

Das Petrus-evangelium vom Alten Testament her gelesen

Gewinnbringende Lektüre eines nicht-kanonischen Textes vom christlichen Kanon her

von

THOMAS HIEKE

Textgrundlage und Fragestellungen

Die Textgrundlage der folgenden Untersuchung zum Petrus-evangelium (EvPetr) ist die neue Edition des Textes von T.J. Kraus und T. Nicklas.¹ Dabei wird nur derjenige Papyrus in Betracht gezogen, der den größten Textbestand überliefert, also P.Cair. 10759 (Akhmîm-Codex). Auf der Seite des Petrus-evangeliums ist daher die Textgrundlage relativ eindeutig, weil nur ein vorhandener, konkret als Handschrift vorliegender Text verwendet wird.

Schwieriger gestaltet sich die Sache auf der Seite des intertextuellen Resonanzraumes, von dem her das EvPetr gelesen werden soll. Das Thema spricht sehr allgemein vom „Alten Testament“, doch diese Aussage muss hinsichtlich der Textgrundlage präzisiert werden. Zunächst liegt es von der gemeinsamen Sprache her nahe, die griechische Bibel (für das „Alte Testament“ die Septuaginta) heranzuziehen. Sie ist – wiederum rein pragmatisch gesehen – am einfachsten in der Ausgabe von Alfred Rahlfs zugänglich.² Es muss jedoch klar sein, dass diese beliebte Taschenausgabe („Codex Rahlfs“) nicht unmittelbar das abbildet, was Leser der Antike – und eventuell auch der oder die Verfasser des EvPetr – an „Bibeltext“ zur Verfügung hatten. Es geht hier aber nicht um die kaum mehr zu beantwortende Frage, welchen Text der „Bibel“ – und ob überhaupt einen – der oder die *Autor(en)* oder die Erstleser des EvPetr vor sich hatten. In den folgenden Überlegungen muss die Textgeschichte weitgehend ausgeklammert bleiben. Dennoch ist es für eine leserorientierte intertextuelle Analyse unabdingbar, den

¹ T.J. Kraus/T. Nicklas, *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*, GCS.NF 11, Neutestamentliche Apokryphen 1, Berlin-New York 2004.

² A. Rahlfs, Hg., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 Bde., Stuttgart 1965.

vorausgesetzten Text zu spezifizieren. Damit auf der Seite des „Alten Testaments“ ein ebenso konkreter Textbestand wie beim EvPetr in Form von P.Cair. 10759 vorliegt, erfolgt eine Beschränkung auf die Septuaginta-Ausgabe von Rahlfs.³

Mit der genannten Textgrundlage können bestimmte Fragen nicht behandelt werden: So wird hier nicht gefragt, welchen „alttestamentlichen“ Text der oder die Autor(en) des EvPetr verwendeten⁴ und was er/sie damit machen wollte/n. Sowohl die Intention der historischen Autoren als auch die Gedanken der Erstleser bleiben im Verborgenen; Rückschlüsse darauf sind vielleicht möglich, sind aber hypothetisch. Ferner wird nicht nach einer Geschichte der mit der Passion Jesu verbundenen alttestamentlichen Motive gefragt, etwa nach der Art, welches Motiv wo zum ersten Mal begegnet usw.⁵

Statt solcher textgenetischer Fragen wird auf einer leserorientierten und textzentrierten Ebene angesetzt: (1) Welche alttestamentlichen Texte werden bei der Lektüre des EvPetr möglicherweise angestoßen? Genauer: Was kann ein Leser, der die Rahlfs-Septuaginta kennt, im EvPetr entdecken? (2) Welchen Verständnissgewinn oder Verständnisszuwachs erreicht man durch das Einspielen dieser alttestamentlichen Texte?

Dabei ist „der Leser“ nicht ein empirischer (männlicher) Leser des 21. Jahrhunderts,⁶ sondern der Versuch, eine im Text (des EvPetr) verankerte Textstrategie zu beschreiben. Der Leser ist ein Modellleser als aus dem Text selbst gewonnene Abstraktion, damit aber auch nur ein Vorschlag möglicher Lektürewesen. Dieser Vorschlag erhebt weder den Anspruch, Intentionen der historischen Textproduzenten noch Gedankenvorgänge bei möglichen Erstlesern zu beschreiben. Ferner wird nicht der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Spätere empirische Leserinnen und Leser, die besser mit der Septuaginta vertraut sind, können eventuell noch mehr Bezüge entdecken und auswerten. Insofern kann die Aufgabe nicht „abschließend“ behandelt werden.

Die konkrete Vorgehensweise wird so aussehen, dass eine reflektierende Lektüre am Text des EvPetr entlang geht und den Befund beschreibt: Welche Elemente könnten intertextuelle Beziehungen zum Resonanzraum „Septuaginta“ („Altes Testament“) aufweisen? Die Lektüre bleibt aber nicht dabei stehen, die Bezüge zu notieren, sondern versucht auch eine Auswertung unter der Fragestellung, wie das Einspielen des „alttestamentlichen Hintergrundes“

³ Eine vertiefende Reflexion der Frage nach dem so genannten „Septuaginta-Kanon“ findet sich in T. Hieke/T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen, BThS 62, Neukirchen-Vluyn 2003, 113-124.

⁴ Die großen Schwierigkeiten dieser Frage reflektiert R.E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave 2*, ABRL, New York et al. 1993, 1340.

⁵ Eine solche Motivgeschichte will M. Dibelius, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums*, in: idem, *Botschaft und Geschichte*. Erster Band, Tübingen 1953 (Erstveröffentlichung 1918), entwickeln.

⁶ Daher erfolgt auch keine „inklusive“ Sprachregelung mit Leser/in o.ä.

die Wahrnehmung des Untersuchungstextes „EvPetr“ verändert. Abschließend werden die Beobachtungen systematisiert.⁷

Beschreibung des Befunds

EvPetr 1: Das Reinigen der Hände

EvPetr 1 zeigt deutlich, dass ein vorausgehender Text verloren ist, denn der „Einstieg“ ist kein solcher, sondern setzt eine bestimmte Szene voraus. Ein Leser mit Kenntnis der kanonischen Evangelien denkt an Mt 27,24: Pilatus wäscht sich öffentlich die Hände und deklariert seine Unschuld (vgl. auch EvPetr 46).⁸ Vom Unterlassen einer Waschung der Hände ist in den kanonischen Evangelien nicht die Rede. Vom AT her geraten folgende Stellen in den Blick: Ex 30,19-21; Dtn 21,6; Ps 26,6; Ps 73,13.

(1) Ex 30,19-21 überliefert die Vorschrift für Aaron und seine Söhne, also für alle Priester, sich vor der Ausübung des priesterlichen Dienstes Hände und Füße zu waschen. Es handelt sich um eine symbolische Waschung zur Heiligung der Priester, die in Kontakt mit den Dingen des Heiligtums kommen.⁹ Die Waschung zur Heiligung ist nötig, damit die Grenze zwischen heilig und profan gewahrt bleibt. Daher liegt der Grund für diese Anordnung darin, „damit sie (die Priester) nicht sterben“. Eine Unterlassung der Waschung hätte also verheerende Folgen, wäre ein Sakrileg, das entsprechende Konsequenzen hat. Trägt man dieses ferne Echo in EvPetr 1 ein, so erhält der Leser ein subtiles Warnsignal: Auch im EvPetr geht es um ein Sakrileg, das die „Juden“ begehen; sie waschen sich die Hände nicht, und die Folgen werden schlimm sein.

(2) Dtn 21,6 regelt ein Ritual für den Umgang mit einem Ermordeten, der auf freiem Feld aufgefunden wird und dessen Mörder nicht gefasst werden kann. Bei diesem Ritual sollen sich die Ältesten der benachbarten Stadt unter anderem die Hände waschen – auch hier liegt ein Symbol dafür vor, dass das Blut des Ermordeten, also die Schuld an dieser Tat, nicht bei der nahen Stadt liegt, die Ältesten und die Einwohner der Stadt frei von Schuld sind (Dtn 21,7-8). Der Umkehrschluss heißt dann aber, dass bei Unterbleiben des Rituals und der Händewaschung das vergossene Blut eine entsprechende Schuld mit sich

⁷ Die Methodik ähnelt damit der Vorgehensweise in Hieke/Nicklas, Worte der Prophetie. Diese Art des Herangehens hat sich insgesamt bewährt. Im genannten Werk findet sich auch eine ausführliche Reflexion und Begründung der Methodik, so dass sich hier weitere Ausführungen dazu erübrigen.

⁸ Vgl. dazu J. Denker, Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des DOKETISMUS, EHS.T XXIII.36, Bern-Frankfurt am Main 1975, 58.

⁹ Vgl. C. Dohmen, Exodus 19-40, HThKAT, Freiburg et al. 2004, 276-277.

bringt. Somit macht von Dtn 21,6 her das Unterlassen der Händewaschung in EvPetr 1 subtil deutlich, dass die Schuld am folgenden Geschehen – also die „Ermordung des Herrn“¹⁰ – an den ungewaschenen Händen der „Juden“, des Herodes und seiner Richter klebt.¹¹

(3) Ps 26,6 und Ps 73,13 stellen das Waschen der Hände in Unschuld als symbolische Geste dar, die eine Distanzierung vom Tun der Frevler und Heuchler bezeichnet. Der Beter macht keine gemeinsame Sache mit denen, die Unrecht tun, vielmehr hält er sein Herz rein. Bringt man diesen Hintergrund in EvPetr 1 ein, erscheinen erneut die Juden, Herodes und seine Richter, in sehr schlechtem Licht.

Da das Petrusevangelium mit EvPetr 1 so unvermittelt einsetzt, steht das Unterlassen der Reinigung der Hände, das nicht aus den kanonischen Evangelien bekannt ist, zunächst als Rätsel da. Die Aktivierung von alttestamentlichen Hintergrundtexten, die das Waschen der Hände als symbolischen Akt darstellen, der letztlich einen Schutz vor tödlichen Konsequenzen bzw. die Deklaration der eigenen Unschuld bedeutet, eröffnet für den Leser eine Hintergrundbotschaft zwischen den Zeilen: „die Juden“, Herodes und seine Richter, werden für das Folgende voll verantwortlich gemacht – das Blut des Gekreuzigten klebt an ihren Händen. Die Einbeziehung der Heiligen Schriften Israels offenbart die antijüdische Tendenz des EvPetr.

EvPetr 5 und 15: Der Umgang mit einem Ermordeten

Der einzige explizite Schriftbezug des EvPetr begegnet zweimal: In EvPetr 5 wie EvPetr 15 wird erwähnt, dass (im Gesetz) geschrieben steht, dass die Sonne nicht über einem Ermordeten untergehen solle. So ist dies *expressis verbis* jedoch in der Tora nicht zu finden.¹² Aller Wahrscheinlichkeit nach ist an Dtn 21,22-23 gedacht.¹³

Dtn 21,22-23 regelt jedoch die Vorgehensweise bei einer Hinrichtung. Das Aufhängen am Holze ist dabei nicht die Exekutionsweise, die selbst nicht mitgeteilt wird, sondern die abschreckende Zurschaustellung der Leiche, die jedoch aus Gründen der Reinheit des Landes nicht über Nacht erfolgen soll, also höchstens einen Tag lang dauern darf. Selbst ein „von Gott Verfluchter“ hat dabei das Recht, noch am gleichen Tag bestattet zu werden.¹⁴ In der

¹⁰ EvPetr 5; 15 sprechen deutlich von einem „Ermordeten“, d.h. diese Wendungen machen deutlich, dass das EvPetr die Kreuzigung Jesu als Mord ansieht (s.u.).

¹¹ Vgl. dazu auch H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Philadelphia-London 1990, 221-222.

¹² Vgl. Brown, *Death*, 1339.

¹³ Denker, *Stellung*, 60-61, spricht von einem besonderen Interesse des EvPetr an Dtn 21,22-23 im Gegensatz zu den kanonischen Evangelien, in denen diese Stelle keine Rolle spielt. Daraus zieht Denker den weit reichenden Schluss, das EvPetr habe von den kanonischen Evangelien keine Notiz genommen und nur das AT und die Gemeindefradition als Quellen.

¹⁴ Vgl. T. Hieke, *Das Alte Testament und die Todesstrafe*, Bib, 85, 2004, 349-374, hier 363.

jüdischen Tradition wird dieses Gebot durch einen *Qal wa-Chomer*-Schluss auf jede gestorbene Person ausgeweitet: Wenn dies für einen Kriminellen gilt, um wie viel mehr dann für andere (vgl. bSanh 46a.b).¹⁵ Heißt es aber in Dtn 21,23 οὐκ ἐπικοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, so wird in EvPetr 5; 15 daraus ἥλιον μὴ δῶναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. Eine *wörtliche* Anspielung liegt also nicht vor, wohl aber eine sinngemäße Umformulierung, die vor allem zu EvPetr 15 (Finsternis als Sonnenuntergang) passt. In EvPetr 3-5 steht die Erwähnung des Bestattungsgebots noch am selben Tag im Kontext der Bestattungsbite durch Josef, der aus den synoptischen Evangelien als „Josef aus Arimathäa“ bekannt ist (Mt 27,57-61; Mk 15,42-47; Lk 23,50-56; Joh 19,38-42). Herodes erscheint hier als „gesetzesfürchtig“, da er die Leiche auch dann begraben hätte, wenn Josef nicht darum gebeten hätte. In EvPetr 15 entsteht wegen der Dunkelheit am Mittag unter den Juden die Furcht, die Sonne sei bereits untergegangen, so dass die Gefahr entstünde, man könnte gegen das (umformulierte) Gebot aus Dtn 21,22-23 verstoßen.¹⁶

Der wichtigste Unterschied zwischen Dtn 21,22-23 und EvPetr 5; 15 besteht wohl darin, dass aus dem, der aufgrund eines Kapitalverbrechens hingerichtet wird (Dtn 21,22: ἐὰν δὲ γένηται ἔν τινι ἁμαρτία κρίμα θανάτου), im EvPetr ein „Ermordeter“ (ἐπὶ πεφονευμένῳ) wird. Durch diese Abweichung vom alttestamentlichen Hintergrund wird der Leser gewahr, dass das EvPetr die Kreuzigung Jesu ziemlich unverblümt nicht als „Hinrichtung“, sondern als Ermordung versteht. Dies gilt in jedem Fall, auch wenn umstritten ist, ob in EvPetr 5 der Schriftbezug noch Herodes-Rede sein soll oder bereits Kommentar.¹⁷ Wenn der Satz noch zur Rede des Herodes gehört, dann gibt Herodes *expressis verbis* zu, dass es sich bei der Kreuzigung um eine Ermordung handelt. Der Terminus „Ermordeter“ (πεφονευμένος) ruft u.a. den Satz aus den Zehn Geboten wach: „Du sollst nicht morden“ (οὐ φονεύσεις; Ex 20,13; Dtn 5,18; Mt 5,21; 19,18; Röm 13,9).

Erneut dient der Bezug des EvPetr auf die Heilige Schrift Israels dazu, das Tun des Herodes als Verstoß gegen die Zehn Gebote und damit als große Sünde darzustellen. Um die Aufmerksamkeit dafür zu wecken, wird bei einem expliziten Verweis auf das im Gesetz Geschriebene ein an der angespielten Stelle nicht verwendetes Wort (φονεύω, „[er]morden“), das selbst wiederum die Zehn Gebote auf den Plan ruft, eingesetzt. Einem Leser, der die entsprechenden Verknüpfungen herstellt, drängt sich der antijüdische Schluss auf: Die Juden haben den Herrn ermordet.

¹⁵ Vgl. W.G. Plaut, Die Tora in jüdischer Auslegung. Band V, Dewarim (Deuteronomium), Gütersloh 2004, 246.

¹⁶ Vgl. M.G. Mara, Il Vangelo di Pietro, Bologna 2003, 68.

¹⁷ Vgl. Kraus/Nicklas, Petrus-evangelium, 33.

EvPetr 6: Das Laufen

Dass die Folterknechte den übernommenen Herrn „im Laufen“ (τρέχοντες) stoßen, ist zwar plausibel vorstellbar, aber nicht mit diesem Verb in den kanonischen Evangelien bezeichnet. Auffälligerweise begegnet das Verb τρέχω an zwei alttestamentlichen Stellen in einem Kontext, der ein dramatisches Licht auf EvPetr 6 wirft: Spr 1,16; Jes 59,7.¹⁸

(1) Spr 1,16 ist Teil einer Warnung, sich nicht auf das Tun der Sünder (1,10: Gottlose, ἀσεβείς) einzulassen: οἱ γὰρ πόδες αὐτῶν εἰς κακίαν τρέχουσιν καὶ ταχινοὶ τοῦ ἐκχέαι αἷμα. Die Frevler stellen also dem Arglosen nach, scheuen das Blutvergießen nicht – doch am Ende wird sich das geplante Böse gegen sie selbst richten (Spr 1,18-19).

(2) Jes 59,1-21 liefert in einer Prophetenrede eine Begründung für das Ausbleiben des Heils: Die durchtriebenen Machenschaften und die Gewalttaten der Angesprochenen stehen als große Sünden zwischen ihnen und Gott. Jes 59,7 charakterisiert das sündhafte Tun: οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα. Wie schon in Spr 1,16 zielt das „Laufen“ auf ein Vergießen von unschuldigem Blut.¹⁹

Lässt sich der Leser von der Wendung τρέχοντες in EvPetr 6 dazu anleiten, Spr 1,16 und Jes 59,7 einzuspielen, so wird die *Bewertung* des Sachverhaltes durch das EvPetr überdeutlich: Die Folterknechte sind gottlose Frevler, die schnell bereit sind, unschuldiges Blut (nämlich das des Herrn) zu vergießen. Erneut zeigt sich die antijüdische Tendenz, denn aus EvPetr 1-6 ist zu schließen, dass es „das Volk“ ist, das hier zu Werke geht (vgl. EvPetr 5: Herodes παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ).

EvPetr 6 (und 9): Der Sohn Gottes

Der „Sohn Gottes“ in EvPetr 6 und 9 ist zunächst ein christologischer Titel in Analogie zu den anderen Epitheta κύριος und βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, die abwechselnd im EvPetr auftreten (der Name „Jesus“ fehlt auffälligerweise)²⁰. Der Kontext der Gewaltanwendung und der Verspottung ruft jedoch auch einen deuterokanonischen alttestamentlichen Text auf den Plan: Weish 2,18-20.

In Weish 2 wird zunächst die Rede der Frevler (ἀσεβείς) berichtet, die aus der Kürze des Lebens das „Recht“ zu hemmungslosem Genießen ableiten und sich gegen den Gerechten (δίκαιος) wenden: Ihrem Treiben ist dessen aufrichtige Gesinnung ein Dorn im Auge, daher wollen sie ihm Gewalt (bis zum Tod: 2,20) antun, um zu prüfen, ob der Gerechte wirklich „Sohn Gottes“

¹⁸ Denker, Stellung, 65-66, verweist noch auf Ps 117,13 LXX: ὡσεὶς ἀνετράπην τοῦ πεσεῖν καὶ ὁ κύριος ἀντελάβετό μου, wertet aber den notierten Bezug nicht interpretatorisch aus.

¹⁹ Vgl. M.G. Mara, Évangile de Pierre, SC 201, Paris 1973, 89; eadem, Vangelo di Pietro, 46.

²⁰ Zur Christologie des EvPetr vgl. v.a. P.M. Head, On the Christology of the Gospel of Peter, VigChr 46, 1992, 209-224, sowie den Beitrag von M. Myllykoski im vorliegenden Band.

ist und von Gott gerettet wird (εἰ γὰρ ἔστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων; Weish 2,18). Die Analogie zur Verspottung des Herrn in EvPetr 6 und 9 ist unverkennbar.

Ist der Bezug zu Weish 2 einmal hergestellt, dann erinnert sich der Leser aber auch an die Beurteilung des Tuns der Frevler in Weish 2,21-24 (und in den folgenden Kapiteln des Weisheitsbuches). Die Frevler irren sich, sie gehören dem Tod, während die Gerechten auf Unvergänglichkeit und Gottes Lohn nach dem Tod hoffen dürfen. Diese Argumentationslinie konvergiert mit der weiteren Darstellung im EvPetr.

EvPetr 7: Richte gerecht!

Ein weiterer christologischer Titel nach dem „Sohn Gottes“ ist der „König“. Dazu gehört in der Passion Jesu ein ganzer Motivkomplex mit Purpurmantel, Krone und Unterwerfungsgesten. Ein besonderer Akzent des EvPetr ist das Sitzen des Verurteilten und Verspotteten auf dem Richterstuhl.²¹ Von daher ist die Aufmerksamkeit auf die spöttische Aufforderung „Richte gerecht“ (δικαίως κρῖνε) gelenkt. Sie begegnet wörtlich in Spr 31,9.

(1) Spr 31,9 ist der Abschluss der kurzen Spruchsammlung, die als „Worte an Lemuël, den König von Massa“ überschrieben ist (Spr 31,1). Bei diesem Kompendium nichtisraelitischen Ursprungs handelt es sich um Ermahnungen für die rechte Ausübung der Königsherrschaft, in deren Mittelpunkt die Fürsorge für die Schwachen und Armen steht. Die Aufforderung am Ende lautet: ἄνοιγε σὸν στόμα καὶ κρῖνε δικαίως διάκρινε δὲ πάντα καὶ ἀσθενῆ. Dieses leuchtende altorientalische Königsideal steht damit in scharfem Kontrast zur Szenerie der Verspottung des Herrn im EvPetr. Welche Wirkung kann das beim Leser haben? Ein möglicher Effekt besteht sicher in der wachsenden Distanz zu den Verspottenden, denen offenbar nichts mehr heilig ist und die alle Werte pervertieren. Diese Tendenz wird sich in ihrem weiteren Tun fortsetzen (s.u.).

(2) Wachgerufen wird mit der Aufforderung „Richte gerecht“ aber auch ein klassischer biblischer Topos:²² das gerechte Gericht Gottes in eschatologischer Zeit. Beispiele dafür sind Ps 9,9; 96[95],13; 98[97],9. Dass Gott am Ende die Welt

²¹ Vgl. Mara, Vangelo di Pietro, 49. Dibelius, *Motive*, 224-227, sieht eine Beziehung zwischen EvPetr 7 und Jes 58,2 (αἰτοῦσίν με ὑῖν κρίσιν δικαίαν καὶ ἐγγίσειν θεῶ ἐπιθυμοῦσιν) – wohl aufgrund der wenigen gemeinsamen Worte –, entfaltet aber nicht, welcher Sinnzuwachs dadurch entsteht. Es wäre denkbar, hier ein weiteres Spottmotiv zu sehen, das mit einer antijüdischen Tendenz versehen ist, sei es in der einen Richtung, dass „die Juden“ als Folterknechte mit dem Szenario auch das Prophetenwort verspotten, sei es in der anderen Richtung, dass sie im Sinne von Jes 58,2 in *verfehlter Weise* ein gerechtes Gericht erwarten. Jes 58 deckt auf, dass die Angesprochenen mit ihren Ansprüchen (Fasten, Buße) nicht durchkommen, weil sie in Wirklichkeit zahlreiche Sünden begehen. Man muss hier mehrfach um die Ecke denken, daher erscheint es eher problematisch, Jes 58,2 mit EvPetr 7 in Verbindung zu bringen. Vgl. auch Mara, *Évangile de Pierre*, 93.

²² Vgl. Mara, *Évangile de Pierre*, 93; eadem, *Vangelo di Pietro*, 48.

in Gerechtigkeit richten wird, könnte bei der Lektüre des EvPetr als hoffnungsvoller Grundton mitschwingen, der angesichts der Gewalt gegen den Herrn und Sohn Gottes, der Pervertierung der Werte und der augenscheinlichen Ohnmacht des Herrn gegen Verunsicherung angeht und signalisiert, dass am Ende doch die Gerechtigkeit siegen wird. Diese Gewissheit bringt auch eine weitere Analogie ein: Jer 11,18-23 erzählt von den Mordplänen gegen den Propheten Jeremia, die dieser mit Hilfe Gottes durchschaut. Der Prophet schildert sich als zutraulich wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und berichtet von den Plänen seiner Gegner (ähnlich wie Weish 2). Zuversicht gewinnt Jeremia durch sein Vertrauen auf Gott: κύριε κρίνων δίκαια δοκιμάζων νεφρούς καὶ καρδίας ἴδοιμι τὴν παρὰ σοῦ ἐκδίκησιν ἐξ αὐτῶν (Jer 11,20).²³

(3) Das Richten in Gerechtigkeit ist auch die Aufgabe der in Jes 11,1-10 angekündigten messianischen Gestalt: κρινεῖ ταπεινῶ κρίσιν ... καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ (11,4-5). Als junger Trieb aus dem Baumstumpf Isais hat diese Figur königliche Züge, so dass die Verbindung zur Verspottung des „Königs Israels“ in EvPetr 7-11 durchaus nahe liegt.

Die beiden letztgenannten Motive (2) und (3) sind Anti-Texte zur Erzähllogik des EvPetr, so dass sich für den Leser der Schluss aufdrängt, dass das Tun der Folterknechte „nicht schriftgemäß“ bzw. gegen die Heilige Schrift gerichtet ist: Sie vergehen sich gegen Gott und seinen Gesalbten. Wer aber der Gerechtigkeit Gottes spottet, begeht ein Sakrileg. Damit bestätigt sich eine schon beobachtete Tendenz im EvPetr (s.o.).

EvPetr 7-8: König und Krone

Die Pervertierung des Königsmotivs setzt sich in EvPetr 8 fort, wenn die aus den synoptischen Evangelien bekannte Dornenkrone dem Herrn auf den Kopf gesetzt wird. Der Gegentext ist Ps 21[20],4: ὅτι προέφθασας αὐτὸν ἐν εὐλογίαις χρηστότητος ἔθηκας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον ἐκ λίθου τιμίου. Ursprünglich beschreibt dieser Königspsalmsalm in liturgischer Feierlichkeit, wie JHWH den irdischen König mit Macht und Segen ausstattet.²⁴ Dazu gehört auch, dass JHWH die Feinde des Königs vernichtet und ihre bösen Pläne vereitelt (21[20],12). Genau das Gegenteil findet in EvPetr 7-8 statt, so dass erneut das Tun der Folterknechte als „schriftwidrig“ erscheint.

²³ Vgl. Mara, *Évangile de Pierre*, 93.

²⁴ Für die nachexilische Zeit vgl. auch die Krönung des Hohenpriesters Jeschua in Sach 6,11: καὶ λήψη ἀργύριον καὶ χρυσίον καὶ ποιήσεις στεφάνους καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἰησοῦ τοῦ Ἰωσοῦδ εκ τοῦ ἱερέως τοῦ μεγάλου.

EvPetr 9: Verspottung

Die weitere Verspottungsszenerie in EvPetr 9 ist aus den synoptischen Evangelien bekannt²⁵ und nimmt Anleihen bei den Gottesknechtsliedern des Jesajabuches. Zu EvPetr 9 ist v.a. Jes 50,6 einschlägig:²⁶ τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας τὰς δὲ σιαγῶνας μου εἰς ραπίσματα τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπυσιμάτων. Das Tun des Herrn entspricht damit ganz der Schrift und dem darin angekündigten Ergehen des Gottesknechtes. Auf dieser Linie liegen auch die weiteren, für die Darstellung der Passion Jesu typischen Analogien zum vierten Gottesknechtslied (v.a. Jes 53,4-12).

EvPetr 10: Er schwieg

Das Schweigen des Herrn in EvPetr 10 erinnert an die Widerstandslosigkeit des Gottesknechtes in Jes 53,7. Diese Stelle dient in Apg 8,32-33 als Ausgangspunkt für die missionarische Predigt des Philippus an den Hofbeamten der Königin der Äthiopier.

Ist das vierte Gottesknechtslied als Hintergrundtext präsent, so ergibt sich eine Verbindung von den zwei mitgekreuzigten Übeltätern in EvPetr 10, die aus Lk 23,32 bekannt sind, zu Jes 53,9 in der hebräischen Fassung:²⁷ „Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab, bei den Verbrechern seine Ruhestätte, obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war.“²⁸

EvPetr 11: Dieser ist der König Israels!

Der Kreuzestitulus lautet in den kanonischen Evangelien zwar „Das ist der König der Juden“ (Mt 27,37; Mk 15,26; Lk 23,38; Joh 19,19), doch die Anrede als

²⁵ So findet sich z.B. das Anspucken in Verbindung mit dem Schlagen mit dem Rohr in Mt 27,30; Mk 15,19.

²⁶ Siehe dazu Dibelius, *Motive*, 240; ferner Koester, *Ancient Christian Gospels*, 224-226. Koester weist darauf hin, dass nur in EvPetr 9 alle drei Elemente aus Jes 50,6 (Schläge, Wangen und Spucken) rezipiert werden (vgl. auch Denker, *Stellung*, 62: Nähe zur LXX), während in den kanonischen Evangelien immer höchstens zwei dieser Elemente wörtlich auftauchen. Daher hält er diese Verspottungsszene (EvPetr 9) für älter als die entsprechenden Passagen in den kanonischen Evangelien. Zur Diskussion um die Frage der Priorität von EvPetr oder kanonischen Evangelien – die hier nicht zur Debatte steht – vgl. ferner u.a. Denker, *Stellung*, passim; J.D. Crossan, *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco et al. 1988, passim; R.E. Brown, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*, NTS 33, 1987, 321-343; A. Kirk, *The Johannine Jesus in the Gospel of Peter*, in: *Jesus in Johannine Tradition*, ed. by R.T. Fortna/T. Thatcher, Louisville 2001, 313-321, bes. 319-321, sowie die Beiträge von J.D. Crossan, A. Kirk und J. Hartenstein im vorliegenden Band.

²⁷ Die LXX weicht hier deutlich ab: καὶ δώσω τοῖς ποιητοῦς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

²⁸ Vgl. Denker, *Stellung*, 68.

„König Israels“ (vgl. EvPetr 7) begegnet auch in Mt 27,42; Mk 15,32. Wachgerufen werden damit die klassischen messianischen Texte, die einen eschatologischen Friedenskönig aus dem Geschlechte Davids ankündigen (Jes 9,1-6; 11,1-10). Wie die kanonischen Evangelien (vgl. z.B. Lk 1,32-33 mit Jes 9,5-6 oder Mt 4,14-16 mit Jes 8,23-9,1) identifiziert auch das EvPetr Jesus mit dieser messianischen Figur.

EvPetr 12: Das Verteilen der Kleider

Das Verteilen der Kleider eines Hingerichteten an die Henker war wohl eine gängige Praxis, die in den kanonischen Evangelien wie in EvPetr 12 mit Ps 22[21],19 in Verbindung gebracht wird: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. In EvPetr 12 werden dabei die ἱμάτια und der ἱματισμός mit τὰ ἐνδύματα zusammengefasst, und für κλῆρος steht das *Hapax legomenon* (LXX und NT) λαχμός.²⁹ Letztere Ersetzung könnte auf das Verb λαγγάνω in Joh 19,24 zurückzuführen sein. Wie bei Joh 19,23-24 sind in EvPetr 12 das Aufteilen der Kleider und das Werfen des Loses zwei verschiedene Vorgänge, anders als in den synoptischen Evangelien, in denen es eine Tätigkeit ist (Mt 27,35; Mk 15,24; Lk 23,34)³⁰. Doch das Detail, dass der Leibrock (χιτῶν) ein Teil war und daher verlost werden sollte (Joh 19,23-24), wird in EvPetr 12 nicht aufgenommen. Ob mit ἐνδυμα in EvPetr 12 auf das leuchtend weiße Gewand des Engels bei der Auferstehungsszene in Mt 28,3 angespielt wird,³¹ sei dahingestellt.

EvPetr 14: Das Zerschneiden der Schenkel

Dass das EvPetr das Evangelium nach Johannes voraussetzt, ist unbestritten. Von daher ist auch der christologische Motivkomplex des Pascha-Opferlammes bekannt und die Äußerung in EvPetr 14 entsprechend zu verstehen (vgl. Joh 19,32-36). Die alttestamentlichen Stellen, die davon sprechen, dass dem Pascha-Lamm kein Knochen zerbrochen werden darf, sind Ex 12,46 und Num 9,12.

(1) Ex 12,46 und Num 9,12 formulieren gleich: ὅστουν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ bzw. ὅστουν οὐ συντρίψουσιν ἀπ' αὐτοῦ. EvPetr 14 verwendet dagegen ein absolutes *Hapax legomenon*: μὴ σκελοκοπηθῆ. ³² Der Verweis auf ein Schriftwort, wie er in Joh 19,36 unternommen wird, unterbleibt hier. Stattdessen wird eine

²⁹ Vgl. Kraus/Nicklas, Petrus-evangelium, 35. Siehe dazu z.B. L. Vaganay, L'Évangile de Pierre. ÉtB, Paris 1930, 239; J. Denker, Stellung, 68.

³⁰ Vgl. Dibelius, Motive, 230.

³¹ So die Vermutung von Mara, Vangelo di Pietro, 61.

³² Nach Kraus/Nicklas, Petrus-evangelium, 35, „womöglich eine (spontane) Neubildung“. Vgl. auch den Artikel von T.J. Kraus im vorliegenden Band.

andere, weitaus „profanere“ Deutung des Nicht-Zerbrechens der Gebeine angegeben: „damit er unter Qualen sterbe“. Damit bewegt sich EvPetr 14 nicht wie Joh 19,36 auf der Ebene der schriftgemäßen Deutung des Todes Jesu, sondern in der Realität des Kreuzigungstodes: Ein Zerbrechen der Unterschenkel bewirkte bei den Gekreuzigten, dass die Last des Körpers an den Armen hing und ein schneller Erstickungstod eintrat. Unterblieb das Zerbrechen, war der Tod umso länger und qualvoller. Zu beachten ist auch, dass in Joh 19,32-36 das Zerbrechen der Gebeine unterbleibt, weil Jesus schon tot ist, und insofern passt die Pascha-Opfer-Lamm-Motivik auch besser. Sie ist dagegen in EvPetr 14 nur noch von ferne im Hintergrund – im Vordergrund steht ein weiteres Detail eines grausamen Foltertodes. Der Schriftbezug zum Pascha-Lamm wird in EvPetr 14 interpretatorisch nicht mehr verfolgt und ausgewertet.

(2) Ps 34[33],21 ist ein Vertrauenselement, das den Schutz Gottes für den Gerechten bezeugend zum Ausdruck bringt. Der Gerechte muss zwar viel leiden, doch allem wird JHWH ihn entreißen. Der Schutz wird konkret so ausgedrückt: κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὅσα αὐτῶν ἐν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται. Die Verbindung aus Pascha-Lamm-Motivik und dem Bekenntnis, dass JHWH für den leidenden Gerechten eintreten wird, liefert für Joh 19,32-36 einen eindrucksvollen Hintergrund – in EvPetr 14 ist davon nichts mehr übrig, denn durch das Unterbleiben des Zerbrechens der Gebeine wird das Leiden des Gerechten³³ auch noch verlängert. Warum die subtile schriftgestützte Argumentation des Johannesevangeliums im EvPetr verlassen wurde, darüber lässt sich nur spekulieren: Vielleicht wurde der Zusammenhang nicht mehr durchschaut? Ein Leser, der die Bezüge des Johannesevangeliums zu Ex 12,46; Num 9,12 und Ps 34[33],21 kennt, bleibt ratlos, denn der „intertextuelle Spaziergang“ läuft ins Leere. Was bleibt, ist die Grausamkeit des Foltertodes.³⁴

EvPetr 15: Finsternis am Mittag

Das Passionsmotiv der Finsternis am Mittag hat eine Reihe von Analogien in alttestamentlichen Gerichtstexten, die ein bezeichnendes Licht auf die Szenerie in EvPetr 15 werfen. Im Einzelnen sind Am 8,9; Jer 15,9; Dtn 28,29; Jes 59,10 heranzuziehen.³⁵

(1) Am 8,9 steht in der Gerichtsansage der vierten Vision des Amos. Auf den Schuldaufweis, der die Ausbeutung der Armen drastisch schildert, folgt die Beschreibung des Gottesgerichts: καὶ ἔσται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ λέγει κύριος ὁ θεός καὶ δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας καὶ συσκοτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς. Zeigt die Finsternis am Mittag das Gericht an, so äußert es sich darin, dass alle

³³ Eine andere (wenn auch weniger wahrscheinliche) Möglichkeit wäre, EvPetr 14 nicht auf „den Herrn“, sondern auf den Übeltäter von EvPetr 13 zu beziehen, vgl. Denker, Stellung, 70.

³⁴ Vgl. z.B. Kirk, Johannine Jesus, 317.

³⁵ Vgl. Mara, Évangile de Pierre, 125-126.

Freude in Trauer umgewandelt wird. Diese Trauer wird sein ὡς πένθος ἀγαπητοῦ – also wie die Trauer um einen geliebten Menschen.

(2) In ähnlicher Weise ist in Jer 15,9 das Untergehen der Sonne am Mittag Zeichen abgrundtiefer Trauer. Der Kontext ist ein Trauerlied (als Gottesrede) über den Untergang Jerusalems. Symbol unendlichen Leids ist die Mutter, die sieben Söhne gebar, und jetzt ihre Seele aushaucht: ἐπέδω ὁ ἥλιος αὐτῇ ἔτι μεσοῦσης τῆς ἡμέρας.³⁶

(3) Dtn 28,28-29 ist Teil der großen Fluch- und Strafrede in der Tora, die die Strafsanktionen verkündet, die Israel ereilen werden, wenn es nicht auf die Stimme JHWHs, seines Gottes hört und die Gebote und Gesetze nicht einhält (Dtn 28,15). Eine dieser Sanktionen besteht darin, dass JHWH Israel mit Wahnsinn, Blindheit und Irresein schlägt: καὶ ἔσῃ ψηλαφῶν μεσημβρίας ὡσεὶ ψηλαφήσαι ὁ τυφλὸς ἐν τῷ σκότει.

(4) Jes 59,10 gehört zu jenem Abschnitt im Tritojesajabuch, der bereits angetippt wurde (EvPetr 6 – Jes 59,7) und die frevlerischen Machenschaften bestimmter Gruppen thematisiert, die dazu führen, dass Gottes Heil nicht verwirklicht wird. Ab 59,9 artikuliert eine Wir-Gruppe die Einsicht, dass aufgrund der Sünden der Frevlernden die Gerechtigkeit fern bleibt. Die Situation wird als Dunkelheit am Mittag metaphorisch ausgedrückt: (9) διὰ τοῦτο ἀπέστη ἡ κρίσις ἀπ' αὐτῶν καὶ οὐ μὴ καταλάβῃ αὐτοὺς δικαιοσύνη ὑπομεινάντων αὐτῶν φῶς ἐγένετο αὐτοῖς σκότος μείναντες αὐγὴν ἐν ἀωρία περιεπάτησαν (10) ψηλαφήσουσιν ὡς τυφλοὶ τοῖχον καὶ ὡς οὐχ ὑπαρχόντων ὀφθαλμῶν ψηλαφήσουσιν καὶ πεσοῦνται (vgl. EvPetr 18) ἐν μεσημβρία ὡς ἐν μεσουκτίῳ ὡς ἀποθνήσκοντες στενάξουσιν.

Mit Jes 59,10 ist auch ein alttestamentlicher Bezugstext für EvPetr 18 gefunden.³⁷ Das Einspielen der genannten Texte lädt die Rede von der Finsternis am Mittag (EvPetr 15) und dem Hinfallen trotz der Leuchter (EvPetr 18) metaphorisch auf: Die Kreuzigung erscheint als Auftakt des göttlichen Gerichts, angezeigt durch die Finsternis am Mittag. Die Folge wird abgrundtiefe Trauer sein – und von entsprechenden emotionalen Reaktionen sprechen auch EvPetr 15 und EvPetr 30. Die Finsternis am Mittag ist aber auch Anzeichen für gravierendes menschliches Fehlverhalten, für das Missachten der Weisung Gottes; sie ist die Folge der unheilvollen Pläne der Menschen und des Vergießens von unschuldigem Blut (Jes 59,7 in Verbindung mit Jes 59,10). Der alttestamentliche Hintergrund bewirkt damit eine eindeutig negative Qualifikation des Verhaltens der „Juden“ durch das EvPetr: Sie handeln gegen die Weisung Gottes. In bitterer Ironie folgt darauf in EvPetr 15 die Befürchtung der „Juden“, sie könnten gegen das Gesetz verstoßen, weil der Gekreuzigte ja noch lebt, die Sonne aber schon untergegangen sei – wo doch über einen „Ermordeten“ (!) die Sonne nicht untergehen soll. Der Kontrast zwischen der durch die Finsternis am Mittag gekennzeichneten großen Sünde der

³⁶ Vgl. dazu Mara, Vangelo di Pietro, 66, mit Hinweisen auf Kirchenväterzitate in der Fußnote.

³⁷ Vgl. dazu Dibelius, Motive, 228.

Kreuzigung und der Befürchtung, gegen Dtn 21,22-23 zu verstoßen, ist kaum anders denn als antijüdische Polemik aufzufassen: „Die Juden“ erscheinen als blind gegenüber ihren gravierenden Verstößen gegen die Weisung Gottes, die durch die Finsternis geradezu sichtbar vor Augen geführt werden.

EvPetr 16: Galle und Essig

Dass dem zu Kreuzigenden bzw. dem Gekreuzigten ein Mischgetränk angeboten wird, ist ein verbreitetes Motiv in den Passionserzählungen der Evangelien, ebenso der Bezug auf Ps 69[68],22. Der Befund ist vielfältig, daher ist eine Übersicht hilfreich:³⁸

- Ps 69[68],22: καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν
καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος
- Mt 27,34: ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον·
καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν.
- Mk 15,23: καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνιασμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν
- Mt 27,48: καὶ εὐθέως δραμῶν εἰς ἕξ αὐτῶν καὶ λαβῶν σπόγγον πλήσας τε
ὄξους καὶ περιθεῖς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν.
- Mk 15,36: δραμῶν δέ τις [καὶ] γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεῖς καλάμῳ
ἐπότιζεν αὐτόν ...
- Lk 23,36: ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος
προσφέροντες αὐτῷ
- Joh 19,28-30: Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα
τελειωθῆ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ.²⁹ σκευὸς ἔκειτο ὄξους μεστόν·
σπόγγον οὖν μεστόν τοῦ ὄξους ὑσώπῳ περιθέντες προσήνεγκαν
αὐτοῦ τῷ στόματι³⁰ ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος [ὁ] Ἰησοῦς εἶπεν·
τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα
- EvPetr 16-17: καὶ τις αὐτῶν εἶπεν ποτίσατε αὐτὸν χολήν μετὰ ὄξους καὶ
κεράσαντες ἐπότισαν¹⁷ καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν
κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα.

Die Besonderheiten lassen sich jeweils knapp andeuten: Bei Mt und Mk begegnen *zwei* „Getränke“. Im ersten Fall handelt es sich um ein betäubendes Getränk *vor* der Kreuzigung – Mt ersetzt vermutlich unter Rückbezug auf Ps 68,22 die Myrrhe des Mk durch Galle (χολή). Im zweiten Fall begegnet der Essig (ὄξος), das allen Stellen gemeinsame Element, das auf Ps 68,22 hinweist. Nur bei Joh wird der Bezug zum Psalm als Schrifthinweis ausdrücklich erwähnt bzw. sogar als „Erfüllung der Schrift“ hingestellt. Doch bei Joh fehlt die Galle. Die

³⁸ Vgl. auch Koester, *Ancient Christian Gospels*, 229.

meisten Elemente aus Ps 68,22 hat EvPetr 16-17 übernommen, zeigt aber auch die Kenntnis der kanonischen Evangelien: Aus dem Bikon des Psalms (Essen und Trinken) wird im EvPetr – wohl in Anlehnung an Mk 15,23/Mt 27,34 – ein Mischgetränk aus Galle und Essig (vgl. auch Barn 7,3).³⁹

Vom Kontext her ist das Mischgetränk in EvPetr 16 – wiederum in getreuer Anlehnung an den Psalmtext – ein Akt der Verspottung, Folter und Verfolgung,⁴⁰ vielleicht auch der direkten Ermordung, wenn man hinter dem Mischgetränk einen Gifttrank vermutet.⁴¹ Ps 69[68] ist als „Hilferuf eines unschuldig Verfolgten“ zu charakterisieren und passt somit sehr gut zur Passion Jesu. Eine der Torturen, über die sich der Psalmist beklagt, ist die (metaphorisch gemeinte) Speisung mit Gift (LXX: Galle) und die Tränkung mit Essig, mithin die Verweigerung von genießbaren Lebensmitteln, die Bedrohung der physischen Lebensgrundlage. Das EvPetr erreicht durch diesen Schriftbezug erneut, die Bosheit der Folterknechte kräftig herauszustreichen.

EvPetr 17: Sie erfüllten alles ... Sünden über ihrem Haupt

Die Wendung „sie erfüllten alles“ im Kontext des Mischgetränks aus Galle und Essig scheint in EvPetr 17 auf die Schrifthermeneutik von Joh 19,28-30 anzuspielen.⁴² Dort ist das Dürsten und Trinken Jesu letzter Ausdruck der vollkommenen Schrifterfüllung und -vollendung, und dies wird explizit so formuliert. Nachdem Jesus auch das Dürsten aus den Klagepsalmen nachempfunden hat und die Versorgung mit Anti-Lebensmitteln (Essig) verkostet hat, ist in symbolischer Weise die äußerste Not, die die Heilige Schrift (Altes Testament) kennt, vom Gekreuzigten eingeholt worden, der Abstieg des Logos ins menschliche Fleisch ist an seinen tiefsten Punkt gekommen, „es ist vollbracht“. Mit dem eintretenden Tod ist der Aufstieg „zum Vater“ und die Verherrlichung in der Gesamtbewegung des Johannesevangeliums eingeleitet.

Im EvPetr ist dies nur sehr verhalten angedeutet, wenn es überhaupt so gemeint ist. EvPetr 17 fokussiert nicht das Werk des Herrn, sondern die Bosheit und Sünde der Folterknechte, die durch ihr Tun das in den Psalmen „prophezeite“ Geschehen „erfüllen“. Die Fortsetzung zeigt, dass der Vers am (Über-)Maß der Sünden über ihrem Haupt interessiert ist.⁴³ Diese eingängig

³⁹ Koester, *Ancient Christian Gospels*, 230, hält die Version in EvPetr 16-17 für die älteste Fassung dieser Schriftinterpretation von Ps 68,22 in den Passionsgeschichten. Dass die Argumentation auch genau umgekehrt verlaufen kann, zeigt z.B. Brown, *Gospel of Peter*, 327.

⁴⁰ Vgl. u.a. Denker, *Stellung*, 71.

⁴¹ Vgl. Kirk, *Johannine Jesus*, 318.

⁴² Vgl. dazu Dibelius, *Motive*, 241.

⁴³ Vgl. Denker, *Stellung*, 71: „Das AT ist damit nicht in erster Linie eine Weissagung auf Christus, sondern auf die Sünden der Juden hin.“ Denker sieht das EvPetr in einer urchristlichen Strömung, „die die Hinrichtung Jesu mit den Prophetenmorden vergleicht.“ Der Fall Jerusalems 70 n. Chr. wird dann als Strafe für die Ermordung Jesu verstanden (vgl. EvPetr 25).

klingende Wendung ruft bei näherem Hinsehen zwei alttestamentliche Kontexte auf den Plan: Esra 9,6 (1 Esd 8,72) und Lev 16,21.

(1) 1 Esd 8,72 gehört zur Einleitung des Bußgebetes Esras, nachdem er von den Mischehen erfahren hatte. Der Satz ist ein Bekenntnis, dass die Sünden übergroß geworden sind:

Esra 9,6: αἱ ἀνομίαι ἡμῶν ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν καὶ αἱ πλημμέλειαι ἡμῶν ἐμεγαλύνθησαν ἕως εἰς οὐρανόν

1 Esd 8,72: αἱ γὰρ ἁμαρτίαι ἡμῶν ἐπλεόνασαν ὑπὲρ τὰς κεφαλὰς ἡμῶν αἱ δὲ ἄγνοιαὶ ἡμῶν ὑπερήνεγκαν ἕως τοῦ οὐρανοῦ

In EvPetr 17 bleibt davon nur das Faktum, dass die Sünden auf dem Kopf sind, übrig – von einem Bekenntnis dieser Sünden ist nicht die Rede. Es ist in keiner Weise sicher, ob der Verfasser von EvPetr 17 auf Esra 9 verweisen wollte. Doch die Aktivierung dieser Verbindung durch einen Leser bewirkt, dass die Sünde derer, die den Herrn gekreuzigt haben, geradezu „historische“ oder „kosmische“ Dimensionen annimmt, wie auch das Bußgebet Esras die „Sünde“ zu einem tiefgehenden Grundsatzproblem der Gottesbeziehung des Volkes macht.

(2) Lev 16,21 ist Teil des Rituals am Versöhnungstag (Jom Kippur):⁴⁴ καὶ ἐπιθήσει Ααρων τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ χιμάρου τοῦ ζῶντος καὶ ἐξαγορεύσει ἐπ’ αὐτοῦ πάσας τὰς ἀνομίας τῶν υἱῶν Ισραηλ καὶ πάσας τὰς ἀδικίας αὐτῶν καὶ πάσας τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ ἐπιθήσει αὐτὰς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ χιμάρου τοῦ ζῶντος καὶ ἐξαποστελεῖ ἐν χειρὶ ἀνθρώπου ἐτοιμοῦ εἰς τὴν ἔρημον. Durch das Handauflegen wird alle „Sünde“ auf den Kopf des Bockes übertragen, der dann die „Sünde“ in die Wüste trägt (und so vom Volk entfernt). Dieses Ritual symbolisiert Versöhnung und Sündenvergebung – es ist ein zentraler Inhalt der Tora (strukturell steht es in ihrem Zentrum) und der jüdischen Religion bis heute. Der dahinter stehende Gedanke ist ein wesentlicher Aspekt auch im Christentum. EvPetr 17 erscheint vor diesem Hintergrund als beängstigender Anti-Text: Die Sünden der Folterknechte bleiben auf ihrem eigenen Kopf! Für Vergebung und Versöhnung ist in der Logik des EvPetr an dieser Stelle wohl kein Platz mehr.

EvPetr 19: Du hast mich verlassen

Ps 22[21] ist bekanntermaßen *der* Passionspsalm schlechthin, v.a. Mt und Mk sind auf diesen Text hin ausgerichtet. Auch hier ist der Befund jedoch nicht unkompliziert, so dass sich eine Übersicht empfiehlt:

⁴⁴ Jüdische Traditionen zum Ritual des Versöhnungstages, die in Mischna und Talmud bezeugt sind, listet Koester, *Ancient Christian Gospels*, 224-225, auf. Von diesen Beobachtungen aus zeigen sich interessante Verbindungslinien zu frühchristlichen apokryphen Texten (EvPetr, Barnabasbrief, Sibyllinische Orakel).

Ps 22,2 MT:	יְהוָה יְהוָה לֵאמֹר
Ps 21,2 LXX:	ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί <u>ἐγκατέλιπές με</u>
Mt 27,46:	ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι; τοῦτ' ἔστιν· Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με <u>ἐγκατέλιπες;</u>
Mk 15,33:	ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί <u>ἐγκατέλιπές με;</u>
EvPetr 19:	καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων ἡ δύναμίς μου ἡ δύναμις <u>κατέλειψάς με</u> καὶ εἰπῶν ἀνελήφθη

Die auffällige Zufügung der LXX (πρόσχες μοι) begegnet in keiner der drei Evangelienfassungen. Während ansonsten Mt und Mk recht nahe am Psalmtext sind, entfernt sich EvPetr 19 signifikant durch die Auslassung der Fragepartikel ἵνα τί und die Ersetzung von ὁ θεός μου durch ἡ δύναμίς μου. Ob hier einfach eine Angleichung an Ps 22[21],16 (ἐξηράνθη ὡς ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου) vorliegt?⁴⁵ Dass ἡ δύναμις ein Äquivalent für „Gott“ sein kann, zeigt z.B. Mk 14,62/Mt 26,64.⁴⁶ In der Verhörszene bekennt sich Jesus als „Sohn Gottes“ und fährt fort: ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Hier steht „Kraft, Macht“ stellvertretend für „Gott“.

Ein ausschlaggebender Hinweis könnte die Umwandlung der klagenden Frage in eine Feststellung in EvPetr 19 sein. Der Text hat kein Interesse daran, auch nur den Anschein aufkommen zu lassen, Gott hätte den Kyrios verlassen.⁴⁷ Daher ist die „Kraft“ an dieser Stelle auch nicht ein Äquivalent für Gott, sondern die Kraft des Herrn (Jesus),⁴⁸ die Wunderwerke bewirkt, wie sie so oft im Neuen Testament beschrieben werden (z.B. Mk 6,2.14; 9,39; 13,26; Lk 1,35; 4,14.36; 5,17 [δύναμις κυρίου]; 6,19 u.ö.). Sie ist es auch, die bewirkt, dass der Herr in EvPetr trotz der Schmerzen schweigen kann – und erst, wenn diese Kraft ihn verlassen hat, kann er sterben: „La *dynamis* del nostro testo potrebbe essere la potenza divina che abita in lui e la cui presenza ha reso possibile il silenzio del *Kyrios* in *EvPt* 10, e rende ora impossibile la sua morte. Solo quando la *dynamis* ha abbandonato Gesù, egli può morire.“⁴⁹ Damit hätte das EvPetr dem bekannten Psalmzitat eine ganz eigene Wendung gegeben, die auf der Basis neutestamentlicher Texte eine plausible Deutung erlaubt, ohne heterodox (z.B. doketisch) zu werden und ohne eine Gottverlassenheit des

⁴⁵ So vermutet es Dibelius, *Motive*, 242. Zu weiteren Deutungsmöglichkeiten vgl. Mara, *Vangelo di Pietro*, 71.

⁴⁶ Vgl. Denker, *Stellung*, 74. 118; Head, *Christology*, 214.

⁴⁷ Ein ähnliches Interesse hat wohl Lk 23,46, da dort das Psalmzitat aus Mk durch einen anderen Psalm (Ps 31[30],6) ersetzt ist. Vgl. dazu und zum Folgenden auch Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 256; Mara, *Évangile de Pierre*, 135; Denker, *Stellung*, 119.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch den Beitrag von M. Myllykoski im vorliegenden Band.

⁴⁹ Mara, *Vangelo di Pietro*, 71.

Kyrios zu unterstellen.⁵⁰ Der Schriftbezug zum Klagepsalm 22[21] wäre dann relativ wirkungslos, da es ja nicht um eine Klage geht und sich auch gleich die „Aufnahme“ (also nicht ausdrücklich der Tod!) anschließt. Leiden und Klage (und damit auch der Psalm als solcher) werden gleichsam „übersprungen“.

Als alternative Deutung wäre auch – unter Heranziehung der synoptischen Parallele Lk 23,46, die Ps 30[31],6 zitiert – eine Vorstellung denkbar, die annimmt, im Moment des Todes kehre der Geist des Menschen zum Himmel zurück. Dass die „Kraft“ den Herrn verlassen habe, würde damit feststellen, dass der Geist Jesu zu Gott aufgestiegen ist („... in deine Hände lege ich meinen Geist“).⁵¹

EvPetr 19: Er wurde aufgenommen

Im Moment des Sterbens des Herrn vermeidet das EvPetr einen direkten Ausdruck für Tod oder Sterben⁵² und greift auf einen biblischen Terminus bzw. ein biblisches Motiv zurück: die Entrückung des Gerechten. Die „klassischen“ Figuren dafür sind Henocho und Elija, und bei diesen beiden begegnen auch die zwei dafür herangezogenen griechischen Verben. Der Befund gestaltet sich wie folgt:

(1) Für *Henocho* wird in Gen 5,24 das Verb μεταίθημι (Aorist Aktiv, Subjekt: Gott) verwendet. Diese Stelle wird in Sir 44,16 (Passiv) und Hebr 11,5 (Passiv und Aktiv) aufgegriffen. An beiden Stellen geht es um die Vorbildlichkeit Henochs, im Hebräerbrief zugespitzt auf den „Glauben“. In Weish 4,10 begegnet ebenfalls das Verb μεταίθημι im Passiv, doch die Aussage wird auf „den Gerechten“ verallgemeinert: Kommt sein Ende auch früh, geht er doch in Gottes Ruhe ein. Seine Entrückung mitten aus den Sündern erfolgt vorzeitig, damit er, der von Gott Geliebte, nicht zur Sünde verführt werde.

(2) Das in EvPetr 19 auftretende Verb ἀναλαμβάνω (Passiv; *passivum divinum*) wird an der klassischen Stelle für *Elija* verwendet (4 Kön 2,9.10.11). Die Entrückung Elijas wird in 1 Makk 2,58 (Belohnung für Elijas leidenschaftlichen Eifer) und Sir 48,9 (Preisgedicht auf Elija) aufgegriffen. In Sir 49,14 steht das Verb bei Henocho (die großen Männer des Anfangs). Im Neuen Testament begegnet es bei der Himmelfahrtsszene im sekundären Markus-Schluss (Mk 16,19) sowie in Apg 1,2.11.22 (Himmelfahrt Jesu) und in 1 Tim 3,16 (in einer Art Glaubensbekenntnis).

Damit sind Terminus und Motiv so breit bezeugt, dass das EvPetr keine Schwierigkeiten hatte, eine geeignete Formulierung für das Ableben Jesu zu finden. Dabei siegt eindeutig der Schriftbezug bzw. die Glaubensaussage über die Erzähllogik. Das EvPetr parallelisiert „den Herrn“ mit Henocho und Elija

⁵⁰ Ähnlich Denker, Stellung, 74.

⁵¹ Die weitere Ausfaltung dieser dem gnostischen Denken nahe stehenden Vorstellung findet sich bei Mara, Vangelo di Pietro, 72-74.

⁵² Vgl. dazu u.a. Head, Christology, 214-215.

bzw. greift die Himmelfahrtsterminologie von Apg 1 auf. Und ähnlich wie im Buch der Weisheit, wo der Begriff „sterben“ für den Tod des Gerechten tunlichst vermieden wird, wird dieser Terminus nicht für Jesus verwendet, da das EvPetr – vielleicht noch stärker als die kanonischen Evangelien – aus der Perspektive der Auferstehung bzw. einer bestimmten Christologie schreibt. Aus dieser Glaubensposition heraus ist es angemessen, dass der Herr (direkt?) aufgenommen wird – auch wenn das im Widerspruch zur Erzähllogik steht, die erfordert, dass der Leichnam nach wie vor vorhanden ist (EvPetr 21; 23-24). Eher unwahrscheinlich ist es vom Gesamtduktus des EvPetr her, dass an eine Trennung in Leib („Leichnam“) und Geist/Seele/Selbst („aufgenommen“) zu denken wäre, zumal am Ende eine Art „leibliche“ Auferstehung geschildert wird (EvPetr 39). Plausibler ist daher die Annahme, dass der Begriff der Aufnahme an die geschilderte biblische Terminologie und Motivik anknüpfen will und dabei die Erzähllogik hintanstellt.

EvPetr 20: Der Vorhang

Der griechische Begriff *καταπέτασμα*, den das EvPetr für den Tempelvorhang verwendet, steht in der Septuaginta beim Bau des Zeltheiligtums⁵³ als Äquivalent für zwei verschiedene Dinge. Der Begriff übersetzt zunächst das hebräische פָּרֹכֶת – ein vielleicht besser unübersetzt („Parochet“) bleibender Spezialbegriff für den „Vorhang“ bei der „Platte“ („Kapporet“) auf der Bundeslade (Ex 26,31ff), der zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten (ἀνὰ μέσον τοῦ ἁγίου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ἁγίου τῶν ἁγίων; Ex 26,33) trennen soll. Dabei gilt das Allerheiligste mit der Kapporet und der Bundeslade als der Offenbarungsort Gottes (Lev 16,2). Zum Zweiten dient *καταπέτασμα* als Übersetzung für מִסְכָּה, das ist der Vorhang am Zelteingang (Ex 26,37 u.ö.). Beim irdischen Tempel begegnet die Parochet nur in 2 Chr 3,14 (einziger Beleg von פָּרֹכֶת außerhalb der Tora), der Vorhang am Vorhof (der dem Zelteingang entspricht) nur in 1 Kön 6,36 (nur LXX). Das heißt aber auch, dass sich *καταπέτασμα* primär auf die Verhältnisse des Zeltheiligtums bezieht und diese Hintergrundtexte einbezogen werden müssen. Fasst man die Stellen zusammen, so haben die Vorhänge trennende und verbergende Funktionen.

Gerade die Entsprechung zwischen *καταπέτασμα* und פָּרֹכֶת, der Parochet, die zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten als Offenbarungsort Gottes trennt, ist für die neutestamentliche Rede vom Zerreißen des Vorhangs (vgl. Mt 27,51/Mk 15,38/Lk 23,45) besonders bezeichnend. Das Allerheiligste gilt als der Offenbarungsort des heiligen Gottes, und nicht zu jeder Zeit hatte Aaron als Priester ungefährdet Zutritt in dem Raum hinter dem Vorhang (vgl. Lev 16,2): In Lev 16 wird im Ritual des Versöhnungstags beschrieben, wie eine Begegnung mit dem sich offenbarenden, versöhnenden Gott für den Menschen

⁵³ Zu den folgenden Stellen aus dem Exodusbuch vgl. Dohmen, Exodus 19-40, passim.

Aaron (und seine Nachfolger) möglich ist, so dass der Mensch am Leben bleibt. Genau dieser Zusammenhang wird in Hebr 9 aufgegriffen und mit dem Opfer Christi verbunden – durch Christus, so der Anspruch des Hebräerbriefes, ist der unmittelbare Zugang zu Gott und Gottes Offenbarung „durch den Vorhang hindurch“ möglich (vgl. Hebr 6,19; 9,2-3.12; 10,20). Was der Hebräerbrief durch ausgefeilte schriftgelehrte Argumentation deutlich macht, wird in den Passionserzählungen durch das Zerreißen des Tempelvorhangs „sinnenfällig“ gemacht. Wer mit den Beschreibungen des Zeltheiligtums in Ex 26ff und mit dem Ritual des Versöhnungstags (Lev 16) vertraut ist, vermag den tieferen Sinn des zunächst rätselhaft erscheinenden Motivs zu entschlüsseln. Der Tod Jesu wird mit dem zeitgleichen Zerreißen des Vorhangs zu einer Theophanie oder Epiphanie, zu einer Gottesoffenbarung. Aus christlicher Sicht ist dies ein erhellender, ausdeutender Zug der Darstellung zur Untermauerung der eigenen Glaubensposition – zugleich aber liegen hier Potentiale für die Ab- oder Entwertung der jüdischen Gottesvorstellung bzw. des jüdischen Gottesdienstes. Die Grenze zwischen der (legitimen) Ausdeutung des Christusgeschehens mit Hilfe der Schrift (der Bibel Israels) und einer Enterbung des Judentums ist hier erreicht, wenn nicht schon überschritten. Für die schon mehrfach beobachtete antijüdische Tendenz des EvPetr ist das Element des zerreißenen Vorhangs ein weiterer Baustein.

EvPetr 25: Wehe unseren Sünden

Das EvPetr drückt unmissverständlich aus, dass die Kreuzigung des Herrn ein Übel war, das sich die Juden und die Ältesten und die Priester selbst angetan hatten. Die in EvPetr 25 geschilderte (zu) späte Einsicht wird in Anlehnung an einschlägige Jesaja-Stellen zum prophetischen Aufweis der Schuldigkeit des Volkes formuliert:

EvPetr 25: οὐαὶ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ

Jes 1,4: οὐαὶ ἔθνος ἀμαρτωλὸν λαὸς πλήρης ἀμαρτιῶν σπέρμα πονηρὸν υἱοὶ ἄνομοι (vgl. auch Jes 5,18; Jes 30,1)

Jer 13,27: οὐαὶ σοι Ἱερουσαλήμ ὅτι οὐκ ἐκαθαρίσθης ὀπίσω μου ἕως τίνος ἔτι

Der Trauergestus (κόπτεσθαι) könnte als eine Anspielung auf Sach 12,10-11 gewertet werden (vgl. auch Offb 1,7).⁵⁴ Damit würde dann die rätselhafte Gestalt des „Durchbohrten“ christlich vereindeutigt werden.

⁵⁴ Vgl. Mara, *Évangile de Pierre*, 152.

Die Einsicht „der Juden“ bleibt aber im EvPetr weithin folgen- und wirkungslos, so dass die Vermutung nahe liegt, sie dient vornehmlich dazu, die prophetische Kritik am Volk und seinen Oberen sowie die prophetischen Gerichtsansagen pauschal einzuspielen und mit der Chiffre ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ an das Exil und die breite theologische Auseinandersetzung und Aufarbeitung in der Bibel Israels zu erinnern: Das Ereignis der Kreuzigung Jesu erhält damit allerhöchsten geschichtstheologischen Rang. Zu Lasten der „Juden“ wird die Hinrichtung gleichgesetzt mit all den Verfehlungen, die zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels sowie zum Exil geführt haben.

EvPetr 26-27: Trauer und verstörter Sinn; Fasten und Weinen

Wenn einmal die Parallelisierung zwischen dem Untergang Jerusalems 587 v. Chr. und dem Tod des Herrn auf der Agenda steht, dann ist es auch nicht mehr abwegig, hinter dem Fasten und Weinen der Jünger in EvPetr 27 ein alttestamentliches Vorbild zu sehen: Nehemia weint, trauert, fastet und betet angesichts des zerstörten Mauern Jerusalems (Neh 1,4).⁵⁵ Die Parallelisierung Nehemias, des Erbauers der nachexilischen Stadtmauer Jerusalems, mit Petrus, auf den Jesus seine Kirche baut (Mt 16,18), wird im EvPetr nicht weiter ausgeführt – ist das aber eine zu weit weg führende Spekulation?

Die Parallelisierung der Kreuzigung des Herrn und ihrer Begleiterscheinungen mit Ereignissen aus der Geschichte Israels ist ein charakteristischer Zug des EvPetr. Er zeigt sich auch in der Reaktion des Sprechers (Petrus) und seiner Gefährten in EvPetr 26: „Ich aber trauerte mit meinen Gefährten, und verstörten Sinnes hielten wir uns versteckt.“ Die Wendung „verstörten Sinnes“ deutet hin auf die Trauer und Bestürzung über die Sorge des Hohenpriesters Onias III. (192-175 v. Chr.) anlässlich des Versuchs des seleukidischen Kanzlers Heliodor, den Jerusalemer Tempelschatz für die Staatskasse Seleukus' IV. Philopator zu konfiszieren: „Wer aber die Gestalt des Hohenpriesters sah, dem blutete das Herz (dem wurde der Sinn verstört). Wie er aussah und wie sein Gesicht sich verfärbt hatte, verriet seine innere Qual.“⁵⁶

EvPetr 26: ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἐταίρων μου ἐλυπούμην καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα

2 Makk 3,16: ἦν δὲ ὁρῶντα τὴν τοῦ ἀρχιερέως ἰδέαν τιτρώσκεσθαι τὴν διάνοιαν ἢ γὰρ ὄπισς καὶ τὸ τῆς χροᾶς παρηλλαγμένον ἐνέφαινε τὴν κατὰ ψυχὴν ἀγωνίαν

⁵⁵ Vgl. Mara, Vangelo di Pietro, 85.

⁵⁶ Vgl. Mara, Évangile de Pierre, 155-156.

Die Übereinstimmung könnte zufällig sein, doch der Bezug wird durch eine weitere Beobachtung unterstützt: Entscheidend für 2 Makk ist das Ergehen des Jerusalemer Tempels, dessen Wohl und Wehe eng mit der Torabefolgung bzw. den Sünden Israels verknüpft ist. Programmatisch formuliert 2 Makk 5,19-20: „Aber der Herr hat nicht das Volk erwählt wegen des Ortes, sondern den Ort wegen des Volkes. Deswegen litt auch der Ort mit unter den Unglückschlägen, die das Volk trafen, wie er später Anteil hatte an seinem Glück. Als der Allherrscher zürnte, lag der Ort verlassen da; als aber der große Herr sich wieder versöhnen ließ, wurde er in aller Pracht wiederhergestellt.“ Vom Tempel ist mehrfach im EvPetr die Rede, gerade in EvPetr 26. Die Zerstörung des Tempelvorhangs (EvPetr 20) und die Rede vom „verstörten Sinn“ des Sprechers Petrus und seiner Gefährten, die an die Gefährdung des Tempels durch Heliodor in 2 Makk 3 erinnert (EvPetr 26), drängen somit in Anlehnung an die Grundaussage von 2 Makk 5,19-20 dem Leser unterschwellig erneut den Schluss auf, dass die Juden eine große Sünde begangen haben.⁵⁷

EvPetr 30: Drei Tage

Die Rede von den drei Tagen, die das Grab bewacht werden soll, könnte als Anspielung auf Hos 6,2 gewertet werden: In der Erzähllogik des EvPetr wollen die Ältesten einen Diebstahl der Leiche verhindern, damit das Volk nicht eine Realisierung des Prophetenwortes „Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf, und wir leben vor seinem Angesicht“ annehmen kann. EvPetr 30 liegt hier ganz auf der Linie von Mt 27,64.

EvPetr 32-33: Ein großer Stein; Siegel

Die Verschließung und Versiegelung des Grabes in EvPetr 32-33, die auf Mt 27,60 (Stein) und 27,66 (Versiegelung) zurückgehen dürften, erinnern an Dan 6,18:⁵⁸ Um Daniel offiziell in der Löwengrube festzuhalten und Manipulationen an seiner Lage zu verhindern, wird der Eingang mit einem Stein verschlossen und mit den Siegeln des Königs und seiner Großen versiegelt.

Ein Leser, der die Danielgeschichte kennt und sich bei den Vorkehrungen in EvPetr 32-33 daran erinnert fühlt, wird die „richtige“ Schlussfolgerung im Sinne des EvPetr ziehen: Auch in dieser vermeintlich aussichtslosen Lage kann

⁵⁷ Vgl. Mara, *Évangile de Pierre*, 156: „Cependant en *II Macc.* 3-5, le récit, non seulement nous montre la sainteté du Temple de Jérusalem, mais souligne que si quelque malheur s'abat sur le Temple, c'est à cause des péchés d'Israël. Ce n'est donc pas seulement la ressemblance de l'expression «blessé dans son cœur» qui rapproche *Ev.P.* de *II Macc.*, mais c'est aussi l'allusion à la destruction du Temple comme conséquence des péchés des Juifs.“

⁵⁸ Vgl. u.a. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 285.

Gottes heilvolles Wirken an seinem Gerechten nicht von menschlichen Maßnahmen verhindert werden.

Die Siebenzahl der Siegel ist weniger eine Anspielung an die sieben Augen Gottes nach Sach 3,9 und 4,10, sondern eher eine Parallele zu den sieben Siegeln in Offb 5,1, zumal auch in EvPetr 35 wie in Offb 5,2 eine „laute Stimme“ zu hören ist.⁵⁹ Wie im EvPetr allein der Auferstandene die sieben Siegel von EvPetr 33 überwindet, ist es auch in Offb 5 das Lamm, der erhabene Christus, der die sieben Siegel des Buches öffnet.

EvPetr 48: Es ist besser für uns ...

Die Ältesten, der Zenturio und seine Leute werden im EvPetr zu Auferstehungszeugen, wobei die römischen Soldaten sogar eine Art Glaubensbekenntnis ablegen (EvPetr 45). Die anderen „alle“ (EvPetr 47: πάντες) – die jüdischen Autoritäten – bestürmen Pilatus, die Sache geheim zu halten. Ihre Argumentation läuft darauf hinaus, dass es besser für sie sei, vor Gott zu sündigen, als dem Volk in die Hände zu fallen.

(1) Diese Formulierung nimmt eine Anleihe in 2 Sam 24,14: Als Strafe für das verbotene Abhalten der Volkszählung wählt David die Pest mit der Begründung: „Wir wollen lieber dem Herrn in die Hände fallen, denn seine Barmherzigkeit ist groß; den Menschen aber möchte ich nicht in die Hände fallen.“ Der zweite Teil der Argumentation stimmt zwischen EvPetr 48 und 2 Sam 24,14 überein: Menschen in die Hände zu fallen, ist gefährlich. Doch während David ausdrücklich auf die Barmherzigkeit Gottes baut, ist davon in EvPetr 48 nicht die Rede – eher hat man den Eindruck, dass die jüdischen Autoritäten in ein schlechtes Licht gerückt werden, da sie sich vor menschlichen Racheakten mehr fürchten als vor Gott.

(2) Eine gegenteilige Argumentation vertritt Susanna in Dan 13,23: „Es ist besser für mich, es nicht zu tun und euch in die Hände zu fallen, als gegen den Herrn zu sündigen.“ So weigert sich Susanna, sich den Ältesten sexuell hinzugeben, und nimmt in Kauf, unschuldig verurteilt zu werden. In vorbildlicher Weise sieht sie es als schlimmer an, gegen Gott zu sündigen, als in die Hände eines ungerechten menschlichen Gerichts zu fallen. Aktiviert man als Leser die Susanna-Szene als Hintergrundtext zu EvPetr 48, drängt sich ein vernichtendes Urteil über das Fehlverhalten der jüdischen Autoritäten geradezu auf.

⁵⁹ Vgl. Mara, Vangelo di Pietro, 91-92.

Schlussfolgerungen

In formaler Hinsicht ist festzuhalten, dass das EvPetr keine ausdrückliche Schriftauslegung betreibt. Bis auf eine Ausnahme begegnen keine expliziten Zitationsformeln oder wörtliche, als solche erkennbare Zitate.⁶⁰ Insofern ist auch nicht zu vermuten, dass in der Textstrategie eine bestimmte, gezielte Schrifthermeneutik, die bewusst reflektiert ist, aufscheint. Bei der Lektüre ist somit kein systematisch-gezielter Schriftbezug erkennbar, sondern es handelt sich eher um „ad-hoc“-Bezüge, deren Aktivierung in der Regel nicht zwingend erforderlich ist.

Bei der einen Stelle, die davon spricht, dass etwas im Gesetz geschrieben steht (EvPetr 5 und 15), erfolgt kein wörtliches Zitat, sondern eine kreative Umgestaltung, die den Bezugstext (Dtn 21,22-23) gerade noch erkennen lässt. Die Umgestaltung geht so weit, dass ein signifikantes Element der alttestamentlichen Stelle (dass es um eine Hinrichtung geht) durch ein anderes Wort ausgetauscht wird: EvPetr 5; 15 sprechen von einem „Ermordeten“.

Die meisten anderen Anspielungen an alttestamentliche Stellen sind eher als „locker“ zu bezeichnen, d.h. es ist nicht sicher erkennbar, ob eine literarische Abhängigkeit vorliegt und ob der Bezug – unter produktionsorientierter Fragestellung – intendiert ist.⁶¹ Insofern können die beobachteten Phänomene ohnehin nur unter einer – rezeptionsorientierten – Lektüre- oder Leserperspektive ausgewertet werden. In vielen Fällen genügt auch eine intertextuelle Bezugnahme zu den kanonischen Evangelien, ein Rekurs auf das Alte Testament ist meist nicht zwingend in dem Sinne, dass der Text ohne Einspielung der Intertexte unverständlich wäre. Auf der anderen Seite führt jedoch eine „schriftkundige“ Lektüre zu entsprechenden Sinnzuwächsen.

Insofern ist der Schriftbezug des EvPetr auf formaler Ebene anders zu beurteilen als etwa derjenige der Offenbarung des Johannes (Offb), um ein deutliches Extrembeispiel zu nennen. In Offb sind die Texte ohne alttestamentlichen Hintergrund bisweilen völlig undurchschaubar, banal oder sinnlos – der Text zwingt zur Lektüre biblischer Texte!⁶² Vergleichbares ist im EvPetr nicht zu finden.

Die inhaltlichen Implikationen, die die Aktivierung bestimmter Schriftbezüge mit sich bringen, lassen sich unter zwei Hauptpunkten systematisieren: eine antijüdische Tendenz und eine bestimmte Darstellung „des Herrn“ („Christologie“).

⁶⁰ Vgl. auch Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 102.

⁶¹ Zuversichtlicher ist hier Denker, Stellung, 77, der sich sicher ist, dass der Verfasser des EvPetr die Hauptzüge seiner Passionsgeschichte im AT verankert sehen will. Freilich sagt auch Denker, dass die Grundtendenz dieser Rezeption des AT darin bestehe, in der Kreuzigung Jesu die Fortsetzung und den Höhepunkt der Unheilsgeschichte der Juden, von der das AT immer wieder spreche, zu sehen.

⁶² Vgl. beispielsweise zu Offb 22,6-21 Hieke/Nicklas, *Die Worte der Prophetie*, 57.

(1) Die antijüdische Tendenz ist in einer Vielzahl der Belege festzustellen.⁶³ Viele Schriftbezüge bewirken, dass die Folterknechte, die von den jüdischen Autoritäten nicht unterscheidbar sind, von ihrer eigenen Schrift her in einem sehr schlechten Licht dastehen. Sie erscheinen beispielsweise wie die Frevler in der Weisheitsliteratur, die hinter dem Gerechten her sind, um sein Blut zu vergießen. Denkt man hier ein Stück weiter und importiert man die drohenden Worte über das fatale Geschick der Frevler, so verstärkt sich die antijüdische Tendenz. Des Weiteren erscheinen die Folterknechte als diejenigen, die etwas tun, was schon die Propheten mehrfach verurteilt haben und was zum Untergang Jerusalems (Tempelzerstörung, Exil) geführt hat. Somit werden sowohl die prophetischen Gerichtsreden als auch die deuteronomistischen Vorstellungen über die theologische Bewältigung des Exils als Strafe für ein Verhalten, das Gottes Weisung zuwiderläuft, auf diejenigen appliziert, die den Herrn kreuzigen („ermorden“!). „Die Juden“ erscheinen damit auch als Leute, die ihrer eigenen Schrift zuwider handeln – und genau die Sünden wieder begehen, die schon „im Alten Testament“ zum Untergang geführt haben.

(2) „Der Herr“ erscheint im EvPetr in der Rolle des Gottesknechtes von Deuterijosaja, als messianischer König (Jes 9; 11) und als leidender Gerechter, der am Ende nicht „stirbt“, sondern „aufgenommen wird“ (wie einst Henoch und Elija). Insofern besteht im EvPetr schon eine christologische Anknüpfung Jesu an alttestamentliche Vorstellungen. Der Blick auf die kanonischen Evangelien zeigt aber, dass sich diese Anknüpfung im traditionell-konventionellem Rahmen bewegt. Die alttestamentlichen Hintergrundelemente für die Darstellung „des Herrn“ werden dann aber von der fulminanten Auferstehungsszenerie, die wohl als innovativ bezeichnet werden kann – alttestamentliche Bezüge begegnen jedenfalls nicht –, in den Schatten gestellt.

Aus dieser Perspektive heraus wird klar, warum für das EvPetr die Kreuzigung des Herrn einem Verbrechen von historischer oder kosmischer Dimension gleichkommt (vgl. die ausführlich thematisierte „Finsternis am Mittag“) – sie steht in der Schwere der damit verbundenen Schuld mindestens auf der Ebene der Verfehlungen, die zum Exil geführt haben. Die alttestamentlichen Bezüge in diesem Kontext lassen zugleich die Kreuzigung als Auftakt des Gerichts erscheinen, als Reaktion auf gravierendes menschliches Fehlverhalten seitens der jüdischen Autoritäten. Die fatale Wirkungsgeschichte

⁶³ Diese Tendenz wird vielfach festgestellt, vgl. z.B. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 104; Brown, *Gospel of Peter*, 340; idem, *Death*, 1339; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 217. Denker, *Stellung*, 81, sagt zwar, die apologetische Tendenz des EvPetr sei nicht antijüdisch, fährt aber dann fort, dass der Verfasser des EvPetr den Juden „die Größe der Schuld, in die sie durch die Verwerfung Jesu geraten sind, deutlich machen will.“ Insgesamt wolle daher das EvPetr die Juden zur Buße und zum Glauben an den Herrn rufen und richte sich gegen antichristliche jüdische Polemik. Zur Rolle der „Juden“ im Petrus-evangelium vgl. zudem T. Nicklas, *Die „Juden“ im Petrus-evangelium (P.Cair. 10759)*. Ein Testfall, *NTS* 47, 2001, 206-221, sowie den Beitrag von J. Verheyden im vorliegenden Band.

derartiger Darstellungen für das Verhältnis von Christen und Juden muss hier nicht mehr eigens thematisiert werden.

Meist kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob die vorgestellten Schriftbezüge und die damit verbundenen Deutungen dem oder den Autor(en) des EvPetr bewusst waren. Auch ist hier kein Urteil darüber gefällt, ob diese Bezüge und Implikationen „berechtigt“ sind. Das wären keine dem Befund angemessene Fragerichtungen. Deutlich wird jedoch auf der Leserebene, dass die Aktivierung des alttestamentlichen intertextuellen Resonanzraumes zu bemerkenswerten, teils erschreckenden Sinnzuwächsen führt – so gewinnt die Lektüre des nicht-kanonischen Textes Petrus-evangelium im Bezug zum Kanon der christlichen Bibel erheblich an Dynamik.