρ ἕνεκεν ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν πρὸς τινὰ πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα μηδὲν δὲ ποιῶντα ὧν αὐτὸς προσέτασεν ἔφη· τί με λέγεις· κύριε κύριε καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω ;

Syr. Didascalia XXVI 145, 3 : Darum pflegte er zu ihnen zu sagen : « Was nennt ihr mich Herr, Herr, und tut nicht, was ich euch sage ? »

Justin Apol I, 16, 63 D 64 A : εἶπε γὰρ οὕτως· οὐχὶ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Diese Beispiele werden genügen, um zu beweisen, daß die Überlieferungen über die Lippenfrömmigkeit im Urchristentum zahlreich waren.

Nun kehren wir wieder zu unserem Papyrus zurück. Abgesehen von τί με καλεῖτε, das mit Lk 6, 46 τί δέ με καλεῖτε Ähnlichkeit hat, lautet das Wort verschieden : der Papyrus hat τῷ στόματι, das bei den Synoptikern fehlt (über das Zitat von LXX Jes 29, 13 s. unten S. 49 f.).

Statt καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω hat der Papyrus μὴ ἀκούοντες ὁ λέγω. Am

<sup>1</sup> So auch Bultmann : Gesch. d. synopt. Tradition, S. 122, jedoch nur auf Grund der Form.

<sup>2</sup> Siehe ausführliche Darstellung der außerkanonischen Herkunft dieser Stellen bei Knopf zu 2 Clem 4, 5 (in Lietzmanns Handbuch).

auffälligsten ist, daß κύριε κύριε von Mt, Lk und den sonstigen oben zitierten Stellen nicht in dem Papyrus vorkommt, sondern daß nur das neutrale Wort διδάσκαλος gebraucht ist. Das kommt natürlich zunächst von der Anrede διδάσκαλε Z. 45 und vielleicht von derselben in Z. 33. Aber wenn κύριος zur Zeit der Entstehung des Christentums ein der ganzen östlichen Welt verständliches göttliches Prädikat im Sinne des Herrn gegenüber dem Sklaven und des Herrschers gegenüber den Untertanen gewesen ist (z. B. Ag 25, 26; 1 Kor 8, 5)<sup>1</sup> und wenn es die Christen zur kultischen Bezeichnung des Christus gebrauchten<sup>2</sup>, so muß es doch auffallen, daß es nur in unserem Papyrus nicht steht. Ob dieses Wort mit christologischer Tendenz in seiner Quelle nicht vorhanden war, oder ob der Verfasser des Papyrus es wegen des Zusammenhanges korrigiert hat, da er daran nicht interessiert war, bleibt eine Frage. Jedenfalls ist es auffallend, daß dieses für das Urchristentum spezifische Wort nicht hier steht. Diese Tatsache gehört mit zu den Merkmalen unseres Papyrus: er erzählt die Geschichten neutral und ohne tiefe theologische Deutung<sup>3</sup>.

Z. 54 ff. καλῶς Ἡσαίας περὶ ὑμῶν ἐπροφήτευσεν εἰπὼν· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με ἢ δὲ καρδίᾳ αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην με σέβονται ἐντάλματα . . .

Parallelen zu diesem Abschnitt finden sich in der Geschichte vom Händewaschen Mk 7, 6 f.; Mt 15, 7 ff.

Im Anfangssatz gibt es kleine Abweichungen schon zwischen Mk und Mt selbst: Mk 7, 6: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαίας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται ὅτι . . . Mt 15, 7: ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαίας λέγων· aber der Papyrus hat dabei größere Unterschiede gegenüber beiden als diese untereinander (vgl. das Fehlen des Wortes ὑποκριταί und die Wortstellung).

ὁ λαὸς κτλ. ist ein Zitat aus Jes 29, 13: καὶ εἶπεν κύριος Ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν) τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἢ δὲ καρδίᾳ αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ, μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

Die Zitate bei Mk und Mt haben fast gleichen Wortlaut:

ὁ λαὸς οὗτος (Mt)	} τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾶ, ἢ δὲ καρδίᾳ αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονται με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.
οὗτος ὁ λαὸς (Mk)	

<sup>1</sup> Sonst reichliche Belege bei Deissmann: Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923, S. 298 ff.

<sup>2</sup> W. Bousset: Kyrios Christos, 4. Aufl. passim, besonders S. 51.

<sup>3</sup> Über den literarischen Charakter des Papyrus siehe unten S. 75-77.

Der Unterschied von der LXX ist der, daß bei den LXX das Verbum im Plural steht und der Partizipialsatz mit *διδάσκοντες* eine andere Wortstellung aufweist. Justin hat auch ein solches Zitat, und zwar in gleichem Wortlaut wie die LXX mit der Ausnahme des Partizipialsatzes: *ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας διδάσκοντες* (Dial. 78, 11). Unser Papyrus weicht sowohl von der LXX selbst als von den oben genannten Zitaten ab. Die Abweichungen von der LXX sind der Beweis dafür, daß entweder der Verfasser des Papyrus gleichgültig gegen den genauen Wortlaut der LXX war, oder daß er eine gegen diesen gleichgültige Quelle vor sich hatte. Der Unterschied des Papyrus von den Synoptikern spricht dafür, daß er nicht direkt von ihnen abhängig ist.

Cerfaux (S. 14) sagt, im Unterschied von den Synoptikern stehe *αὐτῶν τιμῶσιν με* Z. 56 f. den LXX näher und *ἐντάλματα* Z. 29 schließe sich wie beim Justinzitat direkt an *σέβονται με* an. Diese Argumentation ist aber gefährlich, weil hier viele Buchstaben ergänzt werden müssen. Auch Vogels (c. 315) Hinweis, daß *χειλεσιν αὐτῶν* Z. 56 bei den Syrern zu finden ist (auch in den ägyptischen Übersetzungen, ausgenommen Sahid in Mk) und daß *a* und *f με* *σέβονται* wie der Papyrus und nicht *σέβονται με* wie sonst haben, scheint mir aus demselben Grund nicht sicher zu sein.

Daß in den Varianten der LXX Jes 29, 13 (B und recensio Luciani) *ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς χειλεσιν αὐτῶν κτλ.* steht und unser Papyrus auch *τῷ στόματι* Z. 52 f. hat, läßt Cerfaux darauf schließen, daß es « un fruit de la lecture de l'oracle d'Isaïe » sei. Das ist nicht unmöglich, aber ich würde es lieber für einen Zufall halten, denn sonst erklärt sich schwer, warum unser Papyrus *ἐν τῷ στόματι κτλ.* in seinem Jesajazitat nicht hat.

Es ist wohl denkbar, daß Sprüche zur Warnung vor der Lippenfrömmigkeit ohne Glauben des Herzens im Urchristentum in verschiedenen Formen verbreitet waren und eine dieser Formen durch unseren Papyrus vertreten ist.

Nach diesem Jesajazitat weist unser Papyrus wieder Lücken auf. Vermutlich stand da die Antwort Jesu auf die von seinen Gegnern gestellte Frage nach dem Recht der Obrigkeit. Daß die Antwort wie bei den Synoptikern hieß, « Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist », ist wohl möglich, läßt sich aber nicht mit Sicherheit behaupten, da der Papyrus sich in manchem von den Synoptikern unterscheidet. Auf jeden Fall ist es merkwürdig, daß die Antwort, wenn sie hier gestanden hätte, nicht gleich nach der Frage Z. 48-50 gesagt

wird, sondern erst nach dieser Digression. Das wird ein Beweis dafür sein, daß einerseits im Papyrus novellistischer erzählt wird und andererseits die Steuerfrage in ihrer Zuspitzung auf palästinensische Verhältnisse für den Verfasser des Papyrus nicht das dringende Glaubens- und Lebensproblem bedeutete, das sie für die Synoptiker war.

## V. Wunder am Jordanufer (Z. 60-75)

*... an einem verborgenen Ort einschließend ... bis es unsichtbar darunter gestellt wurde ... und seine Fülle war unwägbare ... als aber jene über seine befremdliche Frage in Verlegenheit waren, ging Jesus und trat ans Ufer des Flusses Jordan und streckte seine rechte Hand aus, und füllte (sie) mit Wasser und streute (es) auf den Strand. Und da sog die Erde das ausgesäte Wasser ein, nachdem sie die Saat genommen hatte. Und sie wurde erfüllt vor ihnen, brachte aber viel Frucht hervor ... zur (Freude?) ...*

Fragment 2 verso bietet eine neue Perikope. Da der Papyrus hier sehr schlecht erhalten ist und weder die kanonischen Evangelien noch die Apokryphen eine Parallele bieten, ist die Lesung dieses Teiles am schwierigsten. Wir müssen also, uns auf die erhaltenen Buchstaben beziehend, herauszubekommen versuchen, was hier erzählt wird.

Z. 60 ἐν κρυπ]τῷ τόπῳ κατακλείσαν-  
τος, ὡς] ὑποτέτακται ἀδήλως  
καὶ γίν]εται τὸ βάρος αὐτοῦ ἄστατον.

Hier haben wir wahrscheinlich die Fortsetzung einer Geschichte, deren Anfang nicht mehr erhalten ist. Vermutlich stand in diesem verlorengegangenen Teil die befremdliche Frage τὸ ξένον ἐπερώτημα, von der wir in Z. 64 lesen. Die Lücken sind hier so groß, daß wir uns zunächst mit den lesbaren Wörtern beschäftigen müssen.

Das Wort βάρος Z. 62 wird im NT sechsmal und immer in übertragenem Sinne (Last, Gewicht des Ansehens und Fülle) gebraucht. In den Evangelien kommt es nur einmal vor (Mt 20, 12 τὸ βάρος τῆς ἡμέρας Last der Tagesarbeit). Wegen des Adjektivs ἄστατος (s. unten) muß es hier in unserem Papyrus « Fülle » bedeuten, wie Euripides Electra 1286 f.

καὶ τὸν λόγῳ σὸν πενθερὸν κομιζέτω  
Φωκέων ἐς αἶαν καὶ δότω πλοῦτου βάρος.

(im abstrakten Sinn auch 2 Kor 4, 17 αἰώνιον βάρος δόξης « ewige Fülle der Herrlichkeit »).

Das Adjektiv ἄστατος ist im NT nicht zu finden. Es bedeutet seit der klassischen Zeit « unstet » und « ungewogen ». « Ungewogen » heißt es Nicander Theriaca 602

ἐν δὲ θερειγενέος καρπὸν κεράσαιο κυμίνου  
στήσας ἤε χύδην τε καὶ ἄστατον ἀμφουκυκῆσας.

Auch bei Preisigke haben wir ein Beispiel<sup>1</sup>: ἔρια ἄστατα « nicht nach Gewicht verkauft » Soc. IV, 368, 49 (III. Jahrh. v. Chr.). In unserm Papyrus wird « unwägbar » oder « beträchtlich » passen.

Was den Inhalt des βάρος ἄστατον anbelangt, scheint mir das Verbum κατασπείρειν entscheiden zu können (s. unten).

Wie das Adverb ἀδήλως « unsichtbar, verborgen » zeigt, wird hier ein Wunder erzählt, das unauffällig geschah. Im NT kommt ἀδήλως nur einmal (1 Kor 9, 26 τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως) im Sinne « ungewiß, ziellos » vor. Beispiele mit der Bedeutung « verborgen » bietet Plut. Them. 19, 3 γνόντες γὰρ οἱ Λακεδαιμόνιοι τὸ ἀληθές, οὐκ ἠδίκησαν αὐτὸν, ἀλλ' ἀδήλως χαλεπαίνοντες ἀπέπεμψαν; auch Thukydides 1, 92 τῆς μέντοι βουλήσεως ἀμαρτάνοντες ἀδήλως ἤχθοντο.

Das Verbum κατακλείειν haben im NT nur Lk (3, 20) und Ag (26, 10). Es bedeutet in beiden Fällen « im Gefängnis einschließen ». Im gleichen Sinne auch Isokr. 4, 34 εἰς μικρὸν τόπον κατακλιημένοι; vgl. auch κατακλειστός ἐν τῷ λογιστηρίῳ P Tebt II 420, 26 (III. Jahrh. n. Chr.) « in einem Finanzbüro eingeschlossen. »<sup>2</sup>

ὑποτάσσειν bedeutet hier wie im klassischen Griechisch « darunter stellen ». Im NT bietet nur Lk das Verbum (3 mal im Sinne von « sich unterwerfen, sich unterordnen »). Cerfaux (S. 15) übersetzt ἄστατος « instable » und denkt wegen τὸ βάρος ἄστατον an einen Berg in Bewegung. Er bringt es in Zusammenhang mit der Geschichte des Feigenbaumes (Mk 11, 12-14; Mt 21, 18 f.), die kurz vor der Auseinandersetzung über die Autorität Jesu (Mk 11, 20 ff.; Mt 21, 20 ff.) steht, wovon hier in unserm Papyrus auch die Rede ist. Er weist ferner darauf hin, daß die lukanische Parallele des Wortes vom Berg in Bewegung (17, 6) beinahe unmittelbar vor der Episode der zehn Aussätzigen erzählt wird, und daß unser Papyrus auch eine Perikope über den Aussätzigen hat. Ich halte es aber erstens nicht für möglich, in τὸ βάρος ἄστατον ohne weiteres

<sup>1</sup> Siehe sein Wörterbuch zu ἄστατος.

<sup>2</sup> Siehe Moulton-Milligan: Voc. z. St.

den Berg zu sehen, und der ganze Versuch, der von dieser Vermutung ausgeht, scheint mir zu gewagt zu sein. τὸ βάρος ἄστατον wird vielmehr der Gegenstand des Wunders sein, von welchem später die Rede sein soll. Zweitens kann man die Geschichte der zehn Aussätzigen und die des einen nicht ohne weiteres in Parallele setzen und die Übereinstimmung der Folge in den Synoptikern und unserem Papyrus wird ein reiner Zufall sein.

Z. 63 ἀπορηθέντων δὲ ἐκεί-  
νων ὡς] πρὸς τὸ ξένον ἐπερώτημα ·

Das Verbum ἀπορεῖν haben Mk, Lk, Joh und Ag je einmal und die Paulusbriefe zweimal. Seit der klassischen Zeit haben wir kein Beispiel mit der anschließenden Präposition πρὸς, sondern das Verbum hat immer περί (Joh 13, 22 ; vgl. Platon, Phaidon 84 c εἰ μὲν οὖν τι ἄλλο σκοπεῖσθον, οὐδὲν λέγω · εἰ δέ τι περί τούτων ἀπορεῖτον, μηδὲν ἀποκνήσητε καὶ αὐτοὶ εἰπεῖν καὶ διελθεῖν) oder εἰς (Ag 25, 20 CEL pm. Vgl. Sophokles Trachin. 1243 ὡς ἐς πολλὰ τὰπορεῖν ἔχω) oder ἐν (Gal 4, 20. Vgl. Hermas Sim. 8, 3, 1 ἐν τούτῳ οὖν ἀποροῦμαι). Der Gebrauch unseres Papyrus ist aber sprachlich durchaus ohne Bedenken, da in der hellenistischen Zeit die Präpositionen freier verwendet wurden ; z. B. πολεμεῖν πρὸς τινα, εἶς τινα und ἐπί τινα<sup>1</sup>.

ἐκείνων sollen die Gegner Jesu sein, die in dem ganzen Text unseres Papyrus eine Rolle spielen. Ich vermute, daß eine verlorengegangene Erzählung von der Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern gleich anschließend an die Geschichte von der Steuerfrage vorhanden war und daß τὸ ξένον ἐπερώτημα eine Gegenfrage Jesu darstellt. Das Wort ἐπερώτημα kommt im NT nur einmal (1 Pt 3, 24) mit der Bedeutung «Bitte»<sup>2</sup> vor, aber hier in unserem Papyrus heißt es wie im klassischen Griechisch «Frage».

ξένος findet sich in den Evangelien nur bei Mt, und zwar als Substantiv im eigentlichen Sinn «Fremder» (5 mal, 4 mal davon im Gleichnis vom Weltgericht, sonst beim Ende des Judas : also nur im Sondergut des Mt). Ag gebraucht das Wort auch im gleichen Sinn 2 mal. Einen gleichen Gebrauch wie bei unserem Papyrus «befremdlich, seltsam» bietet 1 Pt 4, 12 μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῶν γινομένην, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος. Dieser Gebrauch ist bei den

<sup>1</sup> Siehe Radermacher : Grammatik, S. 135.

<sup>2</sup> Siehe Greeven in Th WB II, 685 f.

späteren Schriftstellern häufig. Vgl. οὐ μόνον σκορπίοι καὶ μύραινα καὶ κύνες, ἀλλὰ καὶ φῶκαι καὶ πολλὰ τοιαῦτα ξένα καὶ ταῖς ὕψει καὶ ταῖς προσηγορίαις (Diodorus Siculus 3, 15, 6).

Es ist nicht notwendig, dieser « befremdlichen » Frage wegen mit einem ketzerischen Inhalt der Geschichte zu rechnen. Jesus soll etwas den Gegnern Unerwartetes gesagt haben, was sie in Erstaunen und Verlegenheit setzte und worauf sie nicht antworten konnten. Ich möchte darauf hinweisen, daß der Evangelist Lukas in ähnlicher Weise das Schweigen der Gegner Jesu am Schluß der Geschichte vom Zinsgroschen darstellt: καὶ θαυμάσαντες ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει αὐτοῦ ἐσίγησαν (Lk 20, 26). Die Worte und Taten Jesu haben nicht nur seine Gegner schweigen lassen (vgl. Mk 3, 4), sondern auch die Massen (Mt 7, 28) und seine eigenen Jünger (Mt 19, 25).

Z. 65 τότε περιπατῶν ὁ Ἰη(σοῦς) [ἐ]στάθη  
ἐπὶ τοῦ] χεῖλους τοῦ Ἰο[ρδ]άνου  
ποταμοῦ] καὶ ἐκτείνα[ς τὴν] χεῖ-  
ρα αὐτοῦ] τὴν δεξιάν [ἐγέ]μισεν  
ὑδωρ κα]ὶ κατέσπειρ[εν ἐπ]ὶ τὸν  
αἰγιαλόν

Das Verbum περιπατεῖν, das bei den Synoptikern 22 mal (Mt 7 mal, Mk 10 mal und Lk 5 mal) vorkommt, bedeutet, abgesehen von Mk 7, 5 περιπατεῖν κατὰ τὴν παράδοσιν immer konkret « gehen » oder « sich aufhalten » (Mk 11, 27). Bei Joh dient dieses Verbum auch zur Bezeichnung der Gemeinschaft<sup>1</sup> und der Lebenshaltung<sup>2</sup>. In unserem Papyrus würde ich es, wie in den meisten Fällen der Evangelien, einfach mit « gehen » oder « wandern » übersetzen. An den eigentlichen Sinn des klass. Griech. « umhergehen » (z. B. Aristophanes Vesp. 237 f.

κἄτα περιπατοῦντε νύκτωρ  
τῆς ἀρτοπώλιδος λαθόντ' ἐκλέψαμεν τὸν ὄλμον.)

braucht hier nicht gedacht zu werden. Vgl. περιπατοῦντός μου σὺν τῷ πατρί P Fay 126, 2 (II.-III. Jahrh. n. Chr.).

Als Parallele zu ἐστάθη ἐπὶ τοῦ χεῖλους κτλ. können genannt werden Apk 8, 3 καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου und

<sup>1</sup> Mit μετὰ siehe Bultmann: Kommentar zu Joh 6, 66.

<sup>2</sup> Bultmann: Kommentar zu Joh 8, 12.

Apk 12, 18 και ἐστάθη ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης. Die Form von ἐστάθη ist Aorist Passiv, aber die Bedeutung ist völlig intransitiv « antreten, herantreten », genau so wie ἔστην<sup>1</sup>.

Im NT bedeutet das Wort χεῖλος Hebr 11, 12 (aus LXX Gen 22, 17) « Ufer », sonst immer « Lippe » im eigentlichen Sinn (6 mal im NT, Mt, Mk je einmal und alles aus der LXX). Im klass. Griech. wird es auch in der Bedeutung « Rand, Saum » usw. gebraucht. « Ufer des Flusses » heißt es z. B. Herodot 2, 94 τὰ χεῖλα τῶν τε ποταμῶν καὶ τῶν λιμένων. In den Papyri haben wir ein Beispiel für « Ecke »: ἄλλα λουτηρίδια ὠτάρια ἔχοντα ἐπὶ τοῦ χείλους BGU III 781, 2, 11 (I. Jahrh. n. Chr.).

Die Ergänzung der Herausgeber τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ wird durch die Wendung ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ Mk 1, 5; Mt 3, 6 gestützt. Der Fluß Jordan als Schauplatz des Wunders findet sich häufig im AT, insbesondere Jos 3, 13-17; 2 Kö 2, 13 f.; 5, 14. Es ist wohl anzunehmen, daß der Fluß Jordan auch sonst oft Themen für Wundererzählungen abgegeben hat und daß eins davon unser Papyrus behandelt.

ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιάν erinnert an das Heilungswunder der Synoptiker: καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ: θέλω καθαρίσθητι Mk 1, 41 (Par. Mt 8, 3; Lk 5, 13).

Hierbei handelt es sich, wie ἀπτεσθαι zeigt, um das Heilungsverfahren eines Wundertäters<sup>2</sup>. In unserem Papyrus dient die Hand vielleicht auch dem Vollzug eines Wunders, obwohl diese Gebärde mit einer Heilung hier nichts zu tun hat<sup>3</sup>.

Ein Beispiel für die doppelte Stellung des Artikels vor dem Subjekt und Attribut haben wir im NT nur bei Lk ἡ χεῖρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ 6, 6 und τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν 22, 50.

Betreffs der Z. 68 ff. meint Lagrange (S. 337), Jesus habe seine Hand mit Sand gefüllt und liest ἐγέμισεν χοός καὶ κατέσπειρεν ἐπὶ τὸν χοῦν σῖτον. Cerfaux (S. 17) ergänzt auf Grund seiner hypothetischen Identifizierung mit der Geschichte vom Feigenbaum.

---

<sup>1</sup> Siehe Blass-Debrunner, § 97, 1; § 313. Reichliche Belege im klass. Griechisch sind zu finden bei J. M. Stahl: Kritisch-historische Syntax des griech. Verbuns der klassischen Zeit, 1907, S. 68 und O. Lautensach: Die Aoriste bei den attischen Tragikern und Komikern, 1911, S. 283.

<sup>2</sup> Sonstige Belege sind bei Fuchs in ThWB II, S. 458 ff. zu finden.

<sup>3</sup> Im übrigen ist ἐκτείνας τὴν χεῖρα Mt 14, 31 Ebionitenev. 4 (Klostermann: Apocryph. II, S. 10), Mt 12, 49 kein Wunderprozeß, sondern ein Ausdruck der Liebe und darf nicht mit unserer Stelle in Parallele gesetzt werden.



[πιον αὐτῶν ἐ]ξήγα[γ]εν [δὲ] καρπὸν  
 [                   ] πολλ[                   ]εἰς χα-  
 [ρὰν               ] τὰ[                   ]υτους

ἐξάγειν καρπὸν haben wir bei Sophokles Fragment 834 οὐκ ἐξάγουσι καρπὸν οἱ ψευδεῖς λόγοι<sup>1</sup>.

Da so viele Lücken sind, muß man sich mit den syntaktisch und paläographisch nicht unbedenklichen Konjekturen zufrieden geben. Aber im großen und ganzen ist der Sinn soweit deutlich, daß Jesus seine rechte Hand ausstreckte und etwas säte, das sofort Frucht trug. Diese Geschichte paßt auch zu den anderen, die vorher standen : Die Vollmacht Jesu wird nämlich seinen Gegnern auch durch dieses Wunder gezeigt. Sprachlich gesehen steht dieser Teil auch genau auf dem gleichen Niveau wie die vorhergehenden Perikopen. Wahrscheinlich endet hier dieser Abschnitt des Streites zwischen Jesus und seinen Feinden mit dem Siege Jesu.

Im Fragment 3 (Z. 76-87) sind nur vereinzelte Wörter lesbar, und es ist daher unmöglich, den Inhalt dieses Abschnittes oder seinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden deutlich zu machen.

Lagrange (S. 335) meint, das Fragment 3 enthalte wieder eine Szene, in der die List der Gegner Jesu scheitert, weil er sie durchschaut, und zwar beruft sich Lagrange auf das Wort εἰδώς Z. 80, das an Z. 50 und ferner an Mt 12, 25 ; Mk 12, 15 ; Lk 6, 8 ; 11, 17 ; Joh 6, 61 erinnert.

Die Herausgeber sagen zu Z. 83 « vielleicht μένω παρ' ὑμῖν, vgl. Joh 14, 25 ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων. Möglicherweise οὐκέτι μένω παρ' ὑμῖν, welches dem Vorwurf Jesu gegen den Unglauben von Z. 18 ff. folgen könnte. »

Zu Z. 84 f. ἀποκτείνωσιν zitieren die Herausgeber Joh 11, 53 ἐβούλευσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν.

Dodd (S. 85) zieht Joh 10, 30-31 für Z. 82-87 heran : ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐν ἑσμεν. ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν. ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς . . . und schlägt vor, « [Jesus sagte, ich und mein Vater] sind einer . . . [Sie heben] Steine . . . um ihn zu töten . . . er sagte . . . » zu verstehen. Wenn Dodds Meinung zuträfe, dann hätten wir eine gute Fortsetzung der Geschichte über das Wunder am Jordanufer.

Alle diese Versuche sind aber auf wenig sicheren Bruchstücken aufgebaut, und obwohl sie dankenswert sind, bin ich dafür, daß wir auf das Wagnis verzichten, einen bestimmten Text anzunehmen und zu interpretieren.

<sup>1</sup> Nach A. C. Pearson : The Fragments of Sophocles III, 1917.

## Zweites Kapitel

# Über die Stellung des Papyrus Egerton 2 in der urchristlichen Literaturgeschichte

### I. Der Papyrus und die bisher bekannten apokryphen Evangelien

Aus der oben dargebotenen Untersuchung des Textes ergibt sich, daß unser Papyrus orthographisch, wortkundlich und syntaktisch in gutem Griechisch der hellenistischen Zeit geschrieben ist und, soweit es sich um die Sprache handelt, völlig auf demselben Niveau wie das NT steht. Inhaltlich gesehen steht am Anfang ein Streitgespräch zwischen Jesus und den Hierarchen und dann wird der Versuch der Steinigung Jesu, welcher vom Streitgespräch veranlaßt sein wird, erzählt. Daraufhin folgt die Geschichte der Aussätzigen-Heilung als eine Episode, zugleich um zu zeigen, daß Jesus eine Macht hat, die seine Gegner nicht besitzen. Dann haben wir ein Gespräch über die Steuerfrage, also eine zweite Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern. Die Wundergeschichte am Schluß unseres Fragments zeigt wieder die übernatürliche Kraft Jesu. Also weist der Text des Papyrus einen ununterbrochenen Gedankengang auf. Außerdem darf man, wie oben S. 27 f., S. 37 und S. 51 f. gezeigt, wohl annehmen, daß auch in den Lücken der Anschluß der Geschichten ebenso gut ist. Abgesehen vom ersten verso und recto ist die Reihenfolge der einzelnen Papyrusblätter nicht endgültig gesichert<sup>1</sup>, aber alle Geschichten der Bruchstücke gehören zu einem Thema «Jesus und seine Gegner», und der Text des Papyrus kann, auch wenn seine Reihenfolge aus paläographischen Gründen geändert werden müßte, einen Teil eines Buches bilden, das von einem einzigen Verfasser oder Herausgeber geschrieben ist. Keines-

---

<sup>1</sup> Siehe die Herausgeber (Bell u. Skeat), S. 39 ff.

wegs enthält der Papyrus eine lose aneinandergereihte Sammlung von Sprüchen Jesu, wie etwa die Logien in den Oxyrhynchus-Papyri, die mit Ἀέγει Ἰησοῦς beginnen <sup>1</sup>.

Ist es dann möglich, diesen Text irgendeinem schon früher bekannten apokryphen Evangelium zuzuschreiben? Man hat auf die Ähnlichkeit der Aussätzigen-Erklärung mit der Geschichte der gelähmten Hand im *Nazaräer-Evangelium* verwiesen. Ob das wirklich einen Beweis darstellt, ist zu fragen (vgl. oben S. 34). Dodd (S. 86 f.) weist ferner darauf hin, daß der Vergleich Jesu mit dem Propheten Z. 45 ff. auch dem Geist desselben Evangeliums entspricht: in seiner Taufgeschichte steht nämlich, « fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum » (Hieronymus in Jes Comment. IV zu 11, 2) <sup>2</sup>. Dodd nennt noch ein weiteres Beispiel: « Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inuentus est sermo peccati » (Hieronymus contra Pelag. III, 2) <sup>3</sup>. Diese im Gedanken gleichen Stellen sind gute Beispiele für die ähnliche novellistische Art der Verfasser unseres Papyrus und des Nazaräer-Evangeliums, aber mit direktem literarischem Zusammenhang zwischen beiden kann man schon wegen der äußerlichen Verschiedenheit des Wortlautes keineswegs rechnen. Nach Dodds Hinweis kommt στραφεὶς εἶπεν Z. 6 auch im Nazaräer-Evangelium vor: « Et conversus dixit ». Aber dies ist ein reiner Zufall des Wortgebrauches und kann wegen des ganz anderen Zusammenhangs keine literarische Beziehung beweisen.

Wegen der Auffindung unseres Papyrus in Ägypten denkt Pieper (S. 347 f.) an eine Beziehung zu dem *Aegypter-Evangelium*, dessen Entstehungszeit wahrscheinlich auch in den Anfang des II. Jahrhunderts fällt. Auch würden zeitlich keine Bedenken bestehen, in unserem Papyrusfragment Stücke dieses Apokryphons zu erblicken. — Bell-Skeat (S. 37 Anm.) und Dodd (S. 66) verweisen auf Worte Jesu im *Ebioniten-Evangelium*: ἤλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας κτλ. (Epiph., h. 30, 16) <sup>4</sup> und im *Aegypter-Evangelium* ἤλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας und stellen sie mit dem Wort Jesu in unserem Papyrus κατηγορεῖσαι ὑμῶν Z. 11 in Parallele. Das Wort aus dem *Aegypter-Evangelium* ist auch von Pieper herangezogen und mit οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας Z. 45 in unserem Papyrus verglichen worden. Aber zwischen

<sup>1</sup> Siehe Preuschen: Antilegomena, S. 22 ff.

<sup>2</sup> Text bei Preuschen: Antilegomena, S. 4.

<sup>3</sup> Ebenda S. 6.

<sup>4</sup> Ebenda S. 12.

solchen dem Wortlaut und dem Inhalt nach verschiedenen Sätzen ist gar kein direkter Zusammenhang zu finden. ἤλθον ist zwar eine bekannte theologische Wendung<sup>1</sup>, aber dieses Wort ist nur die Aoristform des üblichen Verbums und genügt allein nicht, um eine literarische Beziehung der Texte, die es enthalten, herzustellen. Das *Petrus-Evangelium*<sup>2</sup> erzählt, soweit es aus den vorhandenen Resten erkennbar ist, nur die Passionsgeschichte im Stil der kanonischen Evangelien; da wir keinen größeren Zusammenhang haben, so können wir über den Stil außerhalb der Leidensgeschichte nichts sagen. Mit unserem Papyrus hat es nichts Gemeinsames. Wenn ein von Clemens Alex. zitiertes Herrenwort des *Hebräer-Evangeliums* — οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ, εὕρων δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται (Clemens Alex. Strom. V, 14, 96 bei Preuschen, Antil. S. 9) — auch auf dem 1904 veröffentlichten Oxyrhynchus-Papyrus steht μὴ παυσάσθω ὁ ζητῶν . . . ἕως ἂν εὕρῃ καὶ ὅταν εὕρῃ [θαμβηθήσεται, καὶ θαμ]βηθεὶς βασιλεύσει, καὶ βασιλεύσας ἀναπαύσεται (P Oxy II 654 Nr. 2 nach Lesung von Grenfell und Hunt, Preuschen, Antil. S. 23), so beweist dies, daß solche Sprüche unter den damaligen Christen vielfach umgingen; aber man darf deswegen allein nicht ohne weiteres ein Wort des neuentdeckten Papyrus dem Hebräer-Evangelium oder irgendeinem anderen Evangelium zuweisen, ohne daß man konkrete Gründe dafür hat.

Ich will zwar die Möglichkeit nicht ausschließen, daß irgendein Spruch oder eine Geschichte eines bisher unbekanntes Papyrusfundes eine Fortsetzung unseres Papyrusfragments bildet, oder daß einmal im Sand Ägyptens ein neues Fragment entdeckt wird, das zu unserem Text gehört. Durch den Vergleich mit den in Frage kommenden apokryphen Evangelien will ich lediglich betonen, daß unser Papyrus uns neues Material bietet und seine Zugehörigkeit zu den bis jetzt bekannten Apokryphen schon wegen der Verschiedenheit der äußeren Umstände abgelehnt werden muß.

Der größte Unterschied ihnen gegenüber aber bezieht sich auf den Inhalt. Unser Papyrus zeigt nämlich weder ketzerische Anschauungen noch übertriebene, fanatische oder märchenhafte Ausdrücke, die wir in den Apokryphen so häufig finden. Lietzmann (S. 288 f.) geht von der

<sup>1</sup> Siehe A. Harnack: « Ich bin gekommen » in Zeitschr. f. Theologie und Kirche XXII, 1912, S. 1 ff.

<sup>2</sup> Über den Charakter dieses Evangeliums siehe die ausführliche Darstellung von K. L. Schmidt: Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten, 1944, S. 38 ff.

Wundergeschichte der letzten Perikope unseres Fragments aus, um seinen Charakter zu bestimmen und meint, daß hier von Jesus ein Wunder berichtet wird, wie es die indischen Fakire zu leisten pflegen : er sät Wasser auf den Boden und läßt sofort vor den Augen der Zuhörer eine Pflanze aufsprießen, die sich entfaltet und Frucht trägt. Lietzmann vergleicht die Wundertat Jesu den Gaukeleien orientalischer Zauberer und meint, unser Papyrus gehöre also einem gnostischen apokryphen Evangelium an, das nicht in die gleiche Reihe mit unseren Synoptikern gestellt werden kann, sondern das der Periode der « späteren Wucherung » angehört<sup>1</sup>. Diese Deutung beruht darauf, daß das Christentum der beiden ersten Jahrhunderte in Ägypten als häretisch angesehen wird, da alle uns erhaltenen Quellen über dortige Christen jener Zeit beweisen, daß sie abseits vom Kirchentum stehen und, vom jetzigen Standpunkt gesehen, gnostisch-ketzerisch sind<sup>2</sup>. Mag die allgemeine Lage so gewesen sein, so kann man daraus doch nicht schließen, daß alle Christen dort ausnahmslos « Ketzer » waren. Wie Harnack sagt, ist die empfindlichste Lücke in unserem Wissen von der ältesten Kirchengeschichte unsere fast vollständige Unkenntnis der Geschichte des Christentums in Alexandrien und Ägypten — bis zum Jahre c. 180<sup>3</sup>. Sie dürfte ihre Ursache darin haben, daß man das Christentum in Ägypten für nicht rechtgläubig hielt und die kirchliche Geschichtschreibung von ihm schweigt. Viele Quellen wurden sehr wahrscheinlich durch die spätere Kirche vernichtet und in Vergessenheit gebracht. Man wird aber mit der Möglichkeit rechnen dürfen, daß unter den verlorenen Quellen auch einige rechtgläubige Schriften vorhanden waren, da es erstens in jeder Zeit verschiedene Stufen des Glaubens bzw. der Rechtgläubigkeit gegeben hat und gibt, und da zweitens die für uns zuerst faßbaren Rechtgläubigen in Ägypten, wie Bischof Demetrius und Clemens Alexandrinus, nicht an einem Tage spontan erschienen sind, sondern durch ihr Dasein eine längere Entwicklung auch der christlichen Orthodoxie in Ägypten beweisen. Man wird alle in Ägypten entdeckten und um die Mitte des II. Jahrhunderts datierten Texte nicht ohne weiteres als ketzerisch bezeichnen dürfen, zumal wenn im Text selbst keine häretische Färbung zu bemerken ist. Nicht nur das, was wir aus den erhaltenen Buchstaben

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Lietzmann : *Gesch. d. Alten Kirche II*, S. 64.

<sup>2</sup> W. Bauer : *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 1934, S. 49 ff. ; Lietzmann, a. a. O. II, S. 283 f.

<sup>3</sup> A. Harnack : *Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*. 4. Aufl. 1924 II, S. 706 f.

herausfinden können (« Jesus streckte seine rechte Hand aus und säte etwas, was sofort Frucht trug », siehe oben S. 57), sondern auch in dem mit Konjekturen von Lietzmann ergänzten Text selbst (s. oben S. 61) haben wir eine Geschichte, die einigermäßen auf dem Niveau des NTs stehen kann. Zum Vergleich kommt zunächst die Geschichte der Verfluchung des Feigenbaumes in Frage (Mt 21, 18-22; Mk 11, 12-14; 20-25)<sup>1</sup>. Hierbei handelt es sich in der Hauptsache um den Glauben, wie der Zusammenhang zeigt (Mt 21, 21; Mk 11, 22), und das Wunder ist nicht um des Wunders willen erzählt, sondern um den Glauben zu lehren. Das ist einer der Unterschiede zwischen den kanonischen Evangelien und den meisten Apokryphen. In den letzteren wird novellistisch und legendarisch die Größe und Heldenhaftigkeit des Wundertäters berichtet, die in den ersten stark zurücktritt<sup>2</sup>. Was der Verfasser des Johannes-Evangeliums als Motiv seines Werkes zum Ausdruck bringt: « Diese (Zeichen) aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habet in seinem Namen » (20, 31), gilt auch für die anderen Evangelisten und erklärt, wozu sie die Wundergeschichte erzählen wollen. Hierbei ist es ganz gleichgültig, ob einige dieser Erzählungen ursprünglich außerchristlicher Herkunft sind. Wichtig ist, daß sie immer zur Verkündigung der Macht Jesu, der göttlichen Botschaft dienen. Es ist natürlich eine Frage des Grades: Eine klare Grenze zwischen dem Legendarischen und dem Nicht-Legendarischen gibt es nicht. Aber was in der Wundergeschichte unseres Papyrus steht, ist auch dazu da, die Vollmacht Jesu in seiner Tat zu zeigen; diese Perikope kann als eine Fortsetzung der vorhergehenden betrachtet werden (s. oben S. 51 ff.), welche die Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern schildern, und wahrscheinlich beabsichtigte der Verfasser, durch Benutzung dieses Stoffes den Sieg Jesu über seine Gegner darzustellen. Im Vergleich mit den meisten evangelischen Geschichten hat diese Wunderszene in der Tat ein fremdartiges Moment, aber dabei ist kein Zeichen von Ketzerei zu

---

<sup>1</sup> Wie Bultmann sagt (Gesch. d. synopt. Tradition, S. 232 f.), waren die beiden Teile in Mk 11, 12-14 u. 11, 20 ursprünglich zusammenhängend berichtet. Aber v. 21-25 scheint mir nicht sekundär zu sein, sondern unmittelbar zu v. 20 zu gehören, wie bei Mt. Berichte und ihre Moral bilden nämlich in den Evangelien eine Einheit.

<sup>2</sup> Siehe die Beispiele bei Dibelius: Formgeschichte, S. 102 f. und S. 142 f., und neuerdings K. L. Schmidt: Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten, 1944, S. 26 ff. und S. 78.

merken. Die Fremdartigkeit kommt vielmehr dadurch, daß unser Papyrus eine stark novellistische Erzählung zum Inhalt hat.

Nun werden wir vor die Frage gestellt, ob unser Papyrus ein Teil eines uns *unbekannten Evangeliums* ist. Die Herausgeber sagen, « it is, in fact, indubitably a real Gospel » (Fragments, S. 30). Wenn man einen Blick auf die Geschichte der Papyrusentdeckung wirft, so ist es nicht das erste Mal, daß man in einem neuen Funde ein Bruchstück eines unbekanntes Evangeliums zu sehen versucht. Nach Grenfell und Hunt ist P Oxy IV 655, welcher ein dem Spruch der Bergpredigt « Sorget nicht » ähnliches Wort Jesu und eine Frage der Jünger, wann er offenbar würde, mit der Antwort Jesu enthält, ein Fragment eines verlorenen Evangeliums<sup>1</sup>. Preuschen<sup>2</sup> folgt ihnen und bildet aus P Oxy IV 655 ein selbständiges Kapitel « Evangelien-Fragment ». Klostermann nennt es auch « ein neues Evangelien-Fragment »<sup>3</sup>. Hennecke behauptet wegen des Gleichklangs und der inhaltlichen Berührung seine Zugehörigkeit zu dem Ägypter-Evangelium<sup>4</sup>. Auch P Oxy IV 654 (III. Jahrh.) der 5 resp. 6 Aussprüche Jesu enthält, wird von H. E. White<sup>5</sup> als ein Fragment eines längeren Werkes betrachtet, und zwar der ersten Zeilen wegen, in welchen er einen Prolog zu finden behauptet<sup>6</sup>.

Im Jahre 1908 veröffentlichten Grenfell und Hunt ein Pergamentblatt P Oxy V 840 (IV.-V. Jahrh.) als Fragment eines unbekanntes Evangeliums. Diese Publikation hat zahlreiche Arbeiten hervorgerufen. Wie unser Papyrus Egerton, war es schon durch die « Times » angekündigt am 14. Mai 1906<sup>7</sup>. Der hier in Frage kommende Text enthält eine Auseinandersetzung Jesu mit einem Hohenpriester über die Reinheit, die an Mt 15, 1 ff. und Mk 7, 1 ff. erinnert, aber von ihnen beträchtlich abweicht. Charakteristisch ist, daß darin viele eingehende Angaben über den jerusalemischen Tempel und die jüdischen Gebräuche stehen.

---

<sup>1</sup> Grenfell und Hunt: *New Sayings of Jesus and Fragments of a Lost Gospel*, 1904.

<sup>2</sup> *Antilegomena* 1, 26.

<sup>3</sup> *Apocrypha III*, S. 20 (Lietzmann: *Kleine Texte* 11).

<sup>4</sup> *Neutestamentl. Apokryphen*, S. 56.

<sup>5</sup> *The Sayings of Jesus*, 1920, S. xxii f.

<sup>6</sup> Wie Harnack sagt (*Theol. Lit. Ztg.* 46, 1921, Sp. 4 f.), ist diese Begründung nicht als befriedigend anzusehen.

<sup>7</sup> Der Text ist von H. B. Swete mit Anmerkungen herausgegeben: *Zwei neue Evangelien-Fragmente*, 1908 (Lietzmann: *Kleine Texte* 31). Das zweite Fragment bei Swete ist das sog. *Freer Logion*, ein angeblicher Schlußteil des Markus-Evangeliums. Es soll in unserem Zusammenhang beiseite bleiben.

A. Büchler<sup>1</sup> behauptet, daß diese Schilderung der historischen Wirklichkeit entspräche, und zwar besser als bei Mt selbst. Dagegen wendet Schürer mit ausführlichen Beispielen ein<sup>2</sup>, daß der Verfasser ohne richtige Kenntnis der wirklichen Institutionen des Judentums zur Zeit des Tempelstandes die kanonischen Evangelien übertrumpfen wollte. Abgesehen von dieser Frage, deren Diskussion noch nicht zur Ruhe gekommen ist<sup>3</sup>, scheint mir die Darstellung von Harnack<sup>4</sup>, mit welcher auch Preuschen<sup>5</sup> im großen und ganzen einig ist, zutreffend zu sein: der Grundgedanke dieses Stückes stehe im Gedankenkreise der synoptischen Evangelien. Gegen die Annahme, dieses Blatt sei wegen verwandter Züge, namentlich des Gebrauches der Wörter *πόρται* und *ἀλλήτριδες*, für ein Fragment des Nazaräer-Evangeliums zu halten<sup>6</sup>, erhebt Harnack das Bedenken, daß Gnostisches oder überhaupt Häretisches in dem Stück nicht nachweisbar sei, im Gegensatz zu den ketzerischen Evangelien. Auch daß Jesus hier weder Jesus noch der Herr, sondern der Heiland heißt, spreche gegen das Nazaräer-Evangelium. Aus dem oben erwähnten Nachweis Schürers schließt Harnack, daß das Stück aus einer späteren Zeit (nach der Mitte des II. Jahrhunderts) stammt, die über Tempel und Kultus schlecht unterrichtet war. Aber er übersieht nicht den wichtigen Punkt, daß « eine Kraft und ein Feuer » in der Erzählung liegt, die nicht aus Fabelei oder Nachempfindung stammen. In der Voraussetzung, daß dieses Stück über eine Kenntnis von Jerusalemer Tradition verfügt, rechnet Preuschen sogar damit, daß es ein Jerusalemer Text sei, wie man ihn als Quelle des Johannes-Evangeliums voraussetzen müsse. Wegen seines Formats (8,8 und 7,4 cm) denkt Preuschen an die von Frauen und Kindern am Hals getragenen kleinen Evangelienbücher, von denen bei Chrysostomus die Rede ist (Hom. XIX 4 ad pop. Ant.), während Harnack das Format zum Beweis eines privaten und nicht gottesdienstlichen Gebrauches macht.

Die bisherige Übersicht über die verschiedenen anderen Bruchstücke sollte zunächst klarmachen, daß die Probleme, welche zahlreiche Forscher zu unserm Fund des Jahres 1934 aufgerollt haben, schon seit dem Anfang

---

<sup>1</sup> The Jewish Quarterly Review 20, Jan. 1908.

<sup>2</sup> Theol.-Lit. Ztg. 33, 1908, S. 170 ff.

<sup>3</sup> Vgl. A. Sulzbach: Zum Oxyrynchus-Fragment, ZNW 9, 1908, S. 175 ff.; L. Blau: Ebenda, S. 204 ff.; A. Marmorstein: Ebenda 15, 1914, S. 336 ff.

<sup>4</sup> Preuss. Jahrb. Bd. 131, 1908, S. 201 ff.

<sup>5</sup> ZNW 9, 1908, S. 1 ff.

<sup>6</sup> H. Waitz in Hennecke: Neutestamentl. Apokryphen, S. 18.

des XX. Jahrhunderts bei den anderen Entdeckungen in ähnlicher Weise besprochen waren. Jedes neuentdeckte Papyrus- und Pergament-Fragment wird ein unbekanntes « Evangelium » genannt, wenn es eine Geschichte über Jesus enthält, die nicht in den bekannten Evangelien zu finden ist. Unter dem Wort « Evangelium » wird gewöhnlich eine Gattung der Literatur verstanden, die weder Jesu Biographie noch Geschichtserzählung ist, sondern eine Schrift, die zur Verkündigung und Verbreitung der Botschaft dient<sup>1</sup>. Aber wenn man einen neuen Fund Evangelium nennt, so will man ihn dadurch in die Reihe der anderen kanonischen Evangelien setzen und ihm eine gewisse Autorität zusprechen. Daß unser Fragment nicht ohne weiteres als gnostisch- ketzerisch bezeichnet werden kann, ist bereits gesagt. Aber das ist noch kein positiver Grund dafür, daß es sofort in die Stellung der kanonischen Evangelien zu setzen ist. Um festzustellen, in welchem Verhältnis es zu ihnen steht, soll hier eine Vergleichung mit ihnen folgen.

## II. Der Papyrus und die kanonischen Evangelien

Davon, daß dieser Papyrus sprachlich und in gewissem Sinn auch theologisch den kanonischen Evangelien gleichgestellt werden kann, ist schon die Rede gewesen. Nun muß noch einiges über seinen Inhalt und seine Entstehungsgeschichte zusammenfassend gesagt werden. Beim ersten Blick auf den Text fällt es auf, daß er viele Parallelen mit den kanonischen Evangelien bietet. Lietzmann, der den Papyrus wegen seiner Wundergeschichte in der letzten Perikope einem gnostischen Apokryphon zuschreibt (s. oben S. 61), stellt die Behauptung auf<sup>2</sup>, daß die erste Perikope Abschrift des Johannes-Evangeliums sei, da dieses sich bei den Gnostikern Ägyptens einer großen und begreiflichen Vorliebe erfreue. So erklärt Lietzmann die Parallelen Z. 7-10 = Joh 5, 39; Z. 10-14 = Joh 5, 45; Z. 16-17 = Joh 9, 29 und findet in Z. 23-29 die Spuren von Joh 10, 31; 7, 30 (7, 44; 10, 39). In den Geschichten von der Aussätzigenheilung und der Steuerfrage sieht Lietzmann eine Arbeit des Redaktors, der Stellen aus den verschiedenen kanonischen Evangelien ineinander schreibt. Wegen zahlreicher Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern rechnet Lagrange (S. 341) mit einem besonderen

---

<sup>1</sup> Vgl. P. Feine - J. Behm: Einleitung in das NT, 8. Aufl. 1936, S. 10 ff.

<sup>2</sup> S. 291.

Zweck des Verfassers : Schilderung der Feindschaft der Juden gegen Jesus. Er stellt die Hypothese auf, der Verfasser habe für dieses « Mosaik » Diskussionsgeschichten in den vier Evangelien ausgesucht und sie nach seiner Art geordnet. Dieser These folgen auch Goguel (S. 463) und Cerfaux (S. 22).

Joachim Jeremias meint, daß der Verfasser die vier Evangelien gekannt habe, da das Fragment sich mit ihnen allen berühre. Doch habe er sie nicht schriftlich vor sich gehabt, sondern gebe sie aus dem Gedächtnis wieder, wie die synoptische Färbung des johanneischen Stoffes und umgekehrt die johanneischen Wendungen im synoptischen Stoff zeigen. (In der 1. Perikope finden sich nach seinem Hinweis trotz des Parallelismus mit Joh 5, 39 ; 45 ; 9, 20 ; 10, 31 und 7, 30 einige Ausdrücke, die bei Joh fehlen und bei den Synoptikern begegnen : νομικός, ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, ἦλθον m. Inf., ἀποκριθεὶς εἶπεν, ἀπιστία, ὥρα m. Gen.) Dagegen gibt es johanneische Wendungen in der Geschichte der Steuerfrage, die dem synoptischen Zinsgroschengespräch parallel steht : οἶδαμεν ὅτι κτλ. und ἃ σὺ ποιεῖς Joh 3, 2 τὰ ἔργα ἃ ποιῶ κτλ. 5, 36 bzw. 10, 25.

Jeremias behauptet weiter, die vielen Sprünge von einer Stelle zur anderen seien der Beweis dafür, daß der Verfasser aus dem Gedächtnis zitierte : von Joh 5, 45 nach 9, 29 (Z. 10-17 : Stichwort Μωϋσῆς) ; von Joh 10, 39 nach 7, 30 (Z. 24 ff. : Stichwort πιάζειν) ; von Mk 12, 14 nach Joh 3, 2 (Z. 45 ff. : Stichwort οἶδαμεν ὅτι) und vielleicht auch von Joh 3, 2 nach 5, 36 bzw. 10, 25 (Z. 36 : Stichwort ἃ γὰρ ποιεῖς). Solche Digressionen seien ein typisches Kennzeichen für gedächtnismäßige Wiedergabe des Stoffes.

Auf Grund der sprachlichen Ähnlichkeiten meint Dodd (S. 85), daß der 1. Teil (Z. 1-34) direkt vom Johannes-Evangelium abhängig ist. Die folgenden mit den Synoptikern parallel stehenden Teile sind nach ihm wegen sprachlicher Unterschiede aus unabhängigen mündlichen Überlieferungen abzuleiten. Da das Johannes-Evangelium nach Dodd das einzige kanonische Evangelium ist, das zu dem Papyrus in klarer und direkter Beziehung steht, schließt er, daß dieser aus dem Kreis stammt, der Joh für maßgebend hielt. Wie Lietzmann erinnert er an Ägypten als Heimatort unseres Papyrus, wo das Johannes-Evangelium als Autorität galt und nicht die Synoptiker.

Die anderen kürzeren Arbeiten (W. Bauer, Burkitt, Huby, Pieper, Smothers, Vogels, Windisch) stimmen im wesentlichen überein in dem Urteil, daß der Papyrus von den kanonischen Evangelien abhängig und

von sekundärer Bedeutung sei. (Die Aufsätze von Behm, Klostermann, Menoud usw. sind Referate über die Probleme.) Die bisher erwähnten Berichte der Forscher sind meistens als Kritik gegen die Herausgeber Bell und Skeat geschrieben, die den Papyrus zum erstenmal veröffentlichten und die sensationelle These vertraten, daß hier ein neues Evangelium vorliege, dessen Quellen von den synoptischen Evangelien unabhängig seien und als Grundlage des Joh gelten können; wir hätten dann ein authentisches Ur- oder wenigstens Proto-Johannes-Evangelium vor uns.

Diese These nahm Bell später zurück und führt seine neue Meinung folgendermaßen aus<sup>1</sup>: Man dürfe den gesamten Text des Papyrus nicht von demselben Standpunkt aus behandeln, sondern jede Perikope habe verschiedene Beziehung zu den kanonischen Evangelien. Die erste Perikope (Jesus mit den Hierarchen) sei ein Geschehnis, das in den Evangelien fehlt, sei jedoch *sprachlich* parallel mit Joh, wie die literarische Berührung des Papyrus und des Joh beweisen. Die zweite und dritte Perikope (die Aussätzigenheilung und die Steuerfrage) seien dasselbe *Geschehnis* wie bei den Synoptikern und nicht des Joh, aber mit auffälliger Verschiedenheit von den Evangelien. Die Parallelität der Vokabeln käme meistens von der Identität des Vorgangs und bedeute nicht, daß der Verfasser von den Synoptikern entlehnt habe oder umgekehrt. Und wo wir, wie in der dritten Perikope, klare wörtliche Berührungen finden, beständen sie zu Joh und nicht zu den Synoptikern. Der Verfasser hätte alle vier Evangelien gekannt, aber Joh besser als die anderen, von denen Lk am meisten Einfluß auf ihn ausgeübt habe. Da der Text auch Merkmale hat, die nicht ohne weiteres der Erinnerung des Verfassers an die Evangelien zuzuschreiben sind, meint Bell ferner, es sei eher denkbar, daß der Verfasser zu der zweiten und dritten Perikope andere Quellen der Synoptiker benutzte als die Synoptiker selbst, obwohl ihn auch seine Erinnerung an die Synoptiker beeinflußt haben möge. Die vierte Perikope (das Wunder am Jordanufer) habe gar keine Parallele in den Evangelien. Aus diesen Gründen schließt Bell, daß der Verfasser des Papyrus den Joh kannte und möglicherweise auch Lk oder andere Synoptiker, daß er jedoch noch andere Quellen benutzte, die bis heute unbekannt geblieben sind.

Als Resultat der oben im ersten Teil geschilderten Untersuchung des Textes ergibt sich, daß der Papyrus zahlreiche Wörter und Wendungen enthält, die nicht in den synoptischen Evangelien zu finden

---

<sup>1</sup> H. I. Bell: *Recent Discovery of Biblical Papyri*, Oxford, 1937, S. 17 ff.

sind: παραπράσσειν, παράδοσις (im Sinne « Übergabe »), ἀπονεύειν, διδάσκαλε Ἰησοῦ (doppelter Vokativ), συνοδεύειν, λεπρᾶν, ἐξεταστικῶς, ἀνήκειν, ἄστατος, ἀδῆλως, ἐπερώτημα, κατασπείρειν, ἐξάγειν καρπὸν. Da diese Ausdrücke auch in den Stellen gebraucht sind, die als Parallelen zu den Synoptikern gelten, kann man nicht damit rechnen, daß der Verfasser des Papyrus die synoptischen Texte direkt abgeschrieben hat. Daß es auch textlich und literarkritisch sehr viele und große Unterschiede gibt, habe ich oben dabei der Untersuchung der Z. 32-59 ausführlich gezeigt. Diesen Papyrustext « Mosaik » zu nennen, ist auch nach dem stilistisch ganz glatten und einheitlichen Zusammenhang nicht möglich. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser die Quellen nach dem Gedächtnis wiedergegeben hat. Aber ich würde lieber daran denken, daß er Überlieferungen frei und selbständig bearbeitet hat, denn so erklärt es sich besser, daß er für Z. 1 ff. und die letzte Geschichte Z. 60 ff. Stoffe benutzte, die in den Synoptikern nicht vorkommen; es erklärt sich so auch, daß die wörtlichen Synoptikerparallelen so kurz sind und keine selbständigen längeren Perikopen ergeben, und schließlich auch, daß die Rede des Aussätzigen so ausführlich gestaltet und die Frage vom Zinsgroschen anders erzählt ist. Da nicht nur die rabbinisch geschulden Juden, sondern auch die damaligen Menschen überhaupt im Besitz starker Gedächtniskraft waren, ist es möglich, daß der Verfasser die Stoffe wenigstens teilweise im Kopf hatte. Sichereres kann man nicht beweisen. Uns ist es aber schließlich gleichgültig, wie er diese Stoffe bekommen hat. Sie können ihm genau so gut mündlich überliefert sein wie schriftlich. So lange eine Geschichte Jesu nur von Mund zu Mund erzählt wurde, war sie « mündliche Tradition »; aber sie konnte zu jeder Zeit auf Papyrusblättern schriftlich fixiert werden, und wenn jemand, der sie gelesen hat, sie dann weiter erzählt, so ergibt das wieder eine mündliche Tradition. Die Hauptsache ist, das solche Geschichten zustande kamen und existierten. Ich halte es also weder für notwendig noch für richtig, unseren Papyrus nur als Wiedergabe der Synoptiker nach dem Gedächtnis des Verfassers zu betrachten. Im streng literarischen Sinn sind die Synoptiker keine « Autoren », sondern « Sammler », und es kommt zunächst nicht auf ihr Wissen von den Dingen an, sondern auf das Wissen derer, die der Überlieferung ihre Form gaben<sup>1</sup>. Hierin sehe ich einen weiteren Unterschied unseres Papyrus von den Synoptikern. Der Verfasser des Papyrus ist mehr ein Autor als ein Sammler;

---

<sup>1</sup> Dibelius: Formgeschichte, S. 57.

wie der Text zeigt, hat er viel mehr seiner eigenen Schriftstellerei gegeben als der Fassung der Quellen.

Wenn man in unserm Papyrustext viele Wörter findet, die nur im Lukas-Evangelium vorkommen oder wenigstens von Lk am häufigsten unter den Evangelisten verwendet sind : νομικός, ἄρχων, στραφεὶς πρὸς τινα, εἶπεν (als Verbalform), συνεσθίειν, πανδοχεῖον, καὶ αὐτός, ἀφιστάναι, πορεύεσθαι, παραγίνεσθαι πρὸς τινα, ἀρχή (als « Obrigkeit »), διάνοια, κατακλείειν, ὑποτάσσειν und doppelte Stellung des Artikels wie ἡ χεὶρ ἡ δεξιὰ, so ist das nicht ein Zeichen, daß der Papyrus von Lukas abhängig ist (denn die sonstigen Unterschiede sind zu groß), sondern es wird dadurch bewiesen, daß der Autor des Papyrus dem Evangelisten ähnlich ist, der verhältnismäßig schriftstellerischer als die anderen Synoptiker schreibt und dessen Leserkreis nicht spezifisch jüdisch war, sondern der hellenistischen Welt angehörte <sup>1</sup>.

### III. Der Papyrus und das Johannes-Evangelium

Zum Johannes-Evangelium verhält sich unser Papyrus etwas anders. Schon bei einem flüchtigen Blick auf die Parallelen des Papyrus mit Johannes zeigen sich viel deutlichere Übereinstimmungen als bei den Stellen, die als synoptische Parallelen gelten. Ob das Zufall ist oder auf Abhängigkeit beruht oder noch tiefer in der Arbeitsweise des Verfassers unseres Papyrus und des Evangelisten Johannes begründet ist, — diesen Fragen haben wir uns nun zuzuwenden. Damit treten wir in den Mittelpunkt des Problems, das das Interesse der zahlreichen Forscher hervorgerufen hat.

Zunächst sei kurz von Johannes die Rede. Das Johannes-Evangelium zeigt in seiner Art der Darstellung einen doppelten Charakter : Erstens hat es im großen und ganzen einen durchgehenden Gedanken-gang, in welchem man die Feder eines einzigen Autors sehen kann. In dieser Hinsicht ist der Evangelist viel weniger Sammler und mehr Schriftsteller als die Synoptiker. Aber wenn man seinen Text im einzelnen untersucht, so fällt es doch auf, daß das Evangelium nicht immer von vornherein nur einer Hand zuzuschreiben ist : z. B. in der Speisungsgeschichte (6, 1-21) kann man wohl vermuten, daß der Evan-

---

<sup>1</sup> Daß man den Wortschatz nicht ohne weiteres benutzen darf, um die gegenseitige Abhängigkeit der Schriftsteller zu behaupten, ist von A. Thumb mit reichlichen Beispielen gezeigt worden. (Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901, S. 225.)

gelist synoptische Tradition gekannt und benutzt hat. Bei der Geschichte der Salbung (12, 1-8 = Mk 14, 3-9 = Mt 26, 6-13) ist das auch der Fall. In der Leidensgeschichte nähert sich Joh im allgemeinen Aufbau der Darstellung den Synoptikern. In der Geschichte der Tempelreinigung (2, 13 ff.) haben wir auch eine Synoptikerparallele. Aber sie steht im Gegensatz zu den Synoptikern ganz am Anfang des Evangeliums und in einer anderen Situation als bei ihnen. Außerdem zeigt sie so große Verschiedenheiten (z. B. das Zitat von Psalm 69, 9, das in den Synoptikern nicht vorkommt, und das Fehlen des Wortes « Haus des Gebetes » bei Johannes), daß man mit einer Abhängigkeit von den Synoptikern nicht rechnen kann. Wie oben (S. 40 f.) erwähnt wird, bietet auch Justin (Apol I, 61, 4 f.) eine Parallele zu Joh (3, 3); die beiden scheinen unabhängig voneinander aus einer gleichen Tradition geschöpft zu haben. Man kann also wohl vermuten, daß dem Evangelisten zahlreiche Materialien zur Verfügung standen, die er nach seiner Art für sein Buch benutzt hat. Wie der Evangelist selbst sagt, gab es « viele andere Zeichen », die er « nicht aufgeschrieben hat » (20, 30). Er schrieb sein Evangelium zu einem bestimmten Zweck: Die Leser glauben zu lehren, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes (20, 31). Und gerade deswegen, weil er diesen Zweck ständig im Auge hatte, zeigt sein Werk vieles, was von den Auslegern als « johanneisch » bezeichnet wird. Dabei tritt die Geschichtlichkeit einigermaßen zurück. Man darf jedoch nicht behaupten, daß der Evangelist kein Interesse dafür hatte, denn er zeigt nicht selten historische Genauigkeit; z. B. die Angabe des Todestages Jesu (19, 31 ff.) bei Joh macht historisch einen zuverlässigeren Eindruck als die bei den Synoptikern und enthält vielleicht eine ursprünglichere und bessere Überlieferung als die Synoptiker; denn in solchem Falle kann man nicht damit rechnen, daß Joh legendar oder sonst irgendwie sinnvoll erfunden hat. Der Evangelist wollte nicht abstrakt und supra-natural von Jesus erzählen, sondern lehren, in der historischen Gestalt Jesu und in seinen Zeichen Gottes Offenbarung zu erkennen. Wenn das Johannes-Evangelium an manchen Stellen plötzlich abbricht, bzw. Abschnitte ohne Abrundung und Übergang aneinander anschließt, z. B. in der Geschichte von Nikodemus 3, 1 ff. und der Erzählung der Griechen 12, 20 ff., so ist das ein Zeichen dafür, daß sich der Verfasser in das geistige Thema des betreffenden Abschnittes vertieft hat und es auszuführen versucht, sodaß die konkreten geschichtlichen Vorgänge im Hintergrund bleiben. So erklären sich auch die vielen Stellen, an denen die Feder des Evangelisten Zusätze zur Überlieferung seiner Quellen

zu machen scheint ; der Evangelist will das ausführlicher darstellen, was ihm als Thema oder Stichwort vorschwebt. Denn das ist ihm wichtiger als das, was er ursprünglich in seinen Quellen besaß. Obwohl man zwischen seinen Quellen und seinen eigenen Darstellungen keine Grenzen feststellen kann, ist ein ähnliches Verfahren auch in den Fällen anzunehmen, wo man keine direkten synoptischen oder außerkanonischen Parallelen zum Beweis heranziehen kann. Wenn man in einem Abschnitt des Johannes-Evangeliums die typisch johanneischen Elemente zu subtrahieren versucht, bleiben wesentliche unjohanneische Elemente übrig ; so ist man berechtigt, diese als ihm vorausliegende Tradition anzusehen. Am deutlichsten spiegelt sich dieser Charakter am Anfang des Kapitels 5. Das Hauptthema des Evangelisten ist die « Einigkeit Jesu mit dem Vater » 5, 17, das v. 19 ff. ausführlicher behandelt wird. Um diesen johanneischen Gedanken zu erreichen, scheint der Evangelist die Heilungsgeschichte benutzt zu haben ; denn der Vorwurf der Gegner richtet sich zunächst nicht an Jesus, sondern an den Geheilten und betrifft die Auseinandersetzung über das Bett-tragen v. 8, und noch nicht die Heilung selbst wie dann v. 16. Wegen dieser Unebenheit und auch deshalb, weil der Befehl « Nimm dein Bett und gehe », der sich auch Mk 2, 9 ; 11 par. findet, zu einem Sabbatbruch führt, was bei Mk nicht der Fall ist, würde ich vermuten, daß hinter dieser Heilungsgeschichte eine außerjohanneische Quelle verborgen ist. Im Kap. 9 ist auch ein ähnliches Verfahren denkbar. Da die Bildung der kanonischen Autorität der Evangelien erst in die zweite Hälfte des II. Jahrhunderts, also nach der Entstehung des Johannes-Evangeliums fällt, wurden sehr wahrscheinlich von Joh alle ihm überlieferten Worte und Geschichten Jesu — gleichgültig, ob wir sie kanonisch oder außerkanonisch nennen, soweit sie nicht ausgesprochen « gnostisch » waren —, mit gleicher Wertung und Schätzung betrachtet und benutzt, insofern sie für seinen Zweck geeignet waren. Hier in diesem Zusammenhang scheint mir nun unser Papyrus eine wichtige Rolle für das Verständnis des Johannes-Evangeliums, der Synoptiker und weiter der Geschichte der urchristlichen Literatur zu spielen.

Zunächst sollen die einzelnen nennenswerten Unterschiede des Papyrus von Joh aufgezählt werden :

1. ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς ist im Papyrus Z. 5-6 Imperativ und Joh 5, 39 Indikativ (siehe oben S. 19 f.).
2. Während unser Papyrus einfach ζώη sagt, charakterisiert sie Joh durch αἰώνιος (S. 22).

3. Das Fehlen der Eschatologie im Papyrus Z. 10-14 und Z. 18 f., die Joh 5, 45-47 ; 12, 31 deutlicher ist (S. 25 u. 27).
4. Im Papyrus Z. 15 f. ist das Wort über Mose und Jesus direkt von den Gegnern zu Jesus gesprochen, dagegen steht es Joh 9, 29 in einem Gespräch zwischen den Juden und dem Geheilten (S. 26).
5. ἀποκριθεις ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Z. 17 f. ist nicht johanneisch, denn bei Joh wird immer mit καὶ (ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν) formuliert (S. 26 f.).
6. ἵνα πιάσωσιν Z. 25 (parallel mit Joh 7, 32) und αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἐξελθὼν ἐκ τῶν χειρῶν ἀπένευσεν ἀπ' αὐτῶν (Z. 30 parallel zu Joh 10, 39 ; 8, 59 ; Lk 4, 30) stehen in anderem Zusammenhang als ihre Parallelen (S. 29 u. 31).
7. Gleich nach einer den Synoptikern ähnlichen Stelle kommt Z. 45 ff. eine Parallele zu Joh 3, 2, welche sich von Joh dadurch unterscheidet, daß die nicht das Wort ῥαββί, sondern διδάσκαλος gebraucht, daß die Pluralform nicht eine Gemeinschaftsidee ausdrückt, sondern tatsächlich eine Mehrzahl angibt, daß der Satz syntaktisch einfacher ist und ferner dadurch, daß sie ganz anderen Wortlaut hat (S. 38 f.).
8. Bei Joh bezieht sich das Wort βασιλεύς immer auf Jesus und nie, wie im Papyrus, auf die anderen Herrscher Z. 48 (S. 45).

Nicht nur diese kleineren einzelnen Differenzen, sondern auch die Perikopè, die als Ganzes für johanneische Parallelen gehalten werden (Z. 8-17 und Joh 5, 39 ; 45 ; 9, 29), sprechen nicht für die Abhängigkeit unseres Papyrus von Joh. Diese Stellen des Papyrus, die beim Lesen sofort an Joh erinnern, haben, wenn man näher zusieht, schließlich keinen johanneischen Charakter. Ferner, wenn man in Joh diese Parallelstellen prüft, fällt es auf, daß sie auch in sich selbst keinen ausgeprägt johanneischen Charakter tragen und nicht zu den johanneisch bearbeiteten Teilen des Evangeliums gehören. Auch einige Vokabeln des Papyrus, die nicht in den Synoptikern, sondern nur bei Joh erscheinen (ἐρευνᾶν, λιθάζειν, πιάζειν, ὁμοῦ κτλ.), können nicht als johanneisch bezeichnet werden. Wäre der Verfasser unseres Papyrus irgendwie von Joh beeinflusst oder hätte er das Johannes-Evangelium direkt oder indirekt gekannt, so würde er das irgendwo erkennen lassen. Denn es erscheint mir keinesfalls annehmbar, daß man solch ein Evangelium mit seinen vielen theologischen Eigentümlichkeiten ohne seine Farbe neutral abschreiben oder nach dem Gedächtnis wiedergeben könnte. Die Geschichte der Steinigung wird mit einer sogenannten johanneischen

Formulierung ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα τῆς παραδόσεως abgeschlossen (Z. 28 f.). Daß der Zusatz τῆς παραδόσεως gerade nicht für die Abhängigkeit von Joh spricht, ist bereits oben S. 30 f. dargestellt. Ich möchte weiter betonen, daß der Papyrus auch hier keine johanneische Theologie bringt. Im Joh hat nämlich die Zeit des Leidens Jesu ihren ganz besonderen Sinn in der vorher von Gott bestimmten Planung und Verherrlichung (2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23; 27; 13, 1; 17, 1). In unserem Papyrus ist die Sache einfach novellistisch geschildert, ohne daß dabei eine tiefere theologische Deutung beabsichtigt ist.

Wenn zwischen Joh und unserem Papyrus Ähnlichkeit zu erkennen ist, so kommt vor allem ihre Arbeitsweise in Frage. Wie dem Evangelisten Johannes, so standen auch dem Verfasser des Papyrus zahlreiche Überlieferungen zur Verfügung, die er frei für sein Werk benutzte. Joh spricht von «vielen anderen Zeichen» Jesu, die «nicht in diesem Buch aufgeschrieben sind» (20, 30). Auch der Evangelist Lk berichtet in seiner Vorrede (1, 1), daß «viele» versucht haben, die Überlieferungen von Wortverkündigern darzustellen. Nach der Aussage des Mk, Jesus lehrte die Menge «vieles» in Gleichnissen und sagte zu ihnen «in seiner Lehre» (4, 2, vgl. auch 12, 38), kann man wohl annehmen, daß Mk in seinem Evangelium eine Auswahl aus den ihm bekannten Überlieferungen bietet<sup>1</sup>. Ich will zwar nicht behaupten, daß unser Papyrus eine von diesen «vielen» des Lk vertritt, denn seine nicht palästinensischen Züge sprechen nicht dafür, daß er den Evangelisten ohne weiteres bekannt war. Aber daß solche «viele» für den Verfasser des Papyrus auch erreichbar waren, wird doch anzunehmen sein. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß er genau so viele und dieselben Quellen hatte wie die Evangelisten; uns genügt schon, wenn erwiesen ist, daß in jener Zeit zahlreiche Schriften mit Leben-Jesu-Stoff vorhanden waren. Wenn Justin einen Paralleltext zu Joh 3, 2 zeigt, ohne daß gegenseitige Abhängigkeit der beiden zu erschließen ist, so ist dies ein Zeichen, daß Justin und der Evangelist Johannes diese Überlieferung selbständig benutzten (s. oben S. 40-43). Da Justin nirgends eine Kenntnis des Johannes-Evangeliums verrät, kann man nicht, wie Jülicher<sup>2</sup>, behaupten, daß Joh ihm nicht unbekannt blieb. Es ist auch nicht notwendig, wie G. Volkmar, von einem vierten Synoptiker zu reden oder, wie A. Thoma, Kenntnis eines unbekanntes fünften Evangeliums vorzusetzen<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dibelius: Formgeschichte, S. 237 f.

<sup>2</sup> Einleitung in das NT, S. 474.

<sup>3</sup> Bousset: Evangelienzitate Justins des Märtyrers, 1891, S. 6.

Denn Justin und Joh standen « viele » Überlieferungen zur Verfügung. Solche frei umlaufende Überlieferungen entstanden teils schon in der Lebenszeit Jesu<sup>1</sup> oder gleich danach, teils später. Je mehr der Glaube an die Gottheit Jesu sich verbreitete, desto zahlreicher wurden sie. Man nennt sie zusammenfassend « Agrapha »<sup>2</sup>. Weil sie nicht für die Predigt aufbewahrt und « gepflegt » wurden, und ihrer möglichen Ausartung und Wucherung wegen nennt Dibelius solche Worte und Geschichten « wilde Überlieferungen »<sup>3</sup>. Einige davon gingen in die Welt der gnostischen Phantasie ein, wo das Bild Jesu ins Mirakelhafte verzerrt wurde<sup>4</sup>. Aber auch unter den Worten Jesu, die im NT außerhalb der Evangelien vorkommen, sind solche zu finden, ohne daß sie inhaltlich verdorben sind. Das beste Beispiel wird das als « Jesuspruch » angegebene Wort « Geben ist seliger denn Nehmen » (Ag 20, 35) sein, das uns sonst nirgends erhalten ist. Ferner gehört auch hierher das Verbot des Schwörens Jak 5, 12, das von manchen als eine ursprünglichere Form des Wortes Mt 5, 37 betrachtet wird. Die neuen Papyrusfunde haben die Zahl solcher Worte vergrößert und werden sie noch mehr vergrößern. Aus diesen Erwägungen wird klar geworden sein, daß man ein neu entdecktes Bruchstück nicht ohne weiteres einem der bis jetzt bekannten kanonischen oder außerkanonischen Evangelien zuschreiben darf. Man überlege doch einmal, daß der Jesuspruch : « Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand außer der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren », der bei Mt (11, 27) steht, eine Begriffswelt hat, die wir als johanneisch bezeichnen. Wenn dieser Spruch nicht im Matthäus-Evangelium, sondern irgendwo isoliert auf einem neu entdeckten Papyrusblatt gestanden hätte, dann hätte man ihn nicht Mt, sondern Joh oder einer der gnostischen Schriften zugeschrieben. Man sieht daraus, wie leicht man sich in solchen Zuteilungen irren kann. Das Johannes-Evangelium ist ein in sich abgeschlossenes Werk, aber dadurch wird es nicht ausgeschlossen, daß außerhalb Joh auch « johanneische » (d. h. dem Johannes ähnliche) Überlieferungen vorhanden waren. Vollends wenn in der Überlieferung eine ausgesprochen johanneische Farbe zu finden ist, darf man nicht schließen, daß das betref-

---

<sup>1</sup> Vgl. φήμη Mt 9, 26 ; διαφημίζειν Mk 1, 45.

<sup>2</sup> Vgl. Hennecke, in RGG I, 152 und RE XXIII, S. 16.

<sup>3</sup> Geschichte der urchristlichen Literatur I, S. 50 ; Formgeschichte, S. 95.

<sup>4</sup> Beispiele bei Dibelius : Geschichte der urchristlichen Literatur I, S. 53 und II, S. 68.

fende Wort von Joh stamme, sondern man muß vor allem an eine gemeinsame Tradition oder Quelle denken. Auch für diese These bietet unser Papyrus ein gutes Beispiel in seinen ersten Zeilen, die mit Joh in enger Parallele stehen.

#### IV. Der literarische Charakter des Papyrus

Wir stehen nun vor der Frage, woher die Unterschiede unseres Papyrus von den anderen «Evangelien»-Schriften kommen. Als Antwort darauf würde ich zuerst die Absicht des Verfassers hervorheben. Der Evangelist Johannes, der die Leser Glauben lehren wollte (20, 30), verwendet eine Fülle theologischer Gedanken und technischer Ausdrücke (z. B. τὸ θέλημα αὐτοῦ 7, 17, ohne daß gesagt wird, worin der Wille Gottes eigentlich besteht — oder der Gebrauch von λόγος im Prolog ohne jede Erläuterung — vgl. ferner die Tatsache, daß 1, 32 die Taufe Jesu vorausgesetzt wird, die aber nicht erzählt wird). Dieses Verfahren macht es wahrscheinlich, daß das Evangelium nicht vorwiegend als eine Propagandaschrift für die Mission, sondern hauptsächlich für Christen oder wenigstens für diejenigen, die schon etwas von Jesus Christus wissen, geschrieben wurde. Ich möchte denken, daß der Evangelist einen sozusagen johanneischen Kreis vor Augen hatte; er redet ihn mit «ihr» an (20, 34). Der Verfasser unseres Papyrus hat aber anders geschrieben. In glatter und folgerichtiger Art der Darstellung erzählt der Papyrustext von Worten und Taten Jesu. Er hat einige Ausdrücke, die zu einer nicht tief theologischen, sondern volkstümlichen und allgemein verständlichen Erzählung passen. Vor allem wird der Text in seinem ganzen Umfang von dem Thema «Jesus und seine Gegner» beherrscht, das in den ersten Zeilen in Form eines Streitgespräches angeschlagen wird. Mit der Wendung στραφεῖς Z. 6 wird es deutlich, daß der Verfasser hier die Handlung Jesu beachtet. Der Verfasser hat die überlieferten Worte Jesu, die er hier verwendet, sowohl inhaltlich als syntaktisch in bruchloser Reihe zusammengefügt; wahrscheinlich spielen hier die forensischen Vokabeln wie μαρτυρεῖν und κατηγορεῖν als Stichwörter eine Rolle als Leitgedanken des Verfassers. Der Gegenangriff Jesu lautet: «Jetzt wird euer Unglaube angeklagt!» ... hat also stark dramatischen Ton. In der anschließenden Geschichte der Steinigung wird der Vorgang auch einzeln und konkret geschildert: Sie trugen Steine zusammen, legten die Hände an ihn usw. — Mag

dieser Teil stellenweise Parallelen in den kanonischen Evangelien haben (s. oben S. 28 ff.), so ist es doch bezeichnend, daß in unserem Papyrus die Erzählung in volkstümlicher Weise ausgebaut ist. Daß in der Aussage «Seine Stunde der Übergabe war nicht gekommen» keine tiefe theologische Deutung zu sehen ist, habe ich oben S. 73 f. erklärt. Der Zusatz «τῆς παραδόσεως» zu ὥρα war hier deswegen notwendig, weil im Gegensatz zu den anderen Evangelien das Wort ὥρα allein für die Leser nicht ohne weiteres verständlich war. Die Geschichte der Aussätzigenheilung stellt den Charakter des Papyrustextes am deutlichsten heraus: Jesus geht fort von seinen Gegnern, und siehe, ein Aussätziger kommt . . . , so wird hier ausführlich erzählt, wie der Aussätzige seine Krankheit bekam. Dies verrät erstens die Absicht des Verfassers, die Sache lebendig vor die Augen der Leser zu bringen, und zweitens seine Unkenntnis der Lage in Palästina. Dieses ist auch im unmittelbar folgenden Gespräch über die Steuerfrage deutlich: Anders als in den kanonischen Evangelien, in deren Darstellung sich das zugespitzte Verhältnis zwischen der heidnisch-römischen Behörde und den national-bewußten jüdischen Untertanen spiegelt (S. 43 ff.), wird hier im Papyrus einfach ein allgemeines ethisches Problem behandelt: nämlich die Frage, ob die Christen der Obrigkeit das zahlen sollen, was sie zu zahlen verpflichtet sind. Diese Frage kann nicht nur in Palästina, sondern auch überall von den Christen als ein Problem betrachtet werden (S. 45). Vor dieser Fragestellung bringt der Verfasser eine schmeichelhafte Anrede der Gegner und statt einer direkten Antwort Jesu läßt er ihn hier seine Anklage gegen die Lippenfrömmigkeit aussprechen. Solche beinahe weitschweifige Schreibweise ist auch typisch für die volkstümlichen Erzählungen der « wilden » Überlieferung. Daß in der letzten Wundergeschichte am Jordanufer ebenfalls das Interesse für die Handlung herrscht, versteht sich von selbst. Die hier aufgezählten Punkte beweisen, daß die spannende Entwicklung der Geschichte dem Verfasser des Papyrus wichtiger war als der theologische Inhalt der einzelnen Themen. Jesus lehrte in den Synagogen, aber nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie einer, der Autorität hat (Mk 1, 22). Seine Lehre war etwas Neues und brachte den Menschen Heil. Die ersten Christen sahen in den Worten Jesu göttliche Autorität und überlieferten sie darum. Was Jesus lehrte und tat . . . , davon zeugt die Evangelienliteratur. Hierbei tritt das Interesse an den äußeren Umständen auch hervor; die Evangelien bemühen sich, durch die genaue Beschreibung des Verlaufs der Begebenheiten das Evangelium zu verdeutlichen. Man darf diese Art nicht mit der arti-

stischen Schriftstellerei gleichstellen, die möglichst viele Leser zu gewinnen versucht oder literarischen Ruhm zum Zweck hat. Es war vielmehr das Bestreben, die Worte und Taten Jesu möglichst verständlich zu machen.

In den kanonischen Evangelien herrschen im großen und ganzen die unmittelbar von Jesus stammenden Worte und Geschichten vor. Die meisten apokryphen Evangelien aber bringen fabelhafte und phantastische Anekdoten von Jesus und seinen Jüngern zum Teil ketzerischen Charakters. Unser Papyrus gehört zu keinem dieser beiden Extreme: er ist weit entfernt von der Welt, in der die ersten Jünger und Anhänger Jesu ihr Erinnerungsgut mündlich überliefert oder schriftlich fixiert haben, aber er gehört auch nicht den Kreisen an, die die Geschichte über Jesus mit allerlei maßlosen Wunderlichkeiten verbanden. Wenn des Verfassers Unkenntnis der Lage im Lande Palästina dafür spricht, daß der Text sich als ein Lesestück in der weiten Welt des Hellenismus verbreitete, wenn er anderseits nichts enthält, was auf gnostische oder sonst ketzerische Propaganda schließen läßt, so scheint es mir, daß er eine bis jetzt im Gebiet der urchristlichen Literatur kaum berücksichtigte Gattung vertritt: er gehört nämlich zu den Schriften, die nicht offiziell und kultisch von der Gemeinde, sondern privat und häuslich gebraucht wurden.

## V. Das Buchwesen zur Zeit des Urchristentums

Wir wollen nun versuchen, uns vom Buchwesen der ältesten Christen ein Bild zu machen. Die Apostelgeschichte berichtet, daß die erfolgreiche Missionstätigkeit des Apostels Paulus in Ephesus sowohl Griechen als Juden zum Christentum bekehrte (c. 19) und daß diejenigen, die Zauberei betrieben, ihre Bücher (τὰς βιβλους) zusammentrugen und vor allen Leuten verbrannten. Der Wert dieser Bücher betrug 50 000 Drachmen (19, 19). Das war nicht eine spezifisch ephesinische Erscheinung, sondern in jeder Stadt der antiken Welt waren Zauberbücher verbreitet<sup>1</sup>. Der Verfasser des 2 Tim-Briefes sagt zum Briefempfänger (4, 13): « Wenn du kommst, bring den Mantel mit, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, auch die Bücher (τὰ βιβλία), zumal die Pergamente (τὰς μεμβράνας) » ... also ohne besonderen Nachdruck, als ob solches nicht selten vorkäme. In

---

<sup>1</sup> A. Deissmann's Aufsatz « Ephesia Grammata » in Abhandlungen zur semit. Religionskunde und Sprachwiss. f. Graf Baudissin, 1918, S. 121 ff.

der Apokalypse des Joh spielt das Buch (βιβλίον) eine große Rolle als Träger der Offenbarung (1, 11 ; 5, 1 ff. ; 10, 8 ; 22, 7 ; 9 f.). In der Welt der ersten Christen scheinen also die Bücher nicht Alleinbesitz der privilegierten Klassen, sondern jedermann zugänglich gewesen zu sein. Da ferner die damaligen Christen zu 90 Prozent Juden und Proselyten waren, kann man vermuten, daß die Lektüre des ATs zu ihrem täglichen Leben gehörte. Die Geschichte des äthiopischen Eunuchen, der im Wagen saß und den Propheten Jesaias las, ist ein Beispiel für die Verbreitung des ATs unter den Laien (Ag 8, 27 ff.). Die Einwohner von Beröa waren « anständiger » (εὐγενέστεροι) als die in Thessalonike und forschten alle Tage in den Schriften, ob das von Paulus verkündete Wort richtig sei (Ag 17, 11). Von Kind auf kennt der Empfänger des 2 Tim-Briefes das AT (2 Tim 3, 15), vielleicht aus der Schule und aus häuslicher Lektüre. 1 Makk berichtet, daß Antiochus befahl, jeden Besitzer des Gesetzesbuches mit dem Tode zu bestrafen (1, 56 ff.). Daraus ergibt sich, daß die Thora nicht nur in den Synagogen, sondern auch in Privatkreisen verbreitet war.

Neben den privaten Bibliotheken, von denen ein lebendiges Beispiel in der ausgegrabenen Stadt Herculaneum zu sehen ist, kommen die öffentlichen in Betracht, die jedermann zugänglich waren. Nachweisbar sind Bibliotheken in Alexandrien, Antiochien, Pergamon, Ephesus, Pella, Timgad und Rom. Aber auch für die vielen anderen Städte der hellenistischen Welt kann man Gleiches annehmen.

In den Bibliotheken dieser Art waren allerdings keine christlichen Schriften vorhanden, aber aus der Tatsache, daß es zahlreiche Bibliotheken, wenn auch nichtchristliche, gab, kann man schließen, daß die Christen der ersten Jahrhunderte Zugang zu einer Bibliothek hatten und wahrscheinlich ihre Einrichtungen nachahmen konnten.

Nach A. Harnack<sup>1</sup> hat es bereits in frühester Zeit kleine christliche Bibliotheken gegeben ; denn die Schriften des ATs, auf Rollen geschrieben, bildeten selbst schon eine kleine Bibliothek, und die von den Juden übernommene Verpflichtung, diese Schriften möglichst allen Gläubigen zugänglich zu machen, wies jede Gemeinde dazu an, diese Bücher zu sammeln und für den Gottesdienst bereit zu halten. Seit dem Ende des II. Jahrhunderts traten die Bücher des NTs hinzu, und Harnack

---

<sup>1</sup> A. Harnack: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 1916, S. 39 ff.: Die älteste Kirchenbibliothekinschrift. Ursprünglich erschien dieser Aufsatz in der Festschrift für Paul Schwenke zum 20. März 1913, die mir leider nicht zugänglich war.

nimmt an, daß im Laufe des III. Jahrhunderts so gut wie sämtliche Bischofskirchen in den weiten Grenzen des Römischen Reiches die mehr als sechzig Heiligen Schriften beider Testamente vollständig oder fast vollständig besaßen. Zu ihnen kamen in der Mehrzahl der Gemeinden noch die sog. alttestamentlichen Apokryphen und in manchen auch neutestamentliche Apokryphen, ferner aber in den meisten noch diese oder jene wertvolle Schrift oder Briefsammlung, so daß die Anzahl der Bücher auch in der kleinsten Bischofskirche mindestens auf gegen 100 veranschlagt werden muß. Harnack sagt, diese Zahl sei deshalb noch zu niedrig veranschlagt, weil von den gelesenen Schriften häufig mehrere Exemplare vorhanden waren, und ganz abgesehen sei hier von den Heiligen Schriften, die sich im Privatbesitz befanden <sup>1</sup>.

Als die Apokalypse des Johannes noch kaum 100 Jahre alt war, spricht Irenäus (V, 30, 1) in bezug auf eine Stelle in ihr, in der die Lesart schwankte, von dem Zeugnis « aller guten und alten Handschriften ». Wissenschaftliche Rezensionen des Bibeltextes, die stets eine größere Anzahl von Exemplaren voraussetzt, sind uns schon vor dem großen Textkritiker Origenes für Rom um das Jahr 200 bezeugt (Eusebius, Hist. eccl. V, 28) <sup>2</sup>.

Sowohl dem Polemiker Celsus als auch den Kirchenvätern Clemens Alexandrinus, Tertullian, Hippolyt usw. stand die christliche Literatur zur Verfügung. Schon zu der Zeit des Commodus, also Ende des II. Jahrhunderts, stand in Alexandrien, mit der hohen Schule verbunden, eine stattliche Bibliothek, deren Mittelpunkt nach der Art der jüdischen Bibliothek die Heiligen Schriften waren <sup>3</sup>.

Origenes brachte bei seiner Übersiedlung von Alexandrien nach Cäsarea eine biblische Bibliothek mit, die sich nach seinem Tode entwickelte und später Bischof Eusebius in den Stand setzte, seine Chronik, Kirchengeschichte und Praeparatio evangelica zu schreiben <sup>4</sup>.

Diese von Harnack gegebenen Beispiele mögen zum Beweis dienen, daß die Christen schon in den ersten Jahrhunderten zu Büchern Zugang hatten.

Bischof Paulinus von Nola (um 400) erzählt in einem Brief (Ep 32) von einem Bibellese-Zimmer mit folgender Inschrift:

Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas,  
Hic poterit residens sacris intendere libris.

---

<sup>1</sup> Über den privaten Bibelgebrauch ist später S. 87 ff. genauer die Rede.

<sup>2</sup> Harnack, a. a. O. S. 40-41.

<sup>3</sup> Harnack, a. a. O. S. 41-42.

<sup>4</sup> Harnack, a. a. O. S. 43.

Man weiß zwar nicht, ob dieser Lesesaal, zu welchem jedermann (si quem) Zutritt hatte, einem älteren Muster folgte und ob diese Art später nachgeahmt wurde, aber als ein Beispiel der Verbreitung der Bibellektüre kann dies hier genannt werden.

Nachdem im II. Jahrhundert n. Chr. das praktischere Pergament geschaffen wurde, standen die Bücher auch einem noch weiteren Kreis zur Verfügung<sup>1</sup>.

Die Verbreitung des Christentums im I. Jahrhundert erfolgte nicht durch organisierte Gesellschaften und formelle Veranstaltungen, sondern privat und persönlich. Der neue Glaube an Jesus gewann seine Angehörigen auch durch die streng moralische Haltung und die gegenseitige Hilfsbereitschaft der ersten Christen. — Bei der Ablösung vom Judentum haben die Christen Gutes von ihm übernommen: den Besitz des ATs und den Glauben an einen Gott. Im Leben Jesu sahen sie die Erfüllung dessen, was im AT verheißen war. Das ward nicht durch abstrakte Theorie der Welt kund gemacht, sondern die Lebensart der Christen zog die Menschen zu dieser neuen Lehre<sup>2</sup>. Diese von den Kirchenhistorikern bestätigte Tatsache der privaten persönlichen Verbreitung des Christentums wirft auch ein Seitenlicht auf die These, daß im Kreis der Christen private Lesestoffe vorhanden waren.

## VI. Die Bildung der ersten Christen und ihre Annäherung an die Literatur

Weiter müssen wir für die Lösung unseres Problems einen Blick auf den Stand der Bildung der ersten Christen werfen.

Die ersten Jünger Jesu waren Fischer vom See Genesareth (Mk 1, 17). Auch der weitere Kreis, der sich durch seine Verkündigung des Evangeliums bildete, bestand hauptsächlich aus kleineren Leuten. Der Kern seiner Verkündigung war der eschatologische Ruf «Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe!» Aus diesen beiden Erscheinungen — der niedrigen sozialen Stellung der ersten Christen und ihrem Glauben an das nahe Weltende — kann man schließen, daß das Christentum in

---

<sup>1</sup> Siehe Birt: Abriss des antiken Buchwesens (Handb. d. Altertumswissenschaft) 1913, S. 351 ff.

<sup>2</sup> Dieses Thema ist mit Belegen ausführlich dargestellt von A. Harnack in seiner Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten, 4. Aufl. II, S. 170-220, sowie knapp und klar von Lietzmann: Geschichte der alten Kirche II, S. 145 ff.

seinem Anfang von der Welt der kulturellen Bildung entfernt war. Jesus nimmt kritische Stellung gegen die « Weisen und Verständigen » (Mt 11, 25 ; Lk 10, 21). Nicht nur die Kultur, sondern alles, was die Menschen für wertvoll halten, ist Jesus unwichtig. Wichtig ist ihm die seelische Haltung der Menschen gegenüber Gott. Jesus war aber kein Asket ; die Armut, die in seiner Lehre hervortritt und seinen Anhängerkreis kennzeichnet, ist nicht der Zweck seines Evangeliums, sondern eine Voraussetzung seiner Verkündigung : Er betont, daß das Evangelium den Armen Heil bringt und der Reichtum die Menschenseele von Gott fern hält. Seine radikale Forderung des Verzichts auf Reichtum (Mk 10, 17 ff.) darf nicht als sozialistische Regel gefaßt werden. Es ist vielmehr ein persönlicher Rat für den Mann, der ihn nach dem Weg zum ewigen Leben fragte<sup>1</sup>, und dieser Rat wird erst erteilt, als der Frager mit der ersten Antwort nicht zufrieden ist. Im Johannes-Evangelium finden wir eine Stelle, wo die Pharisäer dem Volk fluchen, welches das Gesetz nicht kennt (7, 49). Dies Volk ist sicherlich mit dem Am haarez in der rabbinischen Literatur identisch<sup>2</sup>. Für den Pharisäer fallen Gesetzeskenntnis und Frömmigkeit zusammen. Nach dem Talmud können wir annehmen, daß für die Knaben der Zeit Jesu im « Haus des Buches » (בֵּית הַסֵּפֶר) religiöser Unterricht durchgeführt wurde und auch die Nicht-Schriftgelehrten einigermaßen mit der Bibel vertraut waren<sup>3</sup>. So können wir damit rechnen, daß die Gläubigen eine gewisse Bildung hatten und der Am haarez zugleich « unfromm » und ungebildet war. Vielleicht steht dies in Parallele zu dem Gedanken des Mittelalters, nach welchem die Ungläubigen einfach « Narren » genannt wurden. Man geht fehl in der Annahme, daß Jesus zu diesem Am haarez gehörte<sup>4</sup>, denn Jesus war von Kind auf fromm<sup>5</sup> und hatte Bibelkenntnis (Mk 7, 6 ff. 12, 10 f. 26 usw.). Auch daß die Gegner Jesu den Vorwurf machen, er stehe mit Zöllnern und Sündern in freundschaftlicher Beziehung (Mk 2, 15 ff.), ist ein Zeichen dafür, daß er nicht aus diesem Kreise

<sup>1</sup> Mk berichtet (10, 21), daß Jesus ihn liebteste (ἠγάπησεν) : (nach Dibelius : Formgeschichte, S. 47 Anm.).

<sup>2</sup> Siehe Bultmann : Kommentar zu Joh 7, 49.

<sup>3</sup> Schürer : Gesch. II, 491 ff. und Bousset : Religion des Judentums, S. 181 f.

<sup>4</sup> Wie z. B. Lohmeyer : Soziale Fragen im Urchristentum, S. 55, und neuerdings Grundmann : Jesus der Galiläer und das Judentum, 1941, S. 77 ff. annehmen.

<sup>5</sup> Aus der Geschichte, die aus frommen Kreisen stammt (Lk 2, 40 ; 52), ist zu schließen, daß die persönliche Haltung Jesu entsprechend war.

stammt. Man kann vielmehr schließen, daß Jesus eine gewisse Bildung hatte. Ich meine nicht, daß er im heutigen Sinn «gebildet» war. Ein studierter Schriftgelehrter war er nicht (Joh 7, 15), aber er besaß Bildung sozusagen als Zubehör zur Frömmigkeit wie die frommen Menschen seiner Zeit. In seiner Tätigkeit hat er sein Wissen als Mittel seiner Verkündigung und als Waffe gegen seine Feinde benutzt. So zeigt sich schon Jesus als Vorbild der Christen, die das Wissen an sich nicht ohne weiteres als Feind des Evangeliums verwerfen, sondern es in dessen Dienst stellen. So ist auch für die Gebildeten der Weg zum Christentum offen. Wie die Ag berichtet, unterwarf sich in Jerusalem eine große Zahl von Priestern, die zu den damaligen Gebildeten gehörten, dem christlichen Glauben (6, 7). Unter den Wohlhabenden der ersten Gemeinden, die die Armen unterstützten (Ag 2, 45 ; 4, 34), muß es auch Gebildete gegeben haben. Ferner ist von der missionarischen Tätigkeit des Apollon, des alexandrinischen Gelehrten, die Rede (Ag 18, 24 ; vgl. 1 Kor 3, 4-6). Vgl. die Myriaden von bekehrten Juden, die alle Eiferer für das «Gesetz» (ζηλωταὶ τοῦ νόμου) genannt werden Ag 21, 20 ; sie sind auch nicht ohne eine gewisse Bildung denkbar.

Die Briefe des Apostels Paulus zeigen im allgemeinen nicht die gelehrte Schriftstellerei eines Berufstheologen. Es ist aber nicht zu leugnen, daß er von der Bildung des hellenistischen Zeitalters berührt ist ; er steht unter dem Einfluß der Popularphilosophie, z. B. entspricht seine Lehre von den Pflichten (Röm 13, 6) der Ethik der Stoiker (Epiktet II, 10)<sup>1</sup>, obwohl dabei zu beachten ist, daß er die stoisch-rationalistische Theorie christlich umgestaltet hat. Die Lehre über die Taufe (Röm 6, 3 ff.) als Symbol des Todes stammt aus den orientalischen Mysterien, denn die Taufe im Judentum bedeutet eigentlich nicht Tod, sondern Reinigung. In der hellenistischen Zeit war die allgemeine Bildung verbreitet<sup>2</sup> und der Schulbetrieb lebendig<sup>3</sup>. Daß Paulus als Sohn einer mit dem römischen Bürgerrecht ausgezeichneten Familie in der Stadt Tarsus (Ag 22, 3 ; 28) daran teilgenommen hat, ist nicht zu bezweifeln. Diese Stadt lag in günstiger Verkehrslage und genoß große Wohlhabenheit. Dementsprechend standen ihre Geisteswissenschaften und Kunst auf einer beachtlichen Höhe<sup>4</sup>. Nach Ag 22, 3 hat

<sup>1</sup> Siehe Dibelius: Neutestamentl. Studien f. Heinrici, 1914, S. 180 f.

<sup>2</sup> P. Wendland: Hellenistisch-römische Kultur, S. 53 ff.

<sup>3</sup> P. Wendland: Ebenda, S. 73 ff.

<sup>4</sup> H. Böhlig: Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, 1913, S. 1 f.

Paulus auch bei Gamaliel in Jerusalem das Gesetz studiert. Daß er mit dem Gesetz vertraut war, bezeugt auch der Inhalt seiner Briefe. Der Christ gewordene Paulus hebt den scharfen Gegensatz des Evangeliums zur weltlichen Weisheit hervor (1 Kor 1, 18-25). Indem er die menschliche Weisheit ablehnt, kündigt er Gottes Weisheit, «die verborgene, welche Gott vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit verordnet hat» (1 Kor 2, 7). Er schätzt «die Rede der Weisheit und der Erkenntnis» als «eine Wirkung des einen und selben (Heiligen) Geistes» (1 Kor 12, 8-11), obwohl dabei zu merken ist, daß diese Ausdrücke einen gewissen technischen Sinn im Christentum haben. Nicht nur wegen solcher Formulierungen, sondern auch auf Grund der ganzen Art, wie er seine Briefe schreibt, sehen wir in ihm einen Mann von Bildung; z. B. kann sein hohes Lied der Liebe (1 Kor 13) sogar als Meisterwerk antiker Literatur bezeichnet werden. So sehe ich zwei Linien in der Stellung des Paulus zur Bildung: Er lehnt diejenige Bildung ab, die dem Evangelium schadet und benutzt die Bildung, die als Werkzeug des Christenlebens betrachtet wird.

Unter den drei Synoptikern gilt Lukas mit Recht als der am meisten literarische. Gemäß dem damaligen schriftstellerischen Brauch der Widmung eröffnet er sowohl sein Evangelium als seine Apostelgeschichte mit einem Prolog. Mit der Widmung an Theophilus ist nicht gemeint, daß das Buch für dessen kleinen Kreis bestimmt sei, sondern der Verfasser wollte, daß sein Buch durch den Gewidmeten der Öffentlichkeit empfohlen würde<sup>1</sup>. Lukas schreibt ein glattes und gepflegtes Griechisch und hat seine Quellen sprachlich und stilistisch revidiert<sup>2</sup>. Die Ag erweist ihn noch deutlicher als einen Schriftsteller; er ist dabei nicht mehr an die fragmentarische synoptische Überlieferung gebunden, sondern er ist in der Lage, seine Stoffe mit schriftstellerischer Freiheit zu verwenden und auszuweiten, um das Wachstum der Gemeinde zu schildern<sup>3</sup>. Aus mehreren Beispielen, u. a. aus dem Gebrauch von *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν* Ag 26, 14 schließen einige Forscher, daß Lk Euripides Bakchen gekannt habe<sup>4</sup>. Dieses Wort kann jedoch auch

---

<sup>1</sup> Siehe H. J. Cadbury in Jackson-Lake: *The Beginnings of Christianity* II, 1922, S. 490.

<sup>2</sup> Klostermann: *Lukas-Kommentar* in Lietzmanns HB bietet viele Beispiele, S. 243 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Dibelius: *Gesch. d. urchristl. Literatur* II, S. 98 ff.

<sup>4</sup> Ausführliche Darstellung ist zu finden bei O. Weinreich: *Gebet und Wunder* (in Wilh. Schmid: *Genethliakon*), 1929, S. 334 ff. Vgl. Lothar Schmid, in ThWB III 665 ff.

ein viel gebrauchtes griechisches Sprichwort sein, das Lukas übernommen hat <sup>1</sup>, aber auf jeden Fall spricht dieses Beispiel dafür, daß Lukas und auch sein Leserkreis der Welt der Bildung nahestanden. In seiner selbständigen und freien Verarbeitung der Stoffe und übergeschichtlichen Deutung der Ereignisse im Leben Jesu erweist sich auch der Verfasser des Johannes-Evangeliums als Schriftsteller. Im Gegensatz zu den Synoptikern setzt er die Geschichte der Tempelreinigung an den Anfang des Evangeliums, weil er Jerusalem als den Hauptschauplatz der Ereignisse Jesu zeigen will. Die Juden sind in diesem Evangelium fast immer verstockte Leute, die die Lehre Jesu mißverstehen. Solche gewandte Technik, die man im ganzen Umfang dieses Evangeliums findet, ist der schriftstellerischen Kunst des Verfassers zuzuschreiben.

Ferner besitzen wir eine Schrift im NT, die ihres Wortschatzes und Stiles wegen als ein hohes Literaturwerk angesehen werden kann, den Hebräerbrief. Sowohl sein Inhalt, den man unter dem einheitlichen Thema « Jesus Christus ist der wahre Hohepriester » zusammenfassen kann, als auch seine gelehrte Benutzung des ATs sprechen für die überdurchschnittliche Bildung des Verfassers. Wer der Verfasser ist, wissen wir nicht. Wie beim Johannes-Evangelium ist aber die Verfasserfrage für den Wert des Briefes nicht entscheidend ; wichtig ist, daß eine literarisch geschulte Hand hinter diesem Werk zu merken ist.

Wenn man einen Blick auf die außerkanonischen Schriften wirft, so spürt man die Annäherung an die Literatur noch in einem viel stärkeren Grade. Bereits vom Ende des I. Jahrhunderts stammt das Schreiben der römischen Gemeinde an Korinth, der sog. 1. Clemensbrief, dessen Autor eine hohe Bildung zeigt <sup>2</sup>. Um die öffentliche Vorlesung in der Gemeinde erfolgreich zu machen, bemüht sich der Verfasser, diesen Brief mit seinen Kenntnissen rhetorisch zu schmücken : Einerseits schildert er die kosmischen Erscheinungen nach dem Muster der stoischen Lehre der Weltharmonie, aber andererseits zitiert er häufig das AT, namentlich in der Mahnungspredigt (c. 4-39). Seine Vielseitigkeit geht soweit, daß er gemarterte Christinnen mit den in der Unterwelt gestraften Töchtern des Danaos und der von einem Stier zu Tode geschleiften Dirke, der Gemahlin des thebanischen Königs Lykos, vergleicht (6, 2). Zur Begründung der Auferstehung nennt er zusammen mit dem natürlichen Weltlauf und den Samenkörnern (24, 2-5) den

<sup>1</sup> W. G. Kümmel : Röm 7 und die Bekehrung des Paulus, 1929, S. 155 ff.

<sup>2</sup> Einige der hier genannten Beispiele verdanke ich Dibelius : Urchristentum und Kultur, 1928.

Mythus vom Vogel Phönix (25, 2). Indem der Verfasser sich an das Nichtchristliche annähert, entfernt er sich von der urchristlichen Welt ; obwohl er zweimal Jesusworte zitiert (13, 2 u. 46, 8) und manchmal paulinische Züge hat <sup>1</sup>, merkt man doch, daß dieser Autor der Frische der Verkündigung Jesu und der Tiefe der paulinischen Lehre ermangelt und seine außerchristlichen Kenntnisse hauptsächlich zum Schmuck verwendet. Da das Gemeindegebet mit den anderen Teilen dieses Briefes in enger Verbindung steht, kann man annehmen, daß der Brief nicht die Sonderauffassung des Verfassers, sondern die Denkweise der damaligen römischen Christen widerspiegelt <sup>2</sup>. Er wurde dann nicht nur zur Vorlesung in Korinth, sondern dauernd als kirchliche Leseschrift benutzt <sup>3</sup>. Auch auf Grund der Tatsache, daß Polykarp ihn abschreibt und manche gute Zeugen <sup>4</sup> ihn hinter den neutestamentlichen Schriften bringen, kann man mit seiner größeren Verbreitung rechnen. Und es ist möglich, daß schon am Ende des ersten Jahrhunderts derjenigen Christen nicht wenige waren, die auch als Christen das Lesen profaner Literaturwerke nicht aufgaben. Einige Jahrzehnte später wird dergleichen Neigung auch an « Hirt des Hermas » wahrnehmbar, der z. B. von einer Offenbarungsträgerin sagt, daß sie wie eine « Sibylle » aussieht <sup>5</sup>. So dringt das christliche Schrifttum im II. Jahrhundert in die literarisch gebildeten Kreise ein und fängt an, in Wort, Stil und Inhalt sich dem Niveau der Weltliteratur zu nähern. So ist das Feld für die Apologeten reif geworden, die mit ihrer Bildung zum Sieg des Christentums beigetragen haben.

Gleich nach der Entstehung in Galiläa verbreitete sich die Christengemeinde im Land Palästina, das politisch einen Teil des Römischen Imperiums bildete und von diesem sicher viele Einflüsse erfuhr. Außer Aramäisch verstanden viele Bewohner Palästinas auch Griechisch, wie einige Inschriften zeigen <sup>6</sup>. Ferner war Jerusalem die Pilgerstadt der Juden, die sie als ihr geistiges Zentrum aus der Diaspora an sich zog.

Die weitere Entwicklung des Urchristentums geschah, wie die Ag

---

<sup>1</sup> Vgl. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche I, S. 207.

<sup>2</sup> Ebenda S. 209.

<sup>3</sup> Wendland: Hellenistisch-römische Kultur, S. 378.

<sup>4</sup> A und syrische, lateinische und koptische Übersetzungen.

<sup>5</sup> Siehe Dibelius' Exkurs zu Hermas Visio II, 4, 1 in Lietzmann's Handbuch zum NT.

<sup>6</sup> Siehe G. Kittel: Die Probleme des palästinischen Judentums und das Urchristentum, 1926, S. 36 f.

und die Paulusbriefe zeigen, von einer Stadt zur anderen, also in kultivierten Orten. Das wurde dadurch bestimmt, daß damals fast nur in den Städten öffentliches Leben herrschte, denn vor den Toren der Städte begann das von «Pagani» bewohnte Land, das unter der städtischen Organisation stand und für das öffentliche Leben keine Bedeutung hatte<sup>1</sup>. Seit der Weltherrschaft Alexanders des Großen gab es zwischen diesen Städten wenig nationale und sittliche Unterschiede. Insbesondere herrschte die griechische Gemeinsprache, die Koine, unter den verschiedenen Völkern der hellenistischen Welt. Die urchristlichen Schriften verdanken ihre Verbreitung dieser Weltsprache, in der sie geschrieben wurden.

Auch die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus, die Verbreitung der Bildung über weitere Kreise, kann als charakteristischer Zug der Kultur der hellenistischen Zeit genannt werden. Die literarische Produktion hat in dieser Zeit ihren Umfang wesentlich vergrößert<sup>2</sup>. Man kann wohl sagen, daß die Welt der Bildung sich dem Christentum schon bald, etwa ein halbes Jahrhundert nach seiner Entstehung, erschlossen hat.

Die hier dargestellte Annäherung des Christentums an die Kulturwelt bedeutet aber nicht, daß es zum Alleinbesitz der Kulturmenschen geworden ist, sondern es soll heißen, daß der zunächst den Kreis der kleinen Leute erfassende Christusglaube auch in die Bildungskreise eingedrungen ist. In jedem Stand hat er seine Anhänger gefunden: unter den Reichen, den Beamten, am Königshof, im Militär usw.<sup>3</sup> Dabei entstand für ihn die Gefahr, die frische Kraft seiner ursprünglichen Gestalt zu verlieren; die Warnung des Jakobusbriefes vor den Reichen und der Kampf der Pastoralbriefe gegen die Irrlehre sind Beispiele dafür, daß schon die Gemeinden vom Ende des I. und Anfang des II. Jahrhunderts von unlauteren Mitgliedern gefährdet waren. Aber andererseits ist es eine geschichtliche Tatsache, daß die Bildung die Ausbreitung des Christentums wesentlich befördert hat, wie sich aus der eben gegebenen Übersicht schließen läßt.

---

<sup>1</sup> Siehe Lohmeyer: Soziale Fragen, S. 26 f.

<sup>2</sup> Dies ergibt sich aus den Belegen bei P. Wendland: Hellenistisch-römische Kultur, S. 21 ff.

<sup>3</sup> Siehe Belege bei Harnack: Mission und Ausbreitung II, S. 559 ff.

## VII. Die private Lektüre der ersten Christen und der Papyrus

Wenn ich nun wieder zu dem in dieser Arbeit behandelten Papyrusfragment zurückkehre, das auf die Mitte des II. Jahrhunderts datiert wird und dessen Inhalt eine leicht verständliche Darstellung aus dem Leben Jesu ist, und wenn ich es in die bisher geschilderte bildungsgeschichtliche Situation hineinstelle, so komme ich zu der Vermutung, daß dieser Papyrus zu einer der Schriften gehört, die die ersten Christen zur häuslichen Lektüre besaßen und auch zum Zweck der persönlichen Werbung oder der christlichen Erziehung gebrauchten. Ägypten, wo diese Schrift erschien oder wohin sie eingeführt wurde, war, wie Syrien und Kleinasien, eines der Länder, in welchen sich das Urchristentum intensiv verbreitete und wo zugleich die Kultur in hoher Blüte stand. A. Harnack hat in seinem Buch (Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche [1912]) klar zu machen versucht, daß sowohl das AT als das NT nicht Alleinbesitz des Klerus waren, sondern in den Händen der gläubigen Laien privatim gebraucht wurden. In Harnacks Buch werden aber die betreffenden Vorgänge erst für die Zeit des Irenäus, also nach der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts aufgezeigt, und im Vergleich dazu ist die Zahl der Quellen für den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der allerersten Periode des Christentums viel geringer. Nach meiner Meinung liegt es nicht daran, daß der private Gebrauch erst in späterer Zeit sich vermehrt hat, sondern es kommt einfach daher, daß sich das christliche Schrifttum erst gegen Ende des II. Jahrhunderts in Menge und Inhalt bereichert hat und erst von da ab die Quellen für den privaten Gebrauch der Bibel ebenso wie die Materialien für andere kirchenhistorische Ereignisse in größerer Zahl auf uns gekommen sind.

Harnack hebt als ersten Beweis für die Möglichkeit des privaten Gebrauches der Schriften hervor, daß das AT unter den Juden verbreitet war und daß dieser Gebrauch bei den Judenchristen sich einfach fortsetzte und sich sogar verstärkte, zumal das AT den Weissagungsbeweis für die Messianität Jesu lieferte und die religiöse Selbständigkeit des einzelnen Christen noch größer als die des Juden war (Ag 2, 17 ff.)<sup>1</sup>. Das konnte ihn infolgedessen zu ausgedehnter Lektüre veranlassen, falls

---

<sup>1</sup> Harnack : Privat. Gebr., S. 22.

er nach seiner Bildung dazu im Stande war<sup>1</sup>. Dies ging in der Diaspora auch auf die Heidenchristen über, da sie ihren Kultus nach dem Muster der Judenchristen gestaltet haben<sup>2</sup>. Harnack weist darauf hin, daß das AT wahrscheinlich erst von Christen und nicht von Juden ins Lateinische übersetzt worden ist und die Übersetzungen schon vor der Zeit des Irenäus begonnen haben. Daraus schließt Harnack, daß es die Christen eifriger zur Bibelübersetzung drängte als die Juden und daß der Wunsch der Christen nach privatem Gebrauch der Schriften lebhaft war, denn für den Gottesdienst waren bei den Juden ja Dolmetscher vorhanden, die bei der privaten Lektüre undenkbar sind<sup>3</sup>. Obwohl er nicht an 1 Tim 4, 13 und 2 Tim 3, 15 vorbeigeht, wonach Bibelkenntnis der Gemeinde und des Timotheus wenigstens denkbar ist, und erwähnt, daß die Kenntnis des Lukas nicht nur aus der Vorlesung beim Gottesdienst, sondern aus eigenem Studium gewonnen sein kann, weist Harnack auf das sonstige Schweigen der neutestamentlichen Briefe über die Frage des privaten Gebrauches der Schriften hin und schreibt die daraus zu erschließende Geringfügigkeit der privaten Bibellektüre in der ältesten Zeit dem Mangel an Exemplaren zu<sup>4</sup>. Er macht kurz darauf aufmerksam, daß die äußere Gestalt der Bücher der damaligen Zeit auch den Besitz der Heiligen Schriften erlaubte<sup>5</sup>. Auch aus den apostolischen Vätern und Apologeten bringt Harnack mehrere Zeugnisse bei, die für den privaten Gebrauch der Schriften sprechen<sup>6</sup>. So geht Harnack bis zum IV. Jahrhundert und zeigt, daß der Gebrauch der Heiligen Schriften von den kirchlichen Ämtern unabhängig war.

In Harnacks Arbeit ist die Darstellung für den Zeitraum vom Anfang des Christentums bis Irenäus weithin auf die Analogie des Gebrauches des ATs angewiesen. Insofern es sich um das Buchwesen handelt, d. h. um einen Beweis für die Verbreitung der Lesestoffe, ist dieses Argument durchaus annehmbar, aber man kann das NT in dieser Periode nicht ohne weiteres als Heilige Schrift in Parallele zu dem AT stellen, denn erst nach der Zeit Justins hat es die gleiche Autorität

---

<sup>1</sup> Harnack vergleicht diese Erscheinung mit dem Unterschied der Protestanten von den Katholiken in Bezug auf die private Lektüre der Bibel, a. a. O. S. 99 ff.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 23.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 32 f.

<sup>4</sup> A. a. O. S. 23.

<sup>5</sup> A. a. O. S. 25. Über das Buchwesen habe ich bereits oben S. 77 ff. ausführlich berichtet.

<sup>6</sup> A. a. O. S. 25-32.

wie dieses erhalten. Harnacks Meinung scheint mir von der jetzigen Form der Bibel zu abhängig zu sein. Übrigens versucht er, den Mangel der Stoffe für die allererste Zeit durch den Rückblick von der späteren stoffreichen Zeit aus aufzufüllen<sup>1</sup>. Wenn man aber daran denkt, daß die Worte und Taten Jesu schon in der Anfangszeit des Christentums einzeln und in kleinen Gruppen verbreitet waren (S. 67 f.), daß der Bildungsstand der damaligen Christen allmählich vermochte, sie schriftlich zu fixieren und sie später auf die Höhe der Literatur zu bringen (S. 80 ff.), und daß der Zustand des Buchwesens jener Zeit es ermöglichte, die Schriften weiteren Kreisen zugänglich zu machen (S. 77 ff.), so ist wohl annehmbar, daß in den Händen der ersten Christen zum Zweck der Lektüre Erzählungen über Jesus vorhanden waren, ohne daß sie immer als ein « heiliges » Buch gedacht wurden. Ein lebendiges Beispiel dafür kann unser Papyrus sein.

Die Frage, ob man diesen Papyrus in das Genus der kanonischen Evangelien stellen kann, würde ich verneinen. Der Papyrus ist zunächst wesentlich novellistischer als die Evangelien. Seine Unkenntnis der Lage in Palästina ist auch ein Zeichen der Hände der späteren Zeit und der inhaltlichen Verweltlichung. Daß die Quellen des Papyrus, wie ich in meiner Untersuchung des Textes zeige, im einzelnen gegenüber den kanonischen Evangelien selbständig sind und teilweise genau so alt wie diese sein können, ist eine Sache für sich : Der Papyrus als Ganzes stammt aus einer ganz anderen Welt als die kanonischen Evangelien. Dieses Fragment ist allerdings zu kurz, als daß man mit voller Sicherheit den Eindruck eines vollständigen Buches gewinnen könnte ; aber seine durchgängig zu erkennende Art der Darstellung ermöglicht den Schluß, daß es einen Bruchteil eines Buches bildet, in welchem Worte und Taten Jesu novellistisch berichtet waren. Wenn man diesen Papyrus als kritischer Historiker betrachtet, so bietet er an sich keine neuen Materialien für die Geschichte des Urchristentums, und man lernt keine neuen Ereignisse des Lebens Jesu kennen. Aber sein Vorhandensein selbst kann ein Seitenlicht auf die Entwicklung der urchristlichen Literatur werfen ; er gehört in die Zeit vor der Entstehung des Kanons ; also kennt der Verfasser nur die Autorität der Worte und Taten Jesu selbst und nicht die der kanonisch gewordenen Evangelien. Da in der Antike kein Urheberrecht vorhanden war und jeder mit gutem Gewissen alles übernehmen, zitieren und umformen durfte, hat der Verfasser ganz frei

---

<sup>1</sup> Harnack, a. a. O. S. 25 u. 37.

das dargestellt, was ihm bekannt war und was er für nötig hielt, wie es z. B. Joh auch tat (Joh 20, 30 f.).

Nun erhebt sich die Frage, warum uns nicht auch sonst Erzählungen mit ähnlichem Inhalt erhalten sind. Zur Beantwortung würde ich zunächst die Kanonisierung der Evangelien hervorheben, die eine weitere Fortsetzung der Leben-Jesu-Schriftstellerei unmöglich und unnötig machte, denn die Christen sahen nun einzig in den kanonischen Evangelien die Autorität; diese Evangelien allein waren für ihr Leben und ihre Mission zu gebrauchen. Unser Papyrus steht also abseits der Entwicklung zum Kanon hin; vielleicht wurde er nicht in den Kanon aufgenommen, weil sein Inhalt nicht direkt die ursprüngliche Geschichte Jesu spiegelte, oder wahrscheinlicher: er kam bei der Kanonbildung gar nicht in Betracht, weil er bei den großen Gemeinden unbekannt und in privaten Kreisen verborgen war. Ferner kann die Christenverfolgung auch als Grund dafür angegeben werden, daß ähnliche Schriften bis heute nur in geringer Zahl erhalten sind. Es ist also gut möglich, daß noch andere Leben-Jesu-Schriften existierten, die als private Lesestoffe der ersten Christen gebraucht wurden. Ich rechne damit, daß uns weitere Funde mehr Beispiele dafür bescheren werden. Ob die arabische Schrift, die vor kurzem angezeigt wurde, auch in diese Kategorie gehört, bleibt solange eine Frage, als nicht der ganze Text veröffentlicht ist<sup>1</sup>.

Zum Schluß möchte ich hinzufügen, daß die Abfassung von Evangelienbüchern an sich noch nicht ein Zeichen der Abschwächung des eschatologischen Glaubens ist, sondern daß sie eher den Eifer zur Verkündigung der frohen Botschaft und das Verlangen nach dem Wissen, worin das Heil besteht, bezeugt. «Werdet Gottes Lehrlinge (θεοδιδάκτοι) und folget dem nach, was der Herr von euch haben will, und schaffet, daß er am Tage des Gerichtes gefunden werde» — so schreibt der Verfasser des Barnabasbriefes, der auch auf die Mitte des II. Jahrhunderts datiert wird (Barn 21, 6; vgl. Joh 6, 45). Das ist ein Beispiel der Haltung der Christen, die den Jüngsten Tag erwartend sich für ihr tägliches Leben durch das Lesen der Heilsgeschichte stärkten und die Ruhe ihrer Seele darin fanden.

---

<sup>1</sup> Dibelius, in «Christliche Welt», 1940; X. Oscar Löfgren, in «Orientalistische Literaturzeitung», 1943, S. 153 ff.

# LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

## I. BENUTZTE LITERATUR

- Abbott, E. A. : Johannine Vocabulary (Diatessarica Part 5), 1905.
- Bauer, W. : Das Johannes-Evangelium (in Lietzmanns HB), 3. Aufl. 1933.
- — Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934.
- — Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NTs und der übrigen urchristlichen Literatur, 3. Aufl. 1937.
- Bernard, J. H. : A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John, 2 vols, 1928.
- Bell, H. J. : Recent Discoveries of Biblical Papyri, Oxford 1937.
- Bevan : Note on Mark I, 41 and John XI, 33, 38. Journ. of Theol. Studies XXXIII, 1932, S. 186 ff.
- Birt, Th. : Abriß des antiken Buchwesens (Handb. d. klass. Altertumswissenschaft I, 3), 1913.
- Blass, F. - Debrunner, A. : Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 7. Aufl. 1943.
- Blau, L. : Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos in ZNW 1908, S. 204 ff.
- Boisacq, E. : Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1906-16.
- Bousset, W. : Evangeliensitate Justins des Märtyrers, 1891.
- — Kyrios Christos, 4. Aufl. 1935.
- — Gressmann, H. : Die Religion des Judentums (in Lietzmanns HB), 3. Aufl. 1926.
- Böhlig, H. : Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, 1913.
- Bonner, C. : Traces of Thaumaturgie Technique in the Miracle, Harvard Theol. Studies, 1927, S. 171 ff.
- Brugmann, K. - Thumb, A. : Griechische Grammatik (Handb. d. klass. Altertumswiss. II, 1), 4. Aufl. 1913.
- Bultmann, R. : Das Johannes-Evangelium, 1941.
- — Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931.
- Cullmann, O. : Urchristentum und Gottesdienst, 1944.
- Dalman G. : Worte Jesu, 2. Aufl. 1930.
- Deissmann, A. : Neue Bibelstudien, 1897.
- — « Ephesia grammata » in Abhandlung zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft für Graf Baudissin, 1918.
- — Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923.
- Dibelius, M. : Der Hirt des Hermas (in Lietzmanns HB), 1923.
- — Geschichte der urchristlichen Literatur, 2 Bde, 1926.

- Dibelius M. : Urchristentum und Kultur, 1928.  
 — — Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933.  
 — — Das soziale Motiv im Neuen Testament, 1933.  
 — — Die Botschaft von Jesus Christus, 1935.  
 — — Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, 1942.  
 — — Ἐπίγνωσις ἀληθείας in « Neutestamentliche Studien » für G. Heinrici 1914, S. 176 ff.
- Dobschütz, E. : Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften in ZNW 1924, 1926, 1928 und 1933.
- Fascher, E. : Προφήτης, 1927.
- Feine, P. - Behm, J. : Einleitung in das Neue Testament, 8. Aufl. 1936.
- Grenfell, B. P. - Hunt, S. : New Sayings of Jesus and Fragments of a Lost Gospel, 1904.
- Grundmann, W. : Jesus der Galiläer und das Judentum, 1941.
- Hahn, L. : Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten, 1906.
- Harnack, A. : Ein neues Evangelienbruchstück, in Preußische Jahrbücher, Bd. 131, 1908, S. 201 ff.  
 = Aus Wissenschaft und Leben 1911, II, S. 237 ff.  
 — — « Ich bin gekommen », in Zeitschrift für Theologie und Kirche XXII 1912, S. 1 ff.  
 — — Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche (in Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament), 1912.  
 — — « Die älteste Kirchenbibliotheksinschrift », in Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 1918.  
 — — Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten, 2 Bde., 4. Aufl. 1924.
- Hauck, F. : Das Evangelium des Lukas (Theol. Handkommentar zum Neuen Testament), 1934.
- Hennecke, E. : Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl. 1924.
- Hobart, W. K. : The Medical Language of St. Luke, 1882.
- Holtzmann, H. J. : Handkommentar zum Neuen Testament I, 1 : Synoptiker, 3. Aufl. 1901.
- Jackson, F. J. F. - Lake, K. : The Beginnings of Christianity, 5 Bde., 1920-1933.
- Jeremias, J. : Die Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung « Junge Kirche » 1938, S. 572-582.
- Jülicher, A. - Fascher, E. : Einleitung in das Neue Testament, 7. Aufl. 1931.
- Kenyon, F. : Books and Readers in Ancient Greece and Rome, 1932.  
 — — The Chester Beatty Biblical Papyri, Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible, 1933.
- Kittel, G. : Die Probleme des Palästinischen Judentums und das Urchristentum, 1926.  
 — — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (wird nach den jeweiligen Mitarbeitern zitiert), 1933 ff.
- Klostermann, E. : Apocrypha I-III (in Lietzmanns Kleinen Texten), 1910-1921.  
 — — Matthäus-Evangelium (Lietzmanns HB), 2. Aufl. 1927.  
 — — Markus-Evangelium (Lietzmanns HB), 3. Aufl. 1936.  
 — — Lukas-Evangelium (Lietzmanns HB), 2. Aufl. 1929.

- Knopf, R.: Die zwei Clemensbriefe (Lietzmanns HB), 1920.
- Kühner, R. - Blass, F.: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I, 3. Aufl. 1890 und 1892.
- Kümmel, W. G.: Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 1929.
- — Textkritik und Textgeschichte des Neuen Testaments 1914-1937 (II), in Theologische Rundschau N. F. 10, 1938, S. 292 ff.
- Lake, K.: Ἐμβριμησάμενος and Ὀργισθεῖς, in Harvard Theological Studies 1923, S. 197 f.
- Lautensach, O.: Die Aoriste bei den attischen Tragikern und Komikern, 1911.
- Liddell, H. - Scott, R.: An Greek-English Lexicon, New Edition by Jones, H. St., 1940.
- Lietzmann, H.: Geschichte der alten Kirche, 1932 ff. (Bd. 1, 2. Aufl. 1937).
- — Handbuch zum Neuen Testament<sup>1</sup>.
- — Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen<sup>1</sup>.
- Lohmeyer, E.: Soziale Fragen im Urchristentum, 1921.
- — Das Evangelium des Markus, 1937.
- Loisy, A.: Evangile de Jean, 2<sup>e</sup> éd. 1921.
- Marmorstein, A.: Einige Bemerkungen zum Evangelien-Fragment in Oxyrhynchus Papyrus V 840 in ZNW 1914, S. 336 f.
- Meyer, Rudolf: Der Prophet aus Galiläa, Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien, 1940.
- Moulton, J. H.: Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. Auf Grund der vom Verfasser neu bearbeiteten 3. engl. Aufl. übersetzte deutsche Ausgabe, 1911.
- — Milligan, G.: The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other nonliterary sources, 1929.
- Odeberg, H.: The Fourth Gospel, 1929.
- Plooij, D. und Phillips, C. A.: The Liège Diatessaron, 1929 ff.
- Preisigke, Fr.: Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 3 Bde., 1929-31.
- Preuschen, E.: Antilegomena, die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, 2. Aufl. 1905.
- — Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchus, in ZNW 1908, S. 1 ff.
- Radermacher, L.: Neutestamentliche Grammatik (in Lietzmanns HB), 2. Aufl. 1925.
- Roberts, R. H.: An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library, 1935.
- Schlatter, A.: Der Evangelist Johannes, 1930.
- Schmid, W. - Stählin, O.: Geschichte der griechischen Literatur (in Handb. d. Altertumswiss.), 2. Teil (2 Bde.), 6. Aufl. 1920-1924.
- Schmidt, H.: Synonymik der griechischen Sprache II, 1878.
- Schmidt, K. L.: Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana, in «Harnack-Ehrung», 1921.
- — Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten, 1944.

<sup>1</sup> Diese beiden Sammlungen werden nach den jeweiligen Verfassern bzw. Herausgebern zitiert.

- Schürer, E. : Fragment of an uncanonical Gospel, in Theol. Lit. Zeitung XXXIII, 1908, Sp. 170 ff.
- — Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. I u. II 1907, III 1909.
- Soden, Hans v. : Das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians (Texte und Untersuchungen 33), 1909.
- Soden, Hermann v. : Die Schriften des Neuen Testaments, 1902-1913.
- Stahl, J. M. : Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit, 1907.
- Strack, H. L. - Billerbeck, P. : Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922-1928.
- Sulzbach, A. : Zum Oxyrhynchus-Fragment, in ZNW 1908, S. 175 ff.
- Swete, H. B. : Zwei neue Evangelien-Fragmente (in Lietzmanns Kleinen Texten), 1908.
- Thieme, G. : Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament, 1906.
- Thumb, A. : Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901.
- Traube, L. : Nomina Sacra, 1907.
- Weinreich, O. : Gebet und Wunder (in Schmid, W. : Genethliakon), 1929.
- Wellhausen, J. : Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Aufl. 1911.
- Wendland, P. : Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum (in Lietzmanns HB), 3. Aufl. 1912.
- White, H. F. : The Saying of Jesus, 1920.
- Zahn, Th. : Das Evangelium des Johannes (in Komm. z. NT), 5. u. 6. Aufl. 1921.

## II. ÜBER DEN PAPYRUS EGERTON 2

- Barnikol, E. : Die neuesten Bibelfunde. Theol. Jahrbücher III (Halle) 1935, S. 41 ff.
- Bauer, W. : Fragments of an Unknown Gospel. Gött. Gelehrte Anzeigen 198 1936, S. 24 ff.
- Behm, J. : Fragments of an Unknown Gospel. Orient. Literatur-Zeitung 39 1936, S. 614 ff.
- Bell, H. I. - Skeat, T. C. : Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri, 1935.
- Bell, H. I. : Noch einmal « Ein unbekanntes Evangelium ». Theol. Blätter 1936 (Nr. 3/4), Sp. 72 ff.
- — Search the scriptures, ZNW 37, 1938, S. 10 ff.
- British Museum : The New Gospel Fragments, 1935.
- Burkitt, F. C. : Fragments of an Unknown Gospel. The Journal of Theol. Studies 36, 1935, S. 302 ff.
- Cerfaux, L. : Un nouvel Evangile apocryphe. Ephemerides theol. Lovanienses XII, Löwen 1935, S. 579 ff. <sup>1</sup>
- — Parallèles canoniques et extra-canoniques de « l'Évangile inconnu », Muséon XLIX, Löwen 1936, S. S. 56 ff.

- Dibelius, M.: Fragments of an Unknown Gospel. *Deutsche Lit.-Zeitung* 57, 1936, Sp. 3 ff.
- Dodd, C. H.: A New Gospel. *Bulletin of the John Rylands Library* 20, Manchester, 1936, S. 56 ff.
- Goguel, M.: Les fragments nouvellement découverts d'un Evangile du II<sup>e</sup> siècle. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 15, 1935, S. 46 ff.<sup>2</sup>
- — Les nouveaux fragments évangéliques de Londres. *Revue de l'Histoire des religions* 130, 1936, S. 42 ff.
- Huby, J.: Une importante découverte papyrologique. *Etudes* 224 (Paris) 1935, S. 763 ff.
- Jeremias, J.-Schmidt, Karl Fr. W.: Ein bisher unbekanntes Evangelium. *Theol. Bl.*, 1936 (Nr. 2), Sp. 34 ff.
- Kanda, T.: Miti no Hukuinsyo. *Girisyago Seisyo Kenkyu Tokyo*, 1935.
- Klostermann, E.: Bruchstück eines unbekanntes Evangeliums. *Theol. Studien und Kritiken*, NF I, 1934, S. 318.
- Kümmel, W. G.: Fragments of an Unknown Gospel. *Theol. Lit.-Zeitung* 61, 1936, S. 47 ff.
- Lagrange, M. J.: Deux nouveaux textes relatifs à l'évangile. *Revue biblique* 44, 1935, S. 327 ff.
- — Critique textuelle II, Paris 1935, pp. 633-647. (Wiederholung der Abhandlung in *Revue biblique*.)
- Lietzmann, H.: Zwei Evangelienpapyri. *ZNW* 34, 1935, S. 285 ff.
- Menoud, Ph. H.: Un nouvel Evangile. *Revue de théologie et de philosophie* XXIII, Lausanne, 1935, S. 159 ff.
- Pieper, K.: Ein neues Evangelium? *Theologie und Glaube* 27, Paderborn, 1935, S. 343 ff.
- Smothers, Ed. R.: Un nouvel évangile du deuxième siècle. *Recherches de science religieuse* XXV, Paris, 1935, S. 358 ff.
- Tsukamoto, T.: Miti no Hukuinsyo, *Seisyo-tisiki*, Tokyo, 1935.
- Vaganay, L.: Chronique biblique, in « *Revue des sciences religieuses* » XVII, 1937, S. 54 ff.
- Vogels, H.: Fragments of an Unknown Gospel. *Theol. Revue* 34, Münster i. W. 1935, S. 312 ff.
- Windisch, H.: Bruchstücke eines unbekanntes Evangeliums. *Christliche Welt* 49, 1935, S. 154 ff.

### III. ABKÜRZUNGEN

- a. a. O. = am angegebenen Ort.
- AT = Altes Testament.
- BGU = Berliner Griechische Urkunden I-VIII, 1895-1934.
- HB = Handbuch zum NT, herausgegeben von Lietzmann.
- Komm. = Kommentar

<sup>1</sup> und <sup>2</sup> Diese beiden Arbeiten werden in meiner Untersuchung nicht zitiert, da sie von den zweiten derselben Verfasser überholt sind.

NF	=	Neue Folge.
NT	=	Neues Testament.
par.	=	Parallele(n).
P Oxy	=	Grenfell B. P. - Hunt A. S.: The Oxyrhynchus Papyri I-XVII, 1898-1927.
RE	=	Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Herausgegeben von Hauck.
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., herausgegeben von Gunkel und Zscharnack.
ThBl	=	Theologische Blätter, herausgegeben von K. L. Schmidt und H. Strathmann.
ThR	=	Theologische Rundschau, herausgegeben von Bultmann und v. Soden.
ThWB	=	Theologisches Wörterbuch zum NT, herausgegeben von G. Kittel.
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, herausgegeben von Lietzmann u. Eltester.
z. St.	=	zur Stelle.

Die biblischen Bücher sowie die Schriften der antiken und urchristlichen Literatur werden in der üblichen Weise abgekürzt.

## GRIECHISCHES WORTREGISTER

	Seite		Seite		Seite
ἀδήλως	52, 68	εἶπεν	17, 69	νομικός	15 f., 69
αἰγιαλός	56	ἐκνεύειν	31	νομοδιδάσκαλος	16
αἰώνιος	22, 71	ἔλκειν	28	ξένος	53
ἀλήθεια	22	ἐλπίζειν	24	ὄμοῦ	28
ἀναγεννᾶν	42	ἐμβριμᾶσθαι	46 f.	ὄργη	46
ἀνήκειν	44, 68	ἐξάγειν (καρπόν)	57, 68	ἐργίζεσθαι	46
ἄνομος	16	ἐξεταστικῶς	37, 68	ὄχλος	16
ἄνωθεν	42	ἐξόν	43	πανδοχεῖον	33, 69
ἄπιστία	27	ἐπερώτημα	53, 68	πανουργία	46
ἀποδιδόναι	45	ἐραυνᾶν	21, 72	παραγίνεσθαι	37, 69
ἀποκρίνεσθαι	26, 72	ἐστάθη, ἔστην	54 f.	παραδιδόναι	29
ἀπομνημονεύματα	43	εὐγενής	78	παράδοσις	30 f., 67, 73, 76
ἀπονεύειν	31, 68	ζωή	22, 71	παραπράσσειν	16, 68
ἀπορεῖν	53	ζηλωτής	82	πειράζειν	37
ἄπτεσθαι	55	ἦλθον	59 f.	περιπατεῖν	54
ἄρχη	44, 69	θέλημα	75	πιάζειν	29, 72
ἀρχιερεύς	17	ἱερεύς	17	πόθεν	26
ἀρχισυνάγωγος	17	Ἰησοῦ (voc.)	32 f.	πολεμεῖν	53
ἄρχων	16 f., 69	καὶ αὐτός	33, 69	πονηρία	46
ἄστατος	52, 68	καὶ ἰδοῦ	32	πορεύεσθαι	37, 69
ἄφιστάναι	35, 69	καιρός	30	πόρνη	64
αὐλητρίς	64	καῖσαρ	43	προφήτης	39
βάρος	51	καθαρίζειν	35	ῥαββί	38, 72
βασιλεία τ. θεοῦ	40	κατακλείειν	52, 69	σπλαγχνίζεσθαι	46
βασιλεύς	43ff.	κατασπείρειν	56, 68	στενάζειν	46
βαστάζειν	28	κατηγορεῖν	23 f., 27, 75	στρατηγός	16
βίβλιον	77 f.	κῆνος	43	στραφεῖν	17, 69, 75
γεμίζειν	56	κομίζειν	56	συνεσθίειν	33, 69
γερουσία	16	κρίσις	18	συνοδεύειν	33, 68
γραμματεὺς	16	κύριος	49	ὑπόκρισις	46
δεῖ	30	λεπρ(ι)ᾶν	33, 68	ὑποτάσσειν	52, 69
δῆ	35	λιθάζειν	72	Φαρισαῖος	17
διάνοια	45 f.	λόγος	75	φόρος	44
διδάσκαλος	32, 38, 47, 49, 68, 72	μαρτυρεῖν	38 f., 75	φῶς	22
δόξα	18, 22	μαρτυρία	18, 22	χεῖλος	55
εἰδώς	57	μεμβράνα	77	ῶρα	29-31, 76

# STELLENREGISTER

## I. Neues Testament

	Seite		Seite		Seite
Matthäus		17	44	6 ff.	81
3, 6	55	18	45	28	26
5, 17	24	26, 6-13	70	34	46
37	74	18	30	10, 1 ff.	15
7, 13 f.	48	44	17	2	37
15 ff.	48	45	30 f.	15	41 f.
21	47	50	28	17 ff.	81
21 ff.	48	27, 26	29	17-31	47
28	54	41	17	18	47
8, 2-4	32			45	24
3	55	Markus		47	33
3 f.	35 f.	1, 5	55	11, 12-14	52, 62
9, 30	47	17	80	20-25	62
10, 34 f.	24	22	76	20 ff.	52
11, 19	24	24	33	27	54
25	81	40-45	32	12, 10 f.	81
27	74	41	46, 55	13 ff.	43
12, 25	57	41 f.	35 f.	14	38, 44 f., 66
32	17	43	46 f.	15	45, 57
49	55	45	37	26	81
15, 1 ff.	63	2, 1	38	38	73
7 ff.	49	9 ff.	71	14, 3	34
16, 16	39	15 ff.	81	3-9	70
28	24	17	24	5	46
18, 3	41 f.	3, 4	54	27 ff.	25
11	24	5	46	39	17
19, 12	24	22	17	41	30
17	47	4, 2	73	46	28
25	54	5, 7	32 f.	15, 15	29
20, 12	51	22	17	31	17
21, 11	39	6, 15	39	16, 14 W	27
18 f.	52	7, 1	38		
18-22	62	1 ff.	15	Lukas	
20 ff.	52	5	54	1, 1	73
22, 15 ff.	43	6 f.	49	2, 40	81

	Seite		Seite		Seite
52	81	22, 4	16	56	66
3, 20	52	50	55	6, 1-21	69
4, 30	31, 72	52	16	5	26
34	33	23, 13	17	14	39
39	46	25	29	45	90
5, 12-16	32	28	17	61	57
13	35 f., 55	35	17	66	54
14 f.	37	42	33	7, 6	30
17	16	24, 19	39	8	30
6, 6	55	20	17	15	82
8	57			17	75
46	47	Johannes		27 f.	26
7, 16	39	1, 1 ff.	75	30 28-31, 65 f.,	73
44	17	19	17	32	29, 72
8, 28	33	20	42	36	17
41	17	21	39	40	39
9, 8	39	23	43	44	28 f., 65
54	24	24	17	49	81
10, 21	81	32	75	52	21
23	17	2, 4	30, 73	8, 6	24, 37
25	16	7	56	12	54
34	33	13 ff.	70	14	26
11, 17	57	3, 1 ff.	40, 70	19	18
12, 10	17	2	38, 66, 72 f.	20	29 f., 73
11	44	3	42, 70	25	26
49	24	7	42	50	24
13, 24-27	48	8	26	52-59	39
25	26	14	30	59	28, 31, 72
27	26	18	27	9	26, 71
33	39	31	42	13	26
15, 2	33 f.	36	22	17	39
17, 6	52	4, 19	39	18	26
11 ff.	35 f.	5, 1-18	17	20	66
11-19	32	8	71	29	25 f., 65 f., 72
13	32 f.	13	31	33	26
18, 18-30	47	16	71	10, 25	66
19	47	16 ff.	23	30	18
38	33	17 ff.	71	30-31	57
19, 10	24	18	17	31	28, 65 f.
20, 11	44	19-47	18	33	17
19	28	24	22	36	17
20 ff.	43	24 ff.	27	39	31, 65 f., 72
22	44	36	66	11, 8	28
23	45	39 17-24, 65 f.,	71 f.	33	46
26	54	45 17, 24 f., 65 f.,	72	38	46
21, 12	28	45-47	72	53	57

	Seite		Seite		Seite
12, 1-8	70	17, 11	78	Epheser	
20 ff.	70	18, 24	82	2, 3	46
23	30, 73	19, 19	77		
27	73	20, 35	74	1. Timotheus	
31	17, 27, 72	21, 20	82	2, 2	44 f.
38	17	23	24	4, 10	24
44	18	27	28	13	88
13, 1	30, 73	30	28	5, 5	24
22	53	22, 3	82	6, 17	24
14, 1-4	41	28	82		
9	18	23, 5	17	2. Timotheus	
25	57	11	38	3, 15	78, 88
30	17	24, 15	33	4, 13	77
16, 11	17	25, 20	53		
17, 1	30, 73	26	49	Philemon	
18, 9	17	26, 10	52	8	44
32	17				
19, 7	17	Römer		Hebräer	
9	26	2, 25	16	11, 12	55
11	42	3, 21	22		
16	29	6, 3 ff.	82	Jakobus	
23	42	13, 6	82	2, 6	28
31 ff.	70	7	45	5, 12	74
35	38	15, 14	33		
20, 30	70, 73, 75			1. Peter	
30 f.	90	1. Korinther		1, 3	42
31	62, 70, 75	1, 18-25	83	11	39
Apostelgeschichte		2, 7	83	23	42
2, 17 ff.	87	3, 4-6	82	2, 13	44
29	43	8, 5	24, 49	17	44
45	82	9, 21	16	3, 5	24
4, 1	16	26	52	21	53
3	28	11, 23	31		
8	17	12, 8-11	83	Apokalypse	
34	82	13	83	1, 11	78
5, 18	28			5, 1 ff.	78
21	16	2. Korinther		8, 3	54
24	16	1, 10	24	10, 8	78
26	16	3, 15	24	12, 18	54
34	16	4, 17	52	22, 7	78
6, 7	82	12, 4	43	9 f.	78
27 ff.	78	8	35		
9, 7	33				
10, 43	22, 39	Galater			
11, 20	24	4, 20	53		

## II. Außerkanonische Schriften

	Seite		Seite		Seite
Ägypterevang.		Epiktet		Ps.-Justin	
24, 59, 63		II, 10	82	Cohortatio ad gentiles	
Barnabas		Eusebius		IX, 82	41
9, 8	13	Hist. eccl. V, 28	79	Naassener evang.	47
21, 6	90	Hebräerevang.	60	Nazaräerevang.	
BGU		Hirt des Hermas		34, 59, 64	
III, 781, 2	55	Vis. II, 4, 1	85	Papyri (s. auch BGU)	
908, 11	33	Sim. VIII, 3, 1	53	P Fay 126, 2	54
IV, 1022, 12	28	Hippolyt	79	P Leid W VII, 27	30
Chrysostomus		Inscription von Magnesia		P Lille 29, 20	39
Hom. XIX, 4	64	53, 65	44	P Lond 46, 172	29
Clemens Alex.		Irenäus	87 f.	P Oxy IV, 654	
41, 60 f., 79		II, 28, 2	41	29, 60, 63	
1. Clemensbrief		III, 11, 8	41	IV, 655	63
6, 2	84	V, 30, 1	79	V, 840	63
13, 2	85	V, 36, 2	41	P Soc IV, 368, 49	52
24, 2-5	84	Josephus		P Teb I, 83, 51-56	56
25, 2	85	Bell. jud. VI, 99	24	II, 379, 6	56
46, 8	85	Contr. Ap. I, 281	34	420, 26	52
2. Clemensbrief		Justin	73 f., 88	III, 882, 38	56
4, 2	48	Apol. I, 5, 13	37	Paulus von Nola	79
5	48	16, 63 f.	48	Petrusevang.	
Ps.-Clemens		17, 64	45	14, 29, 60	
Hom. 8, 7	48	61, 3	42	Polykarp	85
9, 26	40	4 f. 40ff., 70	42	Tatian	36
Didache	14	66, 1	42	Tertullian	79
Diascalia, syrische		Dial. 78, 11	50	Thomasakten	
XXVI, 145, 3	48	88, 7	42 f.	132, p. 239, 10 ff.	42
Ebionitenevang.		138, 2	42		
24, 55, 59					

