

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 91

Ernst Bammel

# Judaica et Paulina



Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament

Herausgegeben von  
Martin Hengel und Otfried Hofius

91



Ernst Bammel

# Judaica et Paulina

Kleine Schriften II

Mit einem Nachwort von Peter Pilhofer



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Bammel, Ernst:**

Judaica : kleine Schriften / Ernst Bammel. – Tübingen : Mohr

Bd. 2 u. d. T.: Bammel, Ernst: Judaica et Paulina

2. / Mit einem Nachw. von Peter Pilhofer 1997

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; 91)

ISBN 3-16-146541-5 978-3-16-157315-6 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1997 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein in Pforzheim gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

**Uxori dilectissimae  
dedicatum**



## Vorwort

Prof. Hengel hat das Erscheinen auch dieses Bandes in die Wege geleitet. Prof. Pilhofer und sein Stab haben sich um die Herstellung der Register verdient gemacht. Beiden Herren, mit denen verbunden zu sein, ein Erbe der Erlanger Zeit ist, sei für ihren Einsatz herzlich gedankt.

31. X. 95

E. B.



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	VII
-------------------	-----

## A. Judaica

### I. Christlich-jüdisches Religionsgespräch

Jesus der Zauberer . . . . .	3
Johannes der Täufer in den Toledoth Jeschu . . . . .	15
Judas in der jüdischen Überlieferung. . . . .	23
Die Anfänge der Kirchengeschichte im Spiegel der jüdischen Quellen . . . .	34
Rückkehr zum Judentum. . . . .	47
Die Zitate in Origenes' Schrift wider Celsus . . . . .	57
Eine übersehene Angabe zu den Toledoth Jeschu . . . . .	62
Von Josephus zu Hegesipp . . . . .	64
Heidentum und Judentum in Rom nach einer christlichen Darstellung des fünften Jahrhunderts. . . . .	77
Gregor der Große und die Juden . . . . .	87
Die Zeugen des Christentums. . . . .	96

### II. Jüdisches Selbstverständnis

Der Zeuge des Judentums . . . . .	109
Das Judentum als eine Religion Ägyptens . . . . .	115

### III. Eschatologie

„Verzehrt haben die Israeliten . . .“ . . . . .	125
<i>ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ ΠΡΟΦΗΤΕΥΩΝ</i> . . . . .	133
Weichet von Ort zu Ort (Matthäus 10,23) . . . . .	140

### IV. Apokryphen

Das Buch Nimrod . . . . .	157
Die Zitate aus den Apokryphen bei Origenes . . . . .	161

## V. Recht

Markus 10 11f. und das jüdische Eherecht . . . . .	171
Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–9) und das jüdische Erbrecht . . . . .	178

## VI. Wissenschaft des Judentums

Was ist Wissenschaft des Judentums? . . . . .	187
---	-----

## B. Paulina

Paulus, der Moses des Neuen Bundes . . . . .	205
Prophetie und Deutung . . . . .	215
Galater 1,23 . . . . .	222
Preparation for the perils of the last days: 1 Thessalonians 3:3 . . . . .	227
Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefs . . . . .	237
Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15,1–11 . . . . .	260
Rechtsfindung in Korinth . . . . .	279
Romans 13 . . . . .	286
Col. 1.15–20 . . . . .	305
Gottes <i>ΔΙΑΘΗΚΗ</i> (Gal. III. 15–17.) und das jüdische Rechtsdenken . . . . .	313
<i>Νόμος Χριστοῦ</i> . . . . .	320
Paul and Judaism . . . . .	327
Semper aut aliquotiens . . . . .	334
Nachwort (von Peter Pilhofer) . . . . .	337
Die Orte der Erstveröffentlichung . . . . .	339
Stellenregister . . . . .	343
Autorenregister . . . . .	363
Sachregister . . . . .	371
Griechische Wörter . . . . .	383

## **A. Judaica**

### **I. Christlich-jüdisches Religionsgespräch**



## Jesus der Zauberer

Die älteste in den Talmud aufgenommene Erwähnung des Prozesses Jesu, die Baraitha von Sanhedrin 43a nennt Jesus einen Zauberer. Das ist umso auffälliger, als wir aus den evangelischen Berichten über den Prozeß nichts dergleichen erfahren. Gewiß, die Behauptung, daß er mit dem Beelzebul im Bunde sei, erscheint frühzeitig in der von den Evangelisten gegebenen Folge – das mag den Vorwurf magischer Praktiken einschließen. Aber das Thema wird dann doch verlassen und spielt im Prozeß keine Rolle. Selbst der Katalog des Lukasevangeliums über die – in den Augen des Evangelisten als falsch erwiesenen – Anklagen (23.2ff) enthält diesen Punkt nicht. Hier in Sanh 43a ist Zauberer nicht etwa angehängt, nicht etwa ein Punkt unter mehreren sondern der allererste, dem dann erst zwei weitere: der Verführer und Verleiter Israels nachfolgen (על שכישוף ויהימיח את ישראל). Dies ist auch nicht durch die Vorlage des Alten Testaments begründet: der Fall des Irrleiters und des falschen Propheten wird in Dt. 13, der des Zauberers erst in Dt. 18 abgehandelt. Genauso geschieht es in der Mischna von Sanhedrin. Die betonte Voranstellung muß also einen besonderen Grund haben. Wo ist er zu finden?

Die Behauptung ist nicht isoliert. Die gegen das Christentum gerichtete, von einem unbekanntem jüdischen Verfasser herrührende Schrift, die Celsus zitiert, weiß zu vermelden, daß Jesus sich nach Ägypten wandte, um dort sich in den Künsten zu versuchen, auf die die Ägypter sich etwas einbilden<sup>1</sup>. Mit rhetorischer Geste stellt der Verfasser den Leser vor das Entweder-Oder: *ἀλάζων* oder *γόης*, erlaubt ihm die Entscheidung zwischen Angeber und Zauberer<sup>2</sup>, um sich selbst sofort für das letztere zu entscheiden<sup>3</sup> – ein Vorwurf und eine Anklage, die dann auch von Celsus selbst wiederholt aufgenommen wird<sup>4</sup>. Zur gleichen Zeit oder etwas später erinnert Justin daran, daß die Juden Jesu Wunder als durch magische Verstellung bewirkt ansahen und ihn als *μάγος καὶ λαοπλάνος* bezeichneten<sup>5</sup>. Eine Quelle der Pseudoklementinen – es sind die Kerygmata Petrou – beschreibt ein Streitgespräch, das Jakobus mit Vertretern der verschiedenen jüdischen Parteien hatte. Ein Schriftgelehrter hält ihm entgegen, daß Jesus seine

---

<sup>1</sup> I.28.

<sup>2</sup> II.32.

<sup>3</sup> 49.

<sup>4</sup> VI.42; VIII.41. – Der Vorwurf wird immer wieder aufgenommen, etwa in den Actus Silvestri: qui... magus accusatus... (Mombritius S. 515) oder bei Tabari: der Magier, der das Volk aufhetzte (ZOTENBERG I.562).

<sup>5</sup> Dial. 69.

Zeichen und Wunder als ein *μάγος* und nicht als *προφήτης* getan habe. Darum falle der Anspruch der Christen, daß er der neue Moses sei, in sich zusammen. Diese letztere Stelle ist besonders interessant. Zeigt sie doch, einmal, welches das Gegenbild zum Zauberer war, zum anderen, daß die Wunderwirksamkeit der notwendige Beweis für die Anerkennung als Prophet war<sup>6</sup>.

Wir sehen: im rabbinischen wie im hellenistischen Judentum liegt auf diesem Vorwurf das Schwergewicht. Damit ist aber ein Stichwort genannt, das auch im außerjüdischen Bereich seinen Widerhall finden konnte.

Magie, seit alters ausgeübt und mit der Aura des Geheimnisvollen umgeben, ist, sobald es verfaßte Gesellschaften gab, auch dem Mißtrauen, der Ablehnung der Gesetzgebung begegnet. In Rom schon durch das Zwölftafelgesetz ostriert<sup>7</sup> wurde das alte Verbot im Zuge der augusteischen Restauration erneuert. Der Senatsbeschluß des Jahres 17 n. Chr. verfügt als Strafe für den Magier den Tod<sup>8</sup>. Es war so auch notwendig. Die reich gewordene Hauptstadt des Weltreichs wurde zum Anziehungspunkt für solche, die in diesen Praktiken ihre Berufung oder auch ihr Geschäft erblickten, wie umgekehrt der Zauberer der Formel *Ex oriente lux* die in Rom Eintreffenden geneigte Ohren und offene Türen finden ließ. Das bedeutete: die Strafen mußten angehoben werden: von der Verbannung zur Todesstrafe, von der einfachen zur geschärften Todesstrafe, während allerdings in der Praxis doch immer wieder Kompromisse gemacht wurden und Stillschweigen eintrat, um die Entlarvung von *honestiores* oder die Verfolgung ganzer Volksgruppen zu vermeiden.

Dazu kommt ein anderes: nach dem Kodex des Justinian wird die *seditio* wie die Ausübung der Zauberei bestraft<sup>9</sup>; sie erscheint als Anhängsel zu den Strafmaßnahmen gegen den Magier. Es besteht Grund anzunehmen, daß diese Ausweitung nicht neu ist sondern einer Handhabung entspricht, die seit längerem schon üblich war. In der Tat, es bestanden Verbindungen: des Magiers Geschäfte fanden vorzugsweise im Dunklen statt, wie die Verschwörungen der Auführer. Das Treiben des Zauberer führte aber auch zum Volksauflauf, der in politische Unruhe ausartete bzw. umschlug.

Indem Jesus als Zauberer bezeichnet wird, findet eine Brandmarkung durch ein Stichwort statt, das für einen Menschen der antiken Welt vorgebildete und fertige Vorstellungen wachrief und zur Tat drängen ließ.

Was damit geschehen ist, wird durch den Vergleich mit der israelitischen Gesetzgebung deutlich. Dt. 18.10 droht dem Zauberer den Tod an und Sanh 7.11 wiederholt das. Der Zauberkünstler wird beschrieben als einer, der nicht nur die Sinne täuscht sondern etwas bewirkt<sup>10</sup>. Ist damit jedes Wunder abgelehnt? Durchaus nicht. Von dem Rabbi Chanina wird erzählt, daß er beim

<sup>6</sup> Rec. I.58. Vgl. C. F. D. MOULE, *Miracles* (London 1965) S. 181 ff.

<sup>7</sup> Tabula VIII.

<sup>8</sup> Ulpian Coll. 15.2.1.

<sup>9</sup> Nov. 115.4.2; Inst. 4.18.5.

<sup>10</sup> IX.18.

Studium der Gesetze der Schöpfung es fertig brachte, ein kleines Kalb zu produzieren und es mit seinen Freunden verzehrte<sup>11</sup>. Das heißt doch: die Beziehung zu Gott heiligt das Wunder. Die zahlreichen Nachrichten über Rabbinen als Wundertäter unterstreichen das<sup>12</sup>. Umgekehrt ist es für die Abstrafung des Zauberers notwendig, den Nachweis zu führen, daß er im Namen einer anderen Gottheit o. ä. gehandelt hat. Am Mangel dieses Nachweises wird es gelegen haben, daß der Vorwurf, im Namen des Beelzebul gehandelt zu haben, im Prozeß Jesu keine Rolle gespielt hat.

In der römischen Welt aber steht es anders. Magie ist jede Wundertat in schlimmer Form und zu schlimmem Zweck, wie Mommsen es formuliert hat<sup>13</sup>. Die Frage, in wessen Namen sie vollbracht wird, bleibt ganz im Hintergrund. Indem Jesus als Magier gebrandmarkt wird, ist für das antike Verständnis ausgedrückt, daß er schwarze, schädliche Magie getrieben hat. Die Todesstrafe war die notwendige Folge – ein antiker Jurist konnte keine Bedenken haben, dem zuzustimmen. D. h. ein Vorwurf, der innerhalb der jüdischen Welt schwerlich begründet war, wurde, indem er als Grund für die Verurteilung ausgegeben wurde, im griechisch-römischen Kulturbereich zur tödlichen Waffe gegen die Christen. Nur zu diesem Zweck kann der Anklagepunkt eingeführt worden sein.

Wann ist es geschehen? Die breit gefächerten Belege stammen aus dem zweiten Jahrhundert. Aber das ist vielleicht nicht der Anfang. Lukas, der Missionar in der hellenistischen Welt, betont es mehrfach, daß Jesus mit seinen Wundertaten es gut gemacht hat (*εὐεργετῶν*)<sup>14</sup>. Das Stichwort ist der Erwähnung der Heilungen bedeutungsvoll vorangesetzt – womit Jesus in die Nähe der Heilwundertäter gerückt wird, die es in Epidauros und anderswo gab und die sich allgemeinen Ansehens erfreuten<sup>15</sup>. Ist das zufällig oder ist es die Antwort auf die jüdische Behauptung, daß es mit den Wundern Jesu anders bestellt war? Die Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich erinnert, daß Paulus nach dem Bericht derselben Apostelgeschichte mit dem Zauberer Elymas zusammengestoßen war und ihn, der den römischen *ἀνθύνατος* Sergius verwirren wollte, mit Blindheit schlug. Ist dies an sich ein böser Zauber, so wird er doch gedeckt durch die Zustimmung des gläubig gewordenen Römers<sup>16</sup>. Im Lichte seiner Einsicht erscheint des Paulus Handlung als Abwehr jüdischen Zauberwesens. So zeigt die Geschichte Paulus und mit ihm das Christentum in scharfem Gegensatz zum Judentum, das als von Magie überwuchert angesehen wird<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Sanh 65 b; 67 b.

<sup>12</sup> L. BLAU, Rabbinisches Zauberwesen (Straßburg 1898).

<sup>13</sup> TH. MOMMSEN, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899) S. 641.

<sup>14</sup> Ag. 10.38.

<sup>15</sup> K. H. RENGSTORF, Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit (Münster 1953), J. LEIPOLDT, Von Epidauros bis Lourdes. Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit (Hamburg 1957).

<sup>16</sup> Ag 13.12.

<sup>17</sup> A. D. NOCK in: Beginnings of Christianity V (London 1933) S. 188.

Vergleicht man das mit dem Gegenbild, das einige Jahrzehnte zuvor Paulus selbst in seinen Briefen zeichnet, um sich von ihm abzuheben<sup>17a</sup>, so erkennt man: von dem Vorwurf, eine Religion wandernder Barfußphilosophen zu vertreten, ist der Akzent verschoben zu dem anderen, es mit Magie zu tun zu haben. Die Entwicklung zeigt die Verschärfung der Lage an. Die Vielzahl der Bezeugung des Vorwurfs im zweiten Jahrhundert aber spricht für die Konstanz, die regelmäßige Wiederholung desselben. Die zusammenfassenden Bemerkungen, so aufschlußreiche Angaben sie geben, sind jedoch nicht das Einzige, was wir besitzen.

Seit dem Beginn des Jahrhunderts sind Bruchstücke von Texten in aramäischer Sprache<sup>18</sup> ans Licht gekommen, die, mit einander verbunden und ergänzt, uns mehr berichten. Der erhaltene Text gipfelt in einer großen Szene, in der zwei Parteien vor dem römischen Kaiser auftreten. Die eine besteht aus Jesus und Johannes. Die zweite Partei ist die der Juden, unter denen genannt werden: Marinus, der große Alte, Josua b. Perachja, Judas der Gärtner; dazu Pilatus, der Statthalter. Ort der Begebenheit ist Tiberias. Jesus und Johannes, nach ihrem Beruf befragt, erklären, daß sie heilen, daß sie lebendig machen und töten, daß sie einer Frau ohne Zutun eines Mannes ein Kind verschaffen können. Darauf sagt der Cäsar, er habe eine Tochter, die noch keinen Mann gesehen habe und fordert sie auf, an ihr ihre Kunst zu versuchen. Sie flüstern<sup>19</sup> und ihre Tochter empfängt. Damit ist es mit ihrer Kunst noch nicht zu Ende. Sie fragen nach dem Wunsch des Kaisers, ob das Kind männlich oder weiblich sein soll und vermögen, es dem entsprechend einzurichten. Der Kaiser läßt die beiden vorläufig in Ketten legen: „wir werden sie für neun Monate binden und sehen, was sich dann ereignet.“ Die Juden, aufs äußerste alarmiert, beschließen ein dreitägiges Fasten „in aller Welt“, um auf Gott einzuwirken. Darauf kommt es zur erwarteten Zeit zu keiner Geburt. Jesus erklärt dem Kaiser: „die Juden halten es auf“ und er empfiehlt, noch drei Monate zu warten. Als auch diese Zeit verstrichen ist, spricht Jesus offen von Zauberei, d. h. einem jüdischen Gegenzauber, der die Geburt verhindert und erklärt sich bereit, das Kind im Weg eines Kaiserschnitts herauszubefördern. Was aber ans Licht kommt, ist ein Stein – Erstaunliches hat der Gegenzauber bewirkt. Auf des Kaisers Aufforderung, demselben Leben zu geben, paßt Jesus. Damit ist das Magiertum Jesu erwiesen. Der Kaiser selbst spricht es aus, daß dem ganzen Erdkreis Gefahr droht, wenn die ertappten Übeltäter nicht ausgerottet werden. So wird die Strafe verkündet.

Eine grobe Geschichte ist es – man kann sich unschwer vorstellen, wie Luther darauf reagiert und was er geantwortet hätte, wäre sie ihm bekannt gewesen. Die Persiflage der Erzählung von der Geisteszeugung und Jungfrauengeburt ist

<sup>17a</sup> 1. Kor. 13 ist in seinem ersten Teil eine Scheltrede gegen die volkstümliche griechische Philosophie (untermischt mit Angriffen gegen jüdischen Eifer).

<sup>18</sup> S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (Berlin 1902) S. 143 f und L. GINZBERG, *Ginze Schechter I* (New York 1928) Nr. 34 (dazu die Ergänzungen von W. HORBURY, *Festschrift C. F. D. Moule*, London 1970, S. 117 ff) und Nr. 35; S. KRAUSS, *R. E. J.* 62 (1911) S. 28 ff.

<sup>19</sup> נתישר (KRAUSS, *Leben Jesu* S. 147).

deutlich – was einen ersten Anhalt für die Entstehungszeit gibt. Der Schwank oder, wie es im gespreizten Deutsch des 20. Jahrhunderts heißt, das folkloristische Motiv, daß des Kaisers Nachkomme durch Kaiserschnitt zur Welt gebracht wird, ist deutlich. Aber an der Geschichte ist mehr.

Jesus (und Johannes) bezeichnen sich als Gesandte des höchsten Gottes und als omnipotente Wundertäter. Beides gehört zusammen. Der Kaiser nimmt Jesus beim Wort. War es eine von Zeichendeutern und Astrologen oft erwartete und übernommene Aufgabe, das Geschlecht eines ungeborenen Kindes zu bestimmen, so wird hier viel mehr, ein unzweideutiges Wunder, eines, das auch, selbst einen Faust gereizt hätte, verlangt.

Man mag vergleichen mit der großen Szene in Rom, wo Simon Magus durch einen Schauflug seine Kunst unter Beweis zu stellen unternimmt. Man wird an die Wunder denken, die Apollonius vor indischen Fürsten verrichtet. Oder sich der erstaunlichen Dinge erinnern, die Thomas den indischen König Gundafār lehrt<sup>20</sup>. Man mag auch an die Religionsgespräche zwischen Herrscher und Philosoph oder Religionsstifter denken, wie sie damals auf geschichtlicher wie schriftstellerischer Ebene üblich waren. All dies spielt herein. Das Eingreifen des Kaisers gibt der Szene ihre Größe und Reichweite. Und doch ist damit der Schwerpunkt, der gesetzt wird, noch nicht beschrieben.

Das wird deutlich, wenn man den Anfang der Geschichte in Betracht zieht. Die Jünger Jesu sind bereits hingerichtet; mit ihnen wurde vor Jesus Schluß gemacht. Pilatus hat offensichtlich Bedenken getragen, mit Jesus genauso zu verfahren und einen Brief an den Kaiser geschrieben. Dieser hat, so muß man die Fragmente ergänzen, die Vorladung der beiden Delinquenten veranlaßt. Es geht also um Kopf und Kragen. Wird Jesus (und mit ihm Johannes) in der Lage sein, das angebotene Werk zu verrichten, so ist er gerettet. Ansonsten ist es um ihn geschehen.

Das Wunder ist somit für ihn die letzte Hoffnung, sich seiner Widersacher zu erwehren. Er betritt die Arena nicht als der Herausforderer, als der seines Sieges sichere Kämpfer und Missionar sondern als der Angeklagte, ja – so darf man mit großer Sicherheit sagen – als der bereits Verurteilte.

Warum dann diese Szene? Die älteste jüdische Überlieferung über Jesus spricht nur von dem, was von der Seite des Judentums getan worden war, der Verurteilung und Hinrichtung durch jüdische Autoritäten. Genau dasselbe ist in diesem Text über das Ende der Jünger ausgesagt. Juden kreuzigen, steinigen, hängen auf, enthaupten dieselben. Warum ist es bei Jesus selber anders? Wieso taucht da die Figur des Pilatus auf? Wie ist sein Verhalten zu erklären? Er stellt fest: des Todes würdig<sup>21</sup>, aber die Strafe wird nicht vollzogen. Warum? Es muß ein Grund bestanden haben, die Geschichte auszuspinnen und die Hinrichtung des Bösewichts Jesus, auf die der Leser doch mit Ungeduld wartete, zu verschieben. Die Verzögerung erfolgt durch das Mittel des Briefes an den Imperator und der Audienz vor dem Kaiser.

<sup>20</sup> Act. Thomae 17 ff.

<sup>21</sup> ואיהו חיביו קטנא (GINZBERG Ia Z. 17; auf Johannes und Jesus bezüglich).

Ein Brief im Zusammenhang des Prozesses Jesu ist aus dem altchristlichen Schrifttum bekannt. Es ist der Brief des Pilatus an Tiberius, von dem Tertullian weiß<sup>22</sup>. Danach sind Pilatus wie Tiberius selbst für Jesus aufgrund seiner Wunder eingenommen gewesen und es hat nur am Senat gelegen, daß man Jesus nicht die ihm zustehenden Ehren zuerkannt hat. Wie Pilatus in seinem Gewissen bereits ein Anhänger Jesu war, so möchten auch die Cäsaren Gläubige geworden sein, wenn sie gleichzeitig Christen und Kaiser hätten sein können<sup>23</sup> – so fügt Tertullian hinzu. Das paßt zu der Zeit des Severus Alexander, der, wie die *Historia Augusta* zu erzählen weiß<sup>24</sup>, in seinem Palast ein Pantheon eingerichtet hatte und mitten unter den Gottheiten und Philosophen auch eine Statue von Jesus aufstellen ließ – aus dieser Zeit ist es auf diejenige des Tiberius zurückdatiert worden.

Beides erscheint in dem jüdischen Text in einer ganz anderen Darstellung. Das eine muß eine Antwort auf das andere sein. Das Judentum, das zunächst eine andere Aussage gemacht und verbreitet hatte, wird es sein, das mit dieser Wendung eine Antwort auf die christliche Behauptung gegeben hat.

Wann ist dies geschehen? Der Kaiser wird als ein dem Judentum gegenüber aufgeschlossener, ihm jedenfalls nicht feindlich gesinnter Herrscher angesehen. Über Jesus lacht er – so heißt es in einem Text<sup>25</sup>, als dieser ihm sagt, was er zu tun vermag. Das ist schwerlich in konstantinischer Zeit denkbar, einer Zeit, in der gerade die ersten Kaiser den jüdischen Einfluß beschnitten. Wohl aber paßt es in eine Zeit, in der die Stellung des Kaisers noch nicht festgelegt war, ja man ihn als den Juden sich zuneigend ansehen konnte. Das aber war das dritte Jahrhundert und der Anfang des vierten bis hin zu Maximin. Euseb berichtet, daß während der Regierungszeit dieses Herrschers Flugschriften in Umlauf gebracht wurden, die Abtrüglisches über Jesus und Johannes ausführten. Sogar in den Schulen wurden sie traktiert und zum Pflichtlesestoff gemacht. Sie wurden Pilatusakten genannt<sup>26</sup>. Warum so? Doch wohl, weil das Urteil des Pilatus über Jesus eine wichtige Rolle in ihnen gespielt hat. Sind sie Parallelerzeugnisse zu den Toledot-Texten? Oder hat eine noch engere Verbindung bestanden? Der Umstand, daß hier wie da es sich um Geschichten über Jesus und Johannes handelt, dieser ganz einzigartige Umstand spricht dafür und läßt die These nicht zu gewagt erscheinen, daß die Pamphlete der Zeit des Maximin auf jüdische Angaben, nicht unähnlich denen der Toledot zurückgingen. Die Angaben des Euseb sind kurz. Hätte er den Stoff so ausführlich wiedergegeben, wie Origenes den Celsus ausgezogen hat, dann wäre es wohl möglich, aus den Akten der Maxentiuszeit die jüdische Vorlage zu rekonstruieren, so wie man aus Celsus die Schrift seines

<sup>22</sup> Apol. 5 und 21.

<sup>23</sup> Apol. 21.24.

<sup>24</sup> Alex. Sev. 29.

<sup>25</sup> Fragment ADLER hrsg. S. KRAUSS, REJ 62 (1911) S. 29.

<sup>26</sup> Euseb h. e. I.9.3; I.11.9 (dort wird der Inhalt durch ‚Johannes und Jesus‘ bezeichnet); IX.5.1.

jüdischen Gewährsmannes wiederherzustellen in der Lage ist. So wie die Dinge stehen, müssen wir uns mit den Toledot begnügen.

Das Judentum hat keinen Geschichtsschreiber gehabt wie Euseb, der neben den Angaben des Tertullian über den Pilatusbrief – diesen mit einem Schlenker am Schluß<sup>27</sup> – so viele andere christliche Quellen überliefert und damit in ihrem Wortlaut erhalten hat. Die jüdischen Quellen sind unkontrolliert weitergewuchert, das abstoßend, was nicht mehr zeitgemäß war, das hinzunehmend und die Form annehmend, die einer neuen Generation gelegen erschien. Mit dem Einfluß auf die nichtjüdische Welt war es seit dem Ende des vierten Jahrhunderts – fürs erste jedenfalls – vorbei. So wird die Szene vor dem Kaiser auf das Wichtigste zusammengedrängt worden sein. So hat man auch nur noch eine aramäische Fassung abgeschrieben. Die Ursprache dürfte Griechisch gewesen sein, wie einzelne Wendungen wie *ἰοὶ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανόου* es anzeigen. So ist aus einem polemischen, an die Außenwelt gerichteten Pamphlet ein Traktat für den Hausgebrauch geworden. In dieser verkümmerten Gestalt liegen die überlieferten Texte vor, ohne doch die Spuren der älteren propagandistischen Ausrichtung ganz von sich abgestoßen zu haben.

Wie die Entwicklung weitergegangen ist, zeigt ein Petersburger Text<sup>28</sup> an. Dort wird Jesus von dem Rabbi Juda auf den Kopf geschlagen, weil er sich selbst zum Messias proklamiert hat. Darauf begibt er sich zum Kaiser und erweist sich als Wundertäter, indem er dessen Tochter ein Kind beschert. Als ihm von dem dankbaren Kaiser ein Wunsch freigestellt wird, erbittet er die Vertilgung des jüdischen Volkes. Israel ruft ein Fasten aus. Dann bricht das Fragment ab. Man ahnt nur, daß das Fasten erfolgreich war. Hier also ist das Motiv des Wunders vor dem Kaiser eingeschlossen in etwas anderes: der zurechtgewiesene Jesus rächt sich und er tut es, indem er mit dem Feind der Juden in eine Allianz eintritt.

Ein Kenner des Talmuds mag sich an eine ähnliche Geschichte erinnern. In Mailah 17b lesen wir: Simon b. Jochai und Jose gehen nach Rom, um sich für die Aufhebung eines gegen die Juden erlassenen Dekrets einzusetzen. Dort eingetroffen gelingt es ihnen, des Kaisers Tochter zu heilen. Der dankbare Vater erlaubt ihnen, an sich zu nehmen, wonach es sie begehrt. In das Schatzhaus geführt finden sie den Erlaß (in seiner Erstaussfertigung) und zerreißen ihn. Die Angelegenheit ist etwas verwickelter als es bisher den Anschein hatte. Die beiden jüdischen Rompilger hatten auf dem Wege einen Dämon, der seinen Namen nennt, getroffen. Er hatte offenbar Verständnis für sie und sich angeboten, sie zu begleiten. Simon, der ahnt, was kommen wird, erklärt: „das Wunder geschehe, ganz gleich wie“. Dieser Dämon ist es, der in des Kaisers Tochter fährt. Dem Rabbi, der ja den Namen des bösen, das Mädchen peinigenden Geistes weiß, ist es ein Leichtes, ihn zum Ausfahren zu veranlassen. Eigentlich ist es also ein Schauwunder, das sich ereignet. Aber um der guten Sache

<sup>27</sup> h. e. II.2.6.

<sup>28</sup> ed. A. HARKAVY, Hebräische Bibliographie XV (1875) S. 15.

willen ist das Paktieren mit dem Bösen erlaubt. Die Losung ist eben: „ganz gleich wie“.

Das Grundschema ist dasselbe wie bei der Jesusgeschichte im Petersburger Text. Und doch ist die Anwendung eine ganz andere. Gegen das Wunder wird nichts gesagt; es braucht keine böse Seite zu haben. Aber der Wundertäter Jesus ist böse. Darum bittet er am Ende nicht um die Hand der Tochter des Kaisers sondern um die Vernichtung der Juden. Der Rabbi kann etwas Zweifelhafes tun, ohne Schaden zu nehmen. Jesus aber bleibt, was immer er auch tut, dem Bösen verhaftet.

Es ist eine Parallele zur Sage von Theophilus, dem mittelalterlichen Faust<sup>29</sup>. Selbst von höchster Ehrbarkeit und aus Bescheidenheit ein Bischofsamt ausschlagend wird er von dem, der es dann zum Bischof bringt, aus seinem kirchlichen Amt verdrängt und ergibt sich nun dem Satan. Nicht aus Wissensdurst wie Faust sondern zur Wiederherstellung seines Rechts und seiner Ehre – eine Kohlhaas-Natur und, so möchte man meinen, nicht weniger deutsch.

In der ältesten, griechisch erhaltenen Fassung – sie gibt vor, aus der Zeit Justinians zu stammen – erfolgt der Teufelspakt durch Vermittlung eines jüdischen Magiers, ein Zug, der in der ältesten deutschen Bearbeitung, derjenigen des älteren Hartmann fehlt<sup>30</sup>. Das zeigt schon, daß hier eine sekundäre Erweiterung vorgenommen worden ist; eine solche mit einem judengegnerischen Unterton. Wie die Petersburger Form mit der Jesus zugeschriebenen Absicht, das jüdische Volk zu vernichten, einen schrillen antichristlichen Ton anschlägt.

Aber das sind innerjüdische Entwicklungen. Wichtiger ist die Wirkung nach außen. Bekannt sind die christlichen Pilatusakten, die vom vierten Jahrhundert an in immer neuer Folge und immer reicherer Blüte emporgeschossen sind. Es kann keine Frage sein, daß sie auf die vorangegangenen jüdisch-heidnischen Pilatusakten Bezug zu nehmen gezwungen waren. In der Tat, das Gerüst stammt aus den jüdischen Quellen: was dort steht, wird hier abgelehnt und durch biblische und legendarische Züge ersetzt. Jesus entstammte einem Akt der Unzucht (IX.1) – am Ende wird es noch einmal erörtert (XVI.2). Er wird mit Jannes und Jambres verglichen (V.1). Die Anklage lautet zuerst auf magische Praktiken (I.1; II.3ff). Der Herold (II.2) – aus Sanh 43a bekannt – ist der Büttel, der für Jesu Vorführung zuständig ist<sup>31</sup>. In einem Garten (IX.4) wird er gekreuzigt. Tod und Auferstehung sagt er während des Prozesses voraus (IV.3), wie dies in den hebräischen Toledot geschieht. Die Scheidung zwischen Judentum und Christentum, die Israel Ruhe gibt, steht am Ende (XVI.8)<sup>32</sup>. Vor allem sind es die auf die Kreuzigung folgenden Ereignisse, die die apologetische Feder des Verfassers in Bewegung gesetzt haben (das Schwergewicht hat sich den jüdi-

<sup>29</sup> L. ETTMÜLLER, *Theophilus, der Faust des Mittelalters* (1849); F. RÖDLA in *Festschrift B. Bischoff* (Stuttgart 1971) S. 478 ff.

<sup>30</sup> ETTMÜLLER S. XIII.

<sup>31</sup> In der christlichen Fassung wird daraus der cursor, der vor Jesus voller Achtung das Tuch ausbreitet, über das er gehen soll.

<sup>32</sup> Das ganze Kapitel ist ein nur wenig überarbeiteter jüdischer Text.

schen Schriften gegenüber dahin verschoben). Die eine sagte, daß Jesus sich – mittels Magie? – auf einen Berg versetzt habe (XIV.1). Sie findet sich in den aramäischen Toledot in der Form, daß Jesus sich vom Kreuze zu entfernen vermochte, in der Gestalt eines Vogels sich auf einen Berg und dann in denselben hineinbegab, wo er von Judas aufgespürt und so schließlich doch seinem verdienten Ende zugeführt wird. Dagegen werden in der Geschichte Soldaten aufgeboden, die, nach Galiläa gesandt, alle Berge absuchen, ohne doch Jesus zu finden. Diese Geschichte ist im altchristlichen Schrifttum ganz singulär und ein schlagender Beweis für die Abhängigkeit von den Toledot. Die zweite Behauptung ist weniger deutlich zu fassen. Gehen wir zunächst auf die christliche Angabe ein. Ein Hauptzeuge der Auferstehung wird beigebracht: Joseph von Arimathia. Sein Zeugnis ersetzt alle anderen; es ist vollwertig, zumal er ein *βουλευτής* ist. Er war von den wegen der Grablegung Jesu erzürnten Juden in einem fensterlosen Turm eingesperrt worden. Dort sieht er den auferstandenen Herrn, den er zunächst für Elias hält. Der führt ihn zum Grab, das Joseph selbst bereitet hatte und wo er die Tücher wiedersieht, wie er sie gelegt hatte. Danach führt er ihn statt ins Gefängnis ins eigene Haus zurück (XV.6). Diese ausführliche Geschichte muß sich gegen die Meinung richten, daß Jesus nicht im von Joseph bereitgestellten Grab sondern anderswo beigelegt wurde. Das aber war die Angabe, die von jüdischer Seite gleichfalls durch einen Zeugen bestätigt worden war, durch Judas den Gärtner nämlich, dessen Tätigkeit der Hauptpunkt in dem Kapitel der Toledot über die Auferstehung ist. Er ist es, der, so zeigt es sich nun, in den christlichen Pilatusakten durch Joseph von Arimathia ersetzt wird<sup>33</sup>.

Eine weitere Stufe der Auseinandersetzung findet sich in dem 1959 veröffentlichten Gamalielevangeliem<sup>34</sup>. Dort, d. h. im zweiten Teil des Mart. Pil. ist es Pilatus, der von den Juden angeklagt wird, sich als Zauberer zu betätigen, das Gesetz aufzuheben und gegen den Kaiser eingestellt zu sein. Ein anderes Mal besteht die dreifache Anklage aus: Ägypter, Gesetzesgegner, und Kaiserfeind<sup>34a</sup>. Das erstere wird vom Herausgeber als auf einen Lesefehler zurückgehend angesehen<sup>34b</sup>. Tatsächlich ist ‚Ägypter‘ mit der anderen Angabe: Zauberer deckungsgleich. Warum ist das so? Es ist offensichtlich, daß die Anklagepunkte gegen Jesus auf ihn übertragen sind. Der Text enthält insofern einen weiteren Hinweis, als er von jüdischen Vorwürfen hinsichtlich des Briefes des Pilatus an den Kaiser spricht. Der Bericht hat vom Leben, vor allem aber von der Auferstehung Jesu gehandelt.

Das aber ist nicht das einzige. Pilatus erleidet dasselbe Schicksal wie Jesus. Auch er wird „geschleift“<sup>35</sup>, er wird den Juden „übergeben“, an ihm wird das

<sup>33</sup> s. S. 28.

<sup>34</sup> M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur (Freiburg i. Ü. 1959).

<sup>34a</sup> Marienklage XI.27 (Oudenrijn S. 76).

<sup>34b</sup> S. 172.

<sup>35</sup> Mart. Pil. II.41 (Oudenrijn S. 128).

Urteil durch Kreuzigung vollzogen: „dein Leben und sein Leben möge das gleiche sein. Dein Los und sein Los möge das nämliche sein“<sup>36</sup>. Als er entblößt dasteht und mit Geißeln geschlagen wird, sagen die Juden zum kaiserlichen Legaten: paß auf, er wird dich verfluchen mit dem Fluch der Zauberer<sup>37</sup>. Da Jesus und Pilatus gleichförmig gezeichnet sind, wird man annehmen müssen, daß die Warnung an den Legaten voraussetzt, Jesus habe etwas Ähnliches getan. Da erinnert man sich der aramäischen Toledot, nach denen Jesus sich durch magische Praktiken vom Kreuze entfernt hat. Aber hinter der Angabe steckt noch etwas anderes. Pilatus wird ja von den Juden wegen seines Briefes an den Kaiser beschuldigt. Der Bericht hatte vom Leben Jesu, vor allem aber von seiner Auferstehung gehandelt. Näheres darüber erfährt man in der verwandten Schrift „Marienklage“<sup>38</sup>. Pilatus bezeugt, daß sich Wunder am und im Grabe Jesu ereignet haben, Wunder, die beweisen, daß er selbst in diesem Grabe und nicht woanders gelegen hat. Die Annahme einer zugrundeliegenden jüdischen Behauptung, daß Pilatus selbst durch zauberisches Tun die Wunder bewirkt habe, liegt nicht fern. Dies umso weniger, da von Pilatus behauptet wird, er habe den Juden befohlen, an die Auferstehung Jesu zu glauben und denen, die sich dessen weigerten, die Strafe der Hölle angedroht<sup>39</sup>. Der Höhepunkt der Entwicklung ist im späten, außerkanonischen Traktat *Sopherim* erreicht, wo Pilatus zum Ahnen des Haman, des Prototyps des Judengegners gemacht wird. Es ist der jüdische Gegenschlag gegen das christliche Pilatusbild, eines Gemäldes, das den Pilatus in der äthiopischen Kirche sogar mit dem Heiligenschein umgibt.

Es ist eine Entwicklung, die in den aramäischen Texten damit eingesetzt hatte, daß Pilatus (wie der Kaiser) als Zeugen der Schuld Jesu auftreten; als Zeugen. Der Mißbrauch, den Jesus mit des Kaisers Tochter getrieben hat, ist nicht Ursache seiner Verurteilung, er ist nur eine zusätzliche Belastung seines Schuldkontos und damit Gewähr für die Rechtmäßigkeit der Verurteilung durch die Juden. Er gibt also eine Illustration zu der Erörterung der Rabbinen, die in *Sanh* 43a dem Urteil über Jesus angefügt ist. Die Frage hatte sich gestellt, warum die Vollstreckung des Urteils nicht sogleich erfolgte. Ulla hatte eine dort mitgeteilte Antwort gegeben<sup>40</sup>. Hier werden andere Möglichkeiten durchgespielt.

Die Wunder Jesu, die Möglichkeit dazu und der relative Wert derselben ist damit zu einem Gegenstand der Überlegung geworden. In den aramäischen Texten, soweit sie erhalten sind, ist nicht davon die Rede, woher Jesus die Wunderkraft eignet. Anders steht es mit den auf Hebräisch erhaltenen Toledot.

<sup>36</sup> Mart. II. 35.

<sup>37</sup> II. 25. – Nach Marienklage III. 11 hat Kaiphas Jesus beschuldigt, vor der Kreuzigung durch zauberisches Tun Wunder in seiner Todesstunde vorbereitet zu haben.

<sup>38</sup> s. Anm. 34.

<sup>39</sup> Marienklage VII. 33. – Vgl. Agobard: ... ob hanc causam praecipio, ut adoretis eum. Quod qui facere noluerit partem suam in inferno futuram esse cognoscat (MPL 104 Sp. 87f).

<sup>40</sup> zur Erklärung s. Bammel-Moule, *Jesus and the Politics of his Day* (Cambridge 1984) S. 360f.

Sie geben verschiedene Erklärungen. Jesus habe den göttlichen Namen aus dem Tempel gestohlen und, diesen gebrauchend, seine Wunder gewirkt – so lautet die eine Auskunft. Die Wundertat ist damit als echtes Wunder anerkannt; Magie ist nicht im Spiel. Woran es Jesus fehlte, ist lediglich die Vollmacht, der rechtmäßige Gebrauch der Macht, die er in Händen hat. Darum ist es recht, daß Judas, der mit Erlaubnis, ja auf Anstiften der Rabbinen sich ebenso in den Besitz des Namens setzt, letztlich die Oberhand gewinnt. Die Potenz als solche ist dieselbe – so kann keiner den anderen im offenen Kampf überwinden. Judas gelingt es nur, durch eine Verunreinigung Jesu den Sieg zu erringen – wie Hagen durch Tücke Siegfried zu Fall bringt. Es ist die List der Idee, die darin bildhaft zum Ausdruck gebracht wird – aber eben der Idee und darum gerechtfertigt. Das Motiv vom gestohlenen Gottesnamen ermöglicht es, Taten Jesu zu verstehen, ohne in eine rationalistische Einzelkritik im Stile des Chizzuk Emuna des Isaak Troki eintreten zu müssen und doch das ganze Phänomen abzuwerten.

Es muß sich um einen recht frühen Vorwurf gehandelt haben. Wenn man ihn nämlich voraussetzt, erhält eine Szene des Johannesevangeliums ihren Sinn. Joh. 18.1 ff berichtet, daß Jesus bei der Gefangennahme durch den Ausruf des göttlichen Namens, durch sein *ἐγώ εἰμι* die Häscher zu Boden zwingt. Das heißt doch: er ist in der Lage, sich der Gefangennahme zu entziehen. Aber die Szene endet mit dem Wort vom Kelch, den Jesus zu trinken bereit ist (v. 11). Von seiner Macht, die selbstverständlich als Gebrauch des Namens und nicht als Magie verstanden wird, macht er keinen Gebrauch. Alle andere Erklärung der Ereignisse an Kreuz und Grab wird damit von vorne herein abgeschnitten.

Eine ganz andere Lösung ist dort gefunden worden, wo man behauptet, Jesus sei in Ägypten erzogen und mit den Künsten, die für dies Land als bezeichnend galten, vertraut gemacht worden. Er ist also von Anfang an als Magier aufgetreten. Er hat in der Tradition von Jannes und Jambres, der Widersacher Moses' gestanden und wird damit am Rand des Judentums, ja außerhalb desselben angesiedelt. Diese Vorstellung ermöglicht es, in einem Streich mit Jesus fertig zu werden. Es ist die radikale, die folgerichtige Lösung, mit deren Hilfe auch die Lehren Jesu mit einem Stigma versehen werden können.

Man möchte geneigt sein anzunehmen, daß sie später, in der Hitze des Kampfgetümmels sich entwickelt habe und daß, sobald sie einmal aufgekommen war, die erstere verschwunden ist. Tatsächlich ist weder das eine noch das andere der Fall. Schon der Jude des Celsus behauptet nämlich, daß Jesus nach Ägypten gegangen und dort das Zaubern gelernt habe<sup>41</sup>. Arnobius aber gibt die zweite Vorstellung in einer Gestalt wieder, die deutlich den Einfluß der ersteren anzeigt. Jesus stahl aus ägyptischen Tempeln die Namen von Engeln<sup>42</sup> – man mag sich fragen, ob damit zusätzliche Schande auf Jesus gehäuft werden soll<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> c. Cels. I.28.38.46; II.32.

<sup>42</sup> Adv. nat. I.43.

<sup>43</sup> Deutlich von den Evangelien beeinflusst heißt es im Petersburger Text: „dieser Jesus wurde gelehrt und war anders als andere in der Tora und er wurde scharf und klug und auch in der Weisheit Ägyptens mit Augenhalten und mit Zaubereien wie die Zauberer Ägyptens“.

In einem Teil der hebräischen Toledot werden die beiden Angaben so verbunden, daß erst das eine, dann das andere von Jesus ausgesagt wird. Nachdem er durch Judas des göttlichen Namens beraubt und somit machtlos geworden war, setzt er den Anfang zu neuen Taten, indem er über Antiochien nach Ägypten geht, dort die Zauberei erlernt und eine sinistre Tätigkeit aufnimmt mit dem Ziel, erneut den Gottesnamen zu stehlen<sup>44</sup>. Es ist eine Geschichte nicht ohne tragische Züge. Der Wunderkraft entkleidet<sup>45</sup> bleibt Jesus nur noch die Auskunft, sich der niederen Magie zu ergeben, um doch, des Wertes des vordem in den Händen gehaltenen Raubs immer eingedenk, zu versuchen, ihn erneut in die Gewalt zu bekommen. Man mag an den Anhang zur Beelzebulgeschichte denken, an Lk 11.24, wo der unreine Geist spricht: ich werde zurückgehen an den Ort, den ich verlassen habe. Nicht im Bilde gesprochen: des Judentums, das ihn von sich abgestoßen hat, kann Jesus doch nicht entraten; aber die Erinnerung treibt ihn nur zu neuen Untaten.

Es gibt auch eine christliche Schrift, die Jesus ganz als Wundertäter schildert, das Markusevangelium. Sein Wirken vollzieht sich von Anfang an im Gegenüber zu Dämonen, unreinen Geistern, die wittern, wie anders er ist, ja seinen Namen kennen<sup>46</sup>. Jesus hat sich in der Auseinandersetzung immer neu zu bewähren. Das ist so bis zur Heilung des Besessenen in Kapitel 9. Der Geist, der dort auftritt, ist gefährlicher als alle anderen zuvor (v. 18). Jesus ist nicht nur in der Lage, ihn auszutreiben, sondern seine Rückkehr zu verhindern (v. 25)<sup>47</sup>. Die Jünger erkennen voll Staunen, daß etwas gewirkt worden ist, was sie, die doch zu gleichem Tun von Jesus abgeordnet waren (3.15; 6.7), nicht hätten verrichten können (v. 28). Was geschehen war, hatte sich beim Abstieg vom Berge der Verklärung ereignet. Danach verschwinden die Dämonen von der Bildfläche, und ein Wunder wird, ohne daß sie den Versuch gemacht hätten dazwischenzutreten, gewirkt<sup>48</sup>. Es ist deutlich, das göttliche Wohlgefallen – vor Zeugen ausgesprochen – ist bei dem Wundertäter. Schon am Anfang des Evangeliums war der geheilte Aussätzige aufgefordert worden, sich der Prüfung durch den Priester zu unterziehen (1.44). In Jerusalem sind die Priester nicht mehr in der Lage, Jesu Vollmacht offen zu bestreiten, wie sie es doch zuvor, in 3.22 getan hatten. Es leidet keinen Zweifel: hier wird bewußt gestaltet und eine andere Meinung zurechtgerückt. So früh schon und noch früher muß das Rätseln um Jesu Wunder, deren Abwertung und Verteidigung, eingesetzt haben.

<sup>44</sup> Wiener Handschrift (S. KRAUSS, *Leben Jesu* S. 78). Ist die Verbindung künstlich und liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Zauberer sich erküht, nach dem Gottesnamen zu greifen?

<sup>45</sup> Auch in der Huldreich'schen Fassung der Toledot verliert Jesus seine Kraft. Beim letzten Mahl wird ihm das Wasser der Vergessenheit gereicht, damit er den Namen, der ihn von aller Gefahr befreien könnte, nicht mehr zur Verfügung hat.

<sup>46</sup> 1.24; 5.7; vgl. O. BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (1927).

<sup>47</sup> Das Wunder wird in Anwesenheit von γραμματεῖς gewirkt (v.14). Γραμματεῖς waren zuvor in 3.22 aufgetreten und hatten ihre Meinung zu Jesu Wundern von sich gegeben (*Βεελζεβοὺλ ἔχει*). Da sie von Jerusalem kommen, hat es damit etwas auf sich. Hier – es ist die nächste Stelle, wo sie wieder erscheinen – ist die Antwort darauf gegeben.

<sup>48</sup> 10.52. – Hat vor 11.27 in der ältesten Überlieferung eine Wundergeschichte gestanden?

## Johannes der Täufer in den Toledoth Jeschu

Jeder Gebildete kennt Dürers Holzschnitt, der Johannes Chrysostomus zeigt, wie er auf allen Vieren Buße tut, nachdem er des Kaisers Tochter verführt hat – sie selbst sieht man mit ihrem Kind am Sockel eines Felsens<sup>1</sup>. Nicht ganz dasselbe, aber Verwandtes liest man in den Toledoth Jeschu.

In der von H. Grätz ans Licht gezogenen<sup>2</sup> Handschrift des „Prüfsteins“ finden sich zwei Geschichten über Jesus, die eine hebräisch, die andere aramäisch, beide also deutlich voneinander abgetrennt. Die erstere gibt eine Zusammenfassung der üblichen Form der Toledoth, die letztere bringt ein Zitat, das ganz eigenartig ist. Auf der Bühne erscheinen der Hegemon Pilatus, R. Josua b. Perachja, Marinus, der große Alte<sup>3</sup>, R. Juda Ganiba, R. Jochanan b. Mutana<sup>4</sup> und Jesus b. Pandera vor Tiberius. Er nimmt das Wort, und Jesus antwortet, indem er sich auf seine Gottessohnschaft und seine Fähigkeit, Wunder zu tun, beruft<sup>5</sup>. Der Caesar erklärt, das nachprüfen zu wollen: er fordert dazu auf, seine Tochter schwanger zu machen. Genau genommen wendet er sich an eine Mehrzahl: ich will euch prüfen<sup>6</sup>. Dementsprechend geht es weiter: sie sagen: bringe sie vor uns und: sie flüstern ihr zu und die Tochter wird schwanger. Dann folgt eine Lücke<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> J. MEDER, Dürer-Katalog; ein Handbuch über Dürers Stiche . . . (Wien 1932) S. 54.

<sup>2</sup> Geschichte der Juden V (1861) S. 496; <sup>3</sup>V (1895) S. 412. Danach S. KRAUSS, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen (Berlin 1902) S. 146f. – GRÄTZ nannte es aus Verlegenheit ein „apokryph-aramäisches Evangelium“.

<sup>3</sup> In der Oxforder Handschrift Michael 137 (= Neubauer 2115) 156 genauso, dagegen in der Cambridger Handschrift Add. 1175 fol. 249b אמי עוש בבא ליהודאי.

<sup>4</sup> Die Jerusalemer Handschrift Heb. 8 751 liest מטועאה, die Oxforder Handschrift מטעא oder מטטנא.

<sup>4</sup> D. h. der Antwort Jesu muß eine solche Jochanans gefolgt sein, die in dem Text ausgelassen ist – wie auch kurz danach eine Auslassung vorliegt. Daraus folgt, daß die zu Eingang mitgeteilte Frage des Kaisers: „was tut ihr für Dinge“ (Ir Z. 23) nicht eine allgemeine, an alle Anwesenden gerichtete Bemerkung ist sondern Eröffnung der gegen die beiden vorgenommenen Untersuchung.

<sup>6</sup> Das hat Verwunderung hervorgerufen. G. R. S. MEAD, Did Jesus live 100 B. C.? London 1903, S. 299 fügt hinter ‚sie‘ ein Fragezeichen ein. KRAUSS, der die Stelle auf S. 148f genau übersetzt, gibt auf S. 6 einen Text mit Einzahl-Formulierungen wieder, wobei es sich nach der Angabe auf S. 182 um die Wiedergabe einer Handschrift handelt. Das Mehrzahlzeichen ist in der Jerusalemer Handschrift entweder ausgekratzt oder nur schwach zu lesen. Sind schon die Abschreiber der Handschriften unsicher gewesen, so ist doch die Mehrzahl die schwierigere und somit bessere Lesart.

<sup>7</sup> Sie ist in der Cambridger Handschrift fol. 250a durch וכו׳ angezeigt, während sie in der Jerusalemer Handschrift durch einen neuen Zeilenanfang markiert ist.

und darauf ein Textbruchstück, das von Jesu Verurteilung und seinem Versuch, sich der Strafe zu entziehen, berichtet. Dann bricht der Text ab. Es ist also nicht einer allein, der auf die Probe eingeht. Wer aber ist der andere?

Man kommt der Sache näher, wenn man die Namen untersucht. Josua b. Perachja ist ein bekannter Rabbine, der auch sonst Jesus gegenübergestellt wird. Marinus, der große Alte – mit dem Beinamen scheint auf die Amtsbezeichnung des jüdischen Patriarchen angespielt zu sein (worauf auch der ihm beigelegte Name<sup>8</sup> hinweist). In Juda Ganiba erkennt man unschwer Judas, den Gärtner, der mit dem Leichnam Jesu zu tun hat<sup>9</sup>. Wer aber ist Jochanan b. Mutana? Kein Rabbine dieses Namens ist bekannt. Sollte er gar keiner gewesen, sollte er nur von einem unwissenden Schreiber vorgesetzt worden sein<sup>10</sup>? Er steht als vorletzter in der Liste der Namen, unmittelbar vor Jesus. Sollte er eher mit diesem zusammenhängen als mit den jüdischen Führern? Sollte er es sein, der zusammen mit Jesus die Herausforderung des Kaisers angenommen und geflüstert hat? Ein anderer Text mag darüber Aufklärung geben.

Das aus der Kairensen Genizah stammende Toledoth-Fragment der Cambridge Universitätsbibliothek<sup>11</sup> setzt mit einer Szene ein, in der Pilatus auf die vollzogene Abstrafung<sup>12</sup> von fünf Jüngern Jesu hinweisend, dem R. Josua b. Perachja erklärt: Johannes der Täufer, der Meister Jesu und er selbst sind des Todes würdig (ויוחנן קצבענא רביה דיישו ואיהו חיבין קטנא)<sup>13</sup>. Worauf der Rabbi vorschlägt, die Angelegenheit vor Tiberianus Caesar (טב[רינוס קיסר]) zu bringen. Tatsächlich erscheinen dann Johannes und Jesus auf der einen und Pilatus, der Statthalter, Marinus, der große Alte, R. Josua b. Perachja und R. Judas der Gärtner auf der anderen Seite vor Tiberius in der Stadt Tiberias<sup>14</sup>. Dieser fragt sie nach ihrer Tätigkeit<sup>15</sup>, worauf sie beide sich als Söhne des Gottes des Himmels<sup>16</sup> bezeichnen und Jesus auf die Heilkraft, die ihm innewohnt, verweist.

<sup>8</sup> Es handelt sich um die Personifizierung des Amtes des Patriarchen, der vielleicht mit ‚mar‘ angeredet wurde. Die Gleichsetzung mit Juda b. Tabbai, die KRAUSS, MGWJ 1933 S. 52 vorschlägt, hat keinen Anhalt im Text. Noch weniger kommt der Philosoph jüdischer Abstammung, der diesen Namen trägt (vgl. KRAUSS, JQR VII S. 270f; IX S. 518f), infrage.

<sup>9</sup> Vgl. S. 23.

<sup>10</sup> In der Oxforder Handschrift fehlt die Bezeichnung. – Die Freizügigkeit, mit der die Abschreiber den Titel verwenden, ist nicht gering; sogar Judas Ischarioth und der Täufer werden mit ihm beehrt.

<sup>11</sup> Hsg. von L. GINZBERG, *Genze Schechter I* (New York 1928) S. 329ff und W. HORBURY, *Festschrift C. F. D. Moule* (London 1970) S. 117.

<sup>12</sup> Je verschiedene Formen der Vollstreckung werden angewandt.

<sup>13</sup> Ir Z. 16f.

<sup>14</sup> Verballhornung von Kapernaum? Im S. 15 beschriebenen Text ist tatsächlich Kapernaum genannt. – Vielleicht ist auch eine getrübe Erinnerung daran, daß Diokletian sich von Mai bis August 286 in Tiberias aufhalten und dort eine Anzahl von Gesetzen erlassen hatte (Cod. Just I.51.1 etc.), eingeflossen.

<sup>15</sup> 1r Z.19.23f.

<sup>16</sup> בני א[ליהא] דשמיא Der Begriff mag eine doppelte Bedeutung haben. Johannes und Jesus rühmen sich mit ihm, weil sie an die positive Seite denken. Der Verfasser der Toledoth aber weiß, daß jedenfalls die בני שמיני Erscheinungen zweifelhafter Art sind, wie dies schon im

Der Caesar veranlaßt ihn daraufhin, seine jungfräuliche Tochter schwanger zu machen. Auf das Gebet und Fasten der Juden wird das Kind im Mutterleib in einen Stein verwandelt, dem Leben einzuhauchen Jesus nicht gelingt. Damit wird die Machtlosigkeit Jesu, aber auch des Täufers – wieso das der Fall ist, wird nicht klar ausgedrückt<sup>17</sup> – offenbar und der Kaiser übergibt die beiden den Juden, daß sie mit ihm nach ihrem Gutdünken verfahren<sup>18</sup>. Diese fesseln beide und kreuzigen Johannes „in der fünften Stunde des Tages“, während es Jesus durch den Gebrauch des Namens gelingt, die Flucht zu ergreifen.

Die Erwähnung des Täufers selbst ist nicht ohne besondere Züge. Er wird in Z. 16f als *יוחנן מעוצנא רביה דיישו* bezeichnet. Die Täufereigenschaft ist hier wie in Z. 23 titular angegeben, ohne daß freilich etwas daraus gemacht wird. Dazu wird er als Lehrer Jesu herausgestellt. Beides stimmt mit dem Agobard-schen Bericht überein. Ist Johannes somit hervorgehoben, so hat Jesus doch fünf Schüler, die schon zum Tode verurteilt und hingerichtet sind (Z. 1–15). Überraschend ist dann freilich, daß Johannes in der folgenden Szene vor Tiberius ganz in den Hintergrund tritt. Zwar ist er noch am Anfang des Berichts zusammen mit Jesus erwähnt, aber dieser allein ist es, der sein Können herausstreicht und unter Beweis zu stellen versucht. Obwohl das Prüfwunder aus zwei Teilen besteht, und es so leicht gewesen wäre, auch Johannes eine Rolle zuzuweisen, ist das nicht geschehen. Nur ganz gelegentlich findet sich eine Pluralformulierung<sup>19</sup>. Die Vermutung liegt nahe, daß die Pilatus- und die Tiberiusszene zwei an sich selbständige und nur oberflächlich<sup>20</sup> miteinander verbundene Überlieferungsstücke sind.

Ursprünglich wäre danach die Erlaubnis zur Hinrichtung den Juden nicht vom Caesar sondern von Pilatus gegeben worden. Deren Absicht war es, Johannes und Jesus gleichzeitig zu Tode zu befördern. Johannes als der Meister wird als erster ans Kreuz geheftet, während Jesus mit Hilfe des Gebrauchs eines magischen Worts (*אמר מילא דחר[שן]*)<sup>21</sup> sich zu entziehen vermag. Das ermöglicht es, Judas den Gärtner einzuführen: ihm gelingt es, den magischen Zauber Jesu zu brechen und Jesus aus der Fluchtstätte herauszuholen<sup>22</sup>. Die Vermutung,

Genesisapokryphon II.5.16; vgl. V. 4 der Fall ist. Zum Verhältnis dieses Begriffs zum biblischen ‚Söhne Gottes‘ s. F. A. FITZMYER, *The Genesis Apokryphon* (Rom 1966) S. 75 f.

<sup>17</sup> vgl. jedoch Anm. 25<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> 1 r Z.30 nach der GINZBERG'schen Ergänzung.

<sup>19</sup> 1 v Z. 21.26.28–30.

<sup>20</sup> Die Bindestelle ist 1 r Z. 17ff: ein von den Juden ausgesprochener Wunsch, die Angelegenheit vor der Entscheidung noch durch Tiberius verhandelt sein zu lassen. Dies ist ungewöhnlich und legt ein Entstehen der Zeilen tief in christlicher Zeit nahe.

<sup>21</sup> Iv Z.33. – Damit ist nicht unbedingt der Gottesname, den – ein Standthema der Toledoth – Jesus aus dem Tempel gestohlen haben soll, gemeint. Vielleicht hat sich die geläufige Vorstellung der Toledoth aus einer allgemeineren Anschauung entwickelt. Über Jesus als Magier s. Orig. c. Cels. I.68 und S. 6.

<sup>22</sup> Auffallend ist die Bezeichnung des Fluchtorts. Sie erhält ihre Erklärung durch Am. 9.2f., wo abgesehen von den äußersten Bereichen des Sich-Verbergens der Berg Karmel genannt wird. Der Bezug auf Am. 9 mag noch weitergehen. Dem Aufenthalt auf dem Karmel folgt im

daß diese Szene – Längungen sind für die Entwicklung des Toledoth Jeschu-Stoffs typisch – hinzugekommen ist, hat viel für sich. Dann dürfte der Text auf eine Form zurückweisen, in der tatsächlich Johannes und Jesus gleichzeitig gekreuzigt wurden. Die Polemik des Juden bei Celsus scheint Abschattung einer solchen Überlieferung zu sein<sup>23</sup>.

Die Längung der Tiberius-Szene kam hinzu als jüdische Antwort auf die christliche Legende, die den Tiberius nach der Heilkraft Jesu verlangen läßt<sup>24</sup>. Die Eingliederung des Johannes in die Szene mag die Erinnerung daran, daß er von einem „König“ verhaftet worden war, erleichtert haben. Wie überhaupt in dem Tiberius der Toledoth Züge des römischen Caesaren mit solchen des herodäischen Fürsten zusammenfließen.

Die sich abzeichnende ältere Form dieses Zweigs der Erzählung ist höchst eigenartig: Johannes und Jesus erscheinen Seite an Seite. Von beiden wird gesagt, daß sie sich die Selbstbezeichnung „Sohn des Himmelsgottes“ zugelegt hatten und die ihnen eigene Wunderkraft ausposaunten. Wir erhalten so das Bild von einem dioskurischen Paare, das mit Ansprüchen und Zauberstücken durch die Lande zieht, bis es endlich zu Fall gebracht wird. Johannes wird als erster<sup>25</sup> genannt und dann erst Jesus. Er scheint so fast der bedeutendere zu sein – die Bezeichnung „Meister Jesu“ betont das. Und doch spitzt sich das Gefährliche an seinem Kreis auf „Jesus, den Bösewicht“ zu<sup>25a</sup>. Beide stehen vor dem Richterstuhl des Pilatus, angeklagt von den jüdischen Großen. Die Juden wissen genau, in wessen Händen sich die Gewalt befindet. „Die Strafe ist jetzt nicht in unseren Händen sondern in der Hand des Heiligen und in deiner Hand“, so antworten sie dem Caesar<sup>26</sup>. Dieser übergibt sie den Juden zur Abstrafung: „tut, was ihr

---

„Prüfstein“ die Flucht in die Höhle des Elias, d. h. das, was in Am. 9.2 als das Vergraben auf diesem Berge bezeichnet wird. Die Ausmalung des Vorgangs als Aufenthalt in der Höhle des Elias ermöglichte es, die Unterwelt (Am. 9.2a) mit einzubeziehen. V. 3a ist also auseinandergefaltet und auf zwei aufeinanderfolgende Episoden verteilt worden. In V. 2b war dem der Bezug auf den versuchten Aufstieg zum Himmel vorausgegangen. Daß der Luftkampf zur Skizze des „Prüfsteins“ gehörte, war schon angenommen worden (S. 33). Sieht man in Am. 9.2f das Skelett der Geschichte, so erhält die Annahme dadurch eine Bestätigung. Das Schriftwort hat eine „geschichtsbildende“ Kraft gehabt. – Der „Prüfstein“ erklärt, daß Jesus in die Höhle des Elias eingetreten sei und „die Türe geschlossen“ habe. Diese Einzelheit stammt aus Jes. 26.20. Sollte der Zuspruch von den Christen auf ihren Herrn bezogen und hier in sein Gegenteil verkehrt worden sein?

<sup>23</sup> s. Judaica S. 194 ff.

<sup>24</sup> Evangelia apocrypha (ed. C. v. Tischendorf<sup>2</sup>1876) S. 471 ff.

<sup>25</sup> Als zweiter jedoch in dem von KRAUSS S. 143f veröffentlichten Fragment aus der Sammlung ADLER. Dort Z. 7 folgt er nach Jesus und ohne Bezeichnung seines Verhältnisses zu diesem. Sein Vorrang ist abgebaut.

<sup>25a</sup> War die Angabe der Fähigkeiten in der Mehrzahl gegeben, so ist die Ankündigung des Tuns und der Versuch der Ausführung in der Einzahl berichtet („ich tue diese Dinge“ Ir 25). Darauf folgt in derselben Zeile eine Mehrzahlformulierung in einem verstümmelten Satz und dann wieder nur Einzelsätze Ir 26–Iv 24), denen jedoch sogleich (Iv 26) die auf beide bezügliche Stellungnahme des Kaisers sich anschließt. Es scheint, daß Jesus anstelle und im Auftrag des Täufers gehandelt hat und darum sein Unvermögen jenen mitbelastet.

<sup>26</sup> 2r Z. 27. Die Juden haben selbst den Appell an den Kaiser vorgeschlagen (1r Z. 17f.), sie

wollt“<sup>27</sup>. Hinrichtung wie Einleitung des Verfahrens sind in den Händen der Juden.

Die Verbindung mit dem im „Prüfstein“ überlieferten Text ist deutlich<sup>28</sup>. Die Vorgänge, die beschrieben werden, sind dieselben. Die Personen, die auftreten, haben die gleichen Namen. Hier wie dort ist auch Johannes auf der Bühne. Trägt er im Cambridger Text einen Beinamen, der auf seine Tätigkeit hinweist, so ist es im Prüfstein eine Herkunftsbezeichnung, die am ehesten als „Sohn der Buhlerin“<sup>29</sup> zu deuten ist. Steht es so, dann ist Johannes in dieser Hinsicht Jesus angeglichen worden: wie dieser in der jüdischen Polemik durchweg als aus Ehebruch oder Vergewaltigung hervorgegangen angesehen wird, so steht es auch um den Täufer.

Johannes erscheint aber auch in einem sehr anderen Lichte. In einem gleichfalls aus der Kairensen Genizah herrührenden Fragment<sup>30</sup> heißt es: Josua b. Perachja ließ durch Judas Sebarioth (יהוזה סבריו טא) und Simon Kefa den Johannes aufspüren, der sich in der Stadt Kefr Tanchum im Gewahrsam des Tiberius befand und vor das Gericht der Rabbinen stellen. Dort wird er nicht nach eigenen Missetaten sondern nach Jesus befragt und zwar nach den magischen Büchern<sup>31</sup>, die dieser geschrieben haben soll. Für den Fall, daß er nicht aussagt, wird ihm die Todesstrafe und zwar die Hinrichtung durch die Doppelaxt angedroht. Johannes bestätigt, daß Jesus der Verfasser der Schriften ist und fügt

---

sind sich der minderen Stellung, die sie ‚jetzt‘ haben, voll bewußt und erweisen sich damit als ein zuverlässiges Element im Ganzen des Römischen Reiches.

<sup>27</sup> vgl. S. 17.

<sup>28</sup> KRAUSS, der die Erwähnung des Täufers in dem von ihm REJ 62 (1911) S. 28ff veröffentlichten Text als bien singulière (S. 36) bezeichnet hatte, war sich dessen noch nicht bewußt gewesen; er hatte also Jochanan b. Mutana als einen der Ankläger und Richter Jesu angesehen.

<sup>29</sup> מטיא, מטעיתא = Buhlerin.

<sup>30</sup> S. Judaica S. 304.

<sup>31</sup> Mehr noch als gegen die Ausübung der Zauberei richtete sich die staatliche Aufsicht gegen den Besitz magischer Bücher. Augustus ordnete im Jahr 12 v. Chr. die Einziehung und Verbrennung der Zauberbücher an und seine Beamten konnten mehr als zweitausend Stücke vernichten (Suet. Aug. 31.1). Vielleicht spielt Justin darauf an, wenn er sagt, daß doch das Lesen der Bücher des Hystaspes, der Sibyllen und der „Propheten“ bei Todesstrafe (*θανάτος ὑπόσθη*) verboten war (Apol. I.44.12) und damit glaubhaft machen will, daß die Christen nichts mit solchen Dingen zu tun hatten. Unter Marcus Aurelius hört man wieder von der Einziehung magischer Bücher. (R. McMULLEN, *Enemies of the Roman Order* S. 131). Der im dritten Jahrhundert lebende Jurist Paulus kennt als Strafe für den Besitz von Zauberbüchern Deportation und Tod (5.23.18). Schon früh wurden die christlichen Schriften von den Juden als Zauberbücher (ספרי קוסמיון) bezeichnet (Tos. Chull. II.20 503.4). – In diesem Zusammenhang erhält die Angabe ihre Brisanz: Bücher magischen Inhalts sind aufgefunden worden. Die Frage, wer sie verfaßt hat, stellt sich. Ein Gewährsmann gibt an, daß es Jesus war. Damit ist er selbst als Magier und Verbreiter von Zauberwerk entlarvt. Die Frage richtet sich weiter auf Jesu Jünger: welche Namen haben sie? Schrieb ihr Meister Zauberbücher, so stehen sie selbst unter Verdacht. Es ist wahrscheinlich, daß sie das ausführten, was der Meister formuliert hatte. Zumindest aber sind sie Mitwisser. Und schon das kann, wie derselbe Paulus es in dem zitierten vorausgehenden Abschnitt (5.23.17) zusammenfaßt, strafbar sein. Die Angaben über Jesus als Zauberkünstler finden sich bei K. A. CREDNER, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I* (Halle 1832) S. 255 f.

hinzu, daß er selbst, während dieser sie schrieb, vom Caesar gefangen gehalten war. Er lehnt also die Verantwortung dafür ab. Aber er ist so gut im Bilde, daß er auf weiteres Befragen die Namen der Jünger Jesu (darunter befindet sich auch Paulus) anzugeben vermag. Johannes ist also wieder die leitende Person: er soll über die Tätigkeit Jesu Auskunft geben. Aber das Verhältnis der beiden ist nicht dasselbe wie in den vorgenannten Quellen. Johannes war in Haft, als Jesus seine anstößige Wirksamkeit entfaltete und seine magischen Bücher schrieb. Er hatte keinen Einfluß auf diesen Teil der Wirksamkeit Jesu. Wie sehr er von Jesus abgehoben wird, zeigt erst recht die Angabe, daß er die Namen der elf oder zwölf<sup>32</sup> Anhänger Jesu preisgibt.

Andererseits ist die grundlegende Vorstellung dieselbe wie in der vorgenannten Quellengruppe: Johannes gilt als der Mentor, der Meister Jesu. Er kann eben über ihn Auskunft geben. Beides, Nähe und Ferne zu Jesus, ist in der Weise miteinander verbunden, daß angenommen wird, Jesu sei seine eigenen Wege gegangen, als Johannes eingesperrt war. Was den Verdacht an Jesus erregt, wird auf diese Zeitspanne zusammengedrängt. So kann Johannes sich von ihm absetzen und doch Auskunft über ihn geben. Damit wird erreicht, daß Johannes entschuldigt, Jesus aber verdammt wird. Die Drohung, Johannes zu köpfen, gilt eben nur für den Fall, daß er den Richtern sein Wissen nicht zur Verfügung stellt, während er in der zuvor behandelten Quellengruppe tatsächlich sein Leben verliert. Da er angibt, hat er, was immer vorausgegangen sein mag, sich als guter Jude erwiesen. Er ist heimgeholt ins jüdische Volk. Für Jesus aber ergibt sich daraus, daß das, was an ihm jüdisch ist und damit als beherzigenswert erscheint, eine recht plausible Erklärung findet: es weist auf den Meister hin und gehört in die Zeit, in der er diesem noch verbunden war.

Im einzelnen gibt es Verbindungen. Der Gerichtshof besteht aus Josua b. Perachja, Marinus (מרינוס) und einer dritten Person<sup>33</sup>. Auch Judas ist beteiligt. Der Beiname des Johannes: מצבענא wird dreimal<sup>34</sup> hinzugefügt.

Ein drittes Täuferbild findet sich in der von Huldreich herausgegebenen Fassung der Toledoth. Johannes ist hier ein Jünger Jesu, aber nicht einer unter

<sup>32</sup> Die Zwölfzahl ist nicht ganz ungewöhnlich in der jüdischen Überlieferung (E. BISCHOFF, Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu, Leipzig 1895, S. 21.337), aber keineswegs die vorherrschende Beschreibung. Ganz überwiegend ist von fünf Jüngern die Rede (Sanh 43a; HULDREICH S. 36), denen andererseits eine größere Anzahl von Schülern, sie werden mit 120 (BISCHOFF S. 33), 300 (wohl 300; BISCHOFF S. 20), 310 (so in der Straßburger [KRAUSS S. 45] und der jemenitischen Fassung [KRAUSS S. 118; vgl. die von KRAUSS S. 172 gemachten Angaben]. – Ist dies ein Erbe der von Celsus' Juden geäußerten Behauptung, daß Jesus 10 oder 11 Schüler gehabt hat, die mit der Zahl 300 verbunden ist?), 316 (so in der Wiener Fassung [KRAUSS S. 78]. – Sind es die vorgenannten 310 Schüler, denen die 5 Spezialjünger und Johannes der Täufer zugesellt sind?), 320 (BISCHOFF S. 35.37.42), 330 (BISCHOFF S. 18), 3000 (WAGENSEIL S. 16) beziffert oder im Unbestimmten gelassen, an die Seite tritt. – Judas Sebariotha macht die Zwölfzifferliste voll. Aber der Name fällt erst nach einer Zwischenfrage. Er ist weder mit dem christlichen noch dem jüdischen Teil der Liste (zur Analyse s. Judaica S. 212f.) eng verbunden.

<sup>33</sup> Wohl אַן־פּיליטוס zu lesen. Ist es richtig, so ist Pilatus, die aus den anderen Fassungen bekannte Person, auch hier erwähnt.

<sup>34</sup> Z.2.6.10.

den anderen. Er wird für sich erwähnt: . . . **וגם בא אליהם**<sup>35</sup>, hinzugekommen nach der Wahl der anderen Schüler. Als der jüdische König die ersten Strafmaßnahmen gegen Jesus einleitet, gelingt es diesem und seinen Jüngern, in die Wüste zu entfliehen. Nur Johannes wird gefangen, hingerichtet und sein Haupt am Stadttor von Jerusalem aufgesteckt<sup>36</sup>. Jesus weiß nichts von seinem Tode. So kann Judas, der Verräter zu Jesus eilen und diesem versichern, daß die Luft wieder rein sei, auch Johannes habe sich in Jerusalem zeigen können.<sup>37</sup> Er sei von seinen Jüngern geschützt worden, die versprochen hätten, sich genauso vor Jesus zu stellen. Jesus glaubt ihm, geht in die heilige Stadt und wird dort selbst in Fesseln gelegt.

Johannes steht hier auf der „christlichen“ Seite. Und doch ist die ihm zugewiesene Stellung eine ungewöhnliche. Er steht abseits neben den anderen Jüngern und hat, so scheint es, eigene Schüler<sup>38</sup>. Daß gerade er als erster fällt, steht im Widerspruch zu diesem lockeren Verhältnis und legt die Vermutung nahe, daß dies in Anlehnung an die Geschichten der Evangelien – aber auch die bezeichnete jüdische Tradition! – so gefügt bzw. umgeformt sei. Daß er hier, anders als in fast allen anderen jüdischen Quellen, mit der Handhabung der Taufe in Verbindung gebracht wird<sup>39</sup>, spricht auch für christlichen Einschlag. Löst man die Geschichte vom Tode des Johannes ab, so bleibt eine Darstellung übrig, in der er als mehr oder weniger selbständig neben Jesus auftretend erscheint. Es ist ein Bild, das sowohl mit der ersten als auch mit der zweiten Darstellungsform in Beziehung gesetzt werden kann. Wie die Geschichte ursprünglich ausgegangen ist, kann man schwerlich sagen. So wie sie vorliegt, ist sie eine deformierte und schließlich unter den Einfluß der christlichen Darstellung geratene Fassung der Geschichte des Täufers.

Überblickt man die drei Typen der Skizzierung, so stellt sich als grundlegend für den ersten wie den zweiten heraus: Johannes ist der ältere, ist der Meister. Obwohl es sich um Toledoth Jeschu handelt, ist das unverkennbar. Die dritte Darstellungsweise, die das abzubauen sucht, weist auf dieselbe Form zurück. Insofern steht hinter den verschiedenen Überlieferungen eine einheitliche Vorstellung.

Eine Gabelung tritt ein, indem in der einen Fassung Johannes der Begleiter Jesu bleibt und mit ihm (oder vor ihm) den Tod findet, während in der anderen eine Entfremdung zwischen beiden eintritt, aufgrund deren Johannes in die Arme des Judentums zurückfindet, während Jesus in die Todesnot gerät. Was ist das Ursprüngliche?

Die Datierung der Toledoth selber ist ein fast unmögliches Unterfangen – wie bei allen Formen der Märchenerzählungen. Und doch können einzelne in ihnen enthaltene Züge durch Belege von außerhalb zeitlich näher bestimmt werden.

---

<sup>35</sup> S. 36.

<sup>36</sup> S. 42.

<sup>37</sup> S. 59.

<sup>38</sup> S. 36.

<sup>39</sup> S. 36.

Der zweite Typus ist durch Agobards Bericht belegt, der erste sogar durch die Anklage des Juden des Celsus. Bedeutet dies, daß der erste älter ist? Nicht notwendigerweise. Es ist durchaus möglich, daß die Bezeugung, wie sie vorliegt, eine zufällige ist. Vielleicht kann man allgemein sagen, daß die erste Skizze mehr mit der christlichen Überlieferung übereinstimmt, während die zweite im Sinne des Judentums liegt.

Eine Widerspiegelung des Bildes der aramäischen Toledoth mag sich in einer von Tabari aufgenommenen arabischen Überlieferung<sup>40</sup> finden. Jesus erscheint vom Himmel, am achten Tage nach der Kreuzigung seines Ebenbildes, aber er kann aus der Zwölferschar nur Johannes den Täufer und sieben seiner Jünger ausfindig machen. Diesen acht Anhängern gibt er den Auftrag, den Glauben zu bewahren und auszubreiten. Die Siebenzahl der Jünger wird vor allem auf Joh. 21.2 beruhen. Merkwürdig ist jedoch die Vorstellung von einem Weiterleben des Täufers und seiner Vorordnung vor den Jüngern. Sie läßt sich von der Grundlage einer dem zweiten Typus nahestehenden Vorstellung begreiflich machen: Johannes hat Jesus überlebt, jedoch nicht – dies ist der Unterschied – als Angeber sondern als Anhänger Jesu. Ist dem so, dann könnte es auch sein, daß die Siebenzahl der Apostel durch die Legende von den fünf getöteten Jüngern Jesu eine Stütze gefunden hat – so freilich, daß diese selbst schon abgestoßen und durch den Hinweis auf die Untreue des Simon und den Verrat des Judas<sup>41</sup> ersetzt ist.

Erstaunlich ist die Rolle, die zu spielen dem Täufer in diesem Zweig der Toledoth Jeschu aufgegeben wird<sup>42</sup>. Sie ist es umso mehr, wenn man dagegenhält, daß er in einer anderen Fassung der Toledoth gar nicht vorkommt. Freilich, es gibt weitere Bereiche des jüdischen Schrifttums (Josephus' und seinen Nachfolgern), in denen dem Täufer ein Platz eingeräumt ist. Aber das Bild, das von ihm gegeben wird, ist so anders, daß keine Verbindungen, welcher Art auch immer ersichtlich sind – ein Tatbestand, der nur auf das Besondere dessen, was hier vorliegt, hinweist.

---

<sup>40</sup> Chronique traduit par HERMANN ZOTENBERG (Nachdruck 1958) S. 564ff.

<sup>41</sup> vgl. S. 25.

<sup>42</sup> R. EISLER behauptete noch 1937, der Täufer sei in keiner Fassung der Toledoth Jeschu jemals angegriffen worden (The Enigma of the Fourth Gospel, London 1937 S. 70).

## Judas in der jüdischen Überlieferung

Nicht nur der Verrat (1 Kor 11.24<sup>1</sup>) sondern auch der Verräter haben ihren festen Platz in den ältesten Berichten über Jesus. Schon Markus nennt ihn mit Namen: Judas Ischarioth (14.43). Neben Petrus und Pilatus ist er überhaupt der einzige, dessen Namen in den Leidensberichten aller Evangelien erscheint. Erst recht die außerkanonische Überlieferung hat sich der Gestalt angenommen und neue Farben dem Gemälde hinzugefügt<sup>2</sup>.

Wie steht es im Judentum? Die älteste jüdische Darstellung des Lebens Jesu, die auf uns gekommen ist – der Jude des Celsus hat sie verwendet<sup>3</sup> – weiß bedeutungsvoll anzugeben, daß die Jünger – ohne Ausnahme – Jesus im Stich gelassen und preisgegeben (*προὐδόθη*; vgl. *ἐγκαταλείνεσθαι, ἐκδίδοσθαι* wird gebraucht) haben, und daß er selbst sich verbarg<sup>4</sup>. Soweit man aus dem Vorhandenen entnehmen kann, verlautet hingegen von einem eigentlichen Verrat durch eine einzelne Person nichts.

In den aramäischen Toledoth Jeschu, deren erhaltene Stücke den Schwerpunkt der Darstellung auf die Geschehnisse im letzten Zeitraum legen, wird weder ein Verrat noch ein Verräter benötigt. Dagegen erscheint unter den jüdischen Größen, die Jesus (und den Täufer) vor dem Kaiser Tiberius verklagen, ein Rabbi Juda Ganiba (יהודה גניבא)<sup>5</sup>. Als Jesus verurteilt ist und vor der Hinrichtung steht, gelingt es ihm, mit Hilfe eines Zaubers „wie ein Vogel“ zu entfliehen. Damit ist die Stunde des Judas gekommen. Er spricht den Gottesnamen aus und fliegt hinter ihm her. Als Jesus das sieht, verbirgt er sich in der Eliashöhle auf dem Berge Karmel. Aber Judas sprengt deren Eingang mit den Worten: „ich bin ein Gesandter des höchsten Gottes“, vermag den Zauber zu brechen und Jesus zu fassen. Nun tatsächlich zu Tode gebracht wird er von den Juden im Garten Judas' begraben. Als die Anhänger Jesu die Meinung verbreiten, daß ihr Meister vom Kreuz in den Himmel gefahren sei, ist Judas in der Lage, den Leichnam vorzuführen<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Zur Erklärung s. W. WREDE, Vorträge und Studien (Tübingen 1907).

<sup>2</sup> W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (Tübingen 1909) S. 173 ff.; W. VOGLER, Judas Iskarioth (Berlin 1983) S. 119 ff.

<sup>3</sup> Verf., Judaica S. 265 ff.

<sup>4</sup> II.5.

<sup>5</sup> GINZBERG, Ginze Schechter I. 329 ff. Im „Prüfstein“ ist die Namensform גניבא bzw. גנבא (KRAUSS, S. 147), im von KRAUSS veröffentlichten Fragment (S. 144) ist es גנבא.

<sup>6</sup> s. S. 5 f.

Einen wesentlich stärkeren Anteil an den Geschehnissen vor der Kreuzigung hat Judas in der von Wagenseil herausgegebenen Fassung der Toledoth<sup>7</sup>. Als die Wundertätigkeit Jesu die Aufmerksamkeit und das Wohlgefallen der Königin findet, beschließen die Weisen, einen der Ihrigen, Judas nämlich, zu beauftragen, den Zauber, kraft dessen Jesus seine Wunder vollführt, zu brechen. Er steigt ihm in die Luft nach, es kommt zum Kampf, in dem es Judas mittels einer Verunreinigung Jesu gelingt, die Oberhand zu gewinnen. Jesus reinigt sich aber im Jordan und ist danach wieder in der Lage, Zauberstückchen zu vollbringen. Wieder ist Judas zur Hand, um dem ein Ende zu bereiten. Er entnimmt Jesus im Schlaf den Gottesnamen. Das Schwinden seiner Kraft bemerkend beschließt Jesus daraufhin, nach Jerusalem zu gehen und sich dort den Namen erneut zu verschaffen. Judas gibt den Synedristen davon Kunde und macht ihnen Jesus kenntlich, als er den Tempel betritt. Sie setzen ihn fest und lassen ihn hinrichten. Judas begräbt Jesus und kann, als von dessen Anhängern die Auferstehungsbehauptung verbreitet wird, den Leichnam vorzeigen.

Judas handelt im Auftrag und mit dem Segen<sup>8</sup> der Weisen. In dem, was er unternimmt, geht er jedoch selbständig vor. In der Szene des Luftkampfes steht er alleine auf der Bühne, er ist der Widersacher Jesu schlechthin. Seine Handlungsweise in diesem Augenblick ist nicht völlig frei von Tadel<sup>9</sup>, insgesamt aber gerechtfertigt durch die gute Sache, die er vertritt.

Die Szenen des Luftkampfes in den beiden Fassungen laden zum Vergleich ein. Das Geschehen im Wagenseilschen Text ist für den Fortgang der Ereignisse von grundlegender Bedeutung, während es in dem aramäischen Text um eine Einzelheit, um die Ausführung der Exekution geht (ob dem in nicht erhaltenen Teilen eine der Wagenseilschen ähnliche Fassung voranstand?). So mag die aramäische Fassung als eine literarische Verdoppelung anzusehen sein. Warum aber kam es dazu? Längungen, ja Wiederholungen sind den Toledoth nicht fremd, aber sie begegnen sonst nicht in der Hinrichtungsszene. Sicherlich hat das Motiv, zwei an sich unvereinbare Überlieferungen, die Hinrichtung zusammen mit dem Täufer und die Abstrafung ohne denselben, einen Einfluß ausgeübt. Ob auch anderes eine Rolle gespielt hat?

Anders steht es in anderen Zweigen der reich wuchernden Toledoth-Literatur. In der Huldreichschen Fassung<sup>10</sup> hat Judas von Anfang an Absichten gegen Jesus im Schilde. Er, Judas, Sohn des Sacharja und Haupt der **שלישיים** genannt, nimmt in einem Augenblick der Ratlosigkeit des Königs und der Weisen die

<sup>7</sup> Altdorf 1681.

<sup>8</sup> Ms Strassburg (KRAUSS, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902, S. 42). In der Wagenseil'schen Fassung rufen alle Juden aus: „unsere Schuld soll es sein“, nachdem Judas sie aufgefordert hatte, die Schuld des Aussprechens des Namens auf sich zu nehmen (S. 12). Das Motiv ist in der ‚Apostelgeschichte‘ der Toledoth stark ausgebaut.

<sup>9</sup> Etwas Vergleichbares mag man in der Geschichte von dem Weisen finden, der gen Himmel stieg und auf seiner Reise durch eine Verunreinigung aufgehalten wurde (Hech, R. 13).

<sup>10</sup> Leyden 1705.

Zügel in die Hand und will selbst in Erfahrung bringen, ob Jesus Lästerung gegen Gott äußert<sup>11</sup>. Dazu gibt er den Rabbinen die entscheidende Nachricht über Jesu gottlose Reden und Taten<sup>12</sup>, er hat einen Plan, wie man Jesus nach Jerusalem locken und dort ihn dingfest machen kann<sup>14</sup>. Der Leichnam des hingerichteten Jesus aber wird von Judas in seinem Garten in einem Abfluß<sup>15</sup> bestattet. Von den Weisen um Rat gefragt weiß er auch, wie man mit den Anhängern Jesu fertig werden kann: durch den von ihm angeleiteten Simon läßt er den Gefolgsleuten Jesu neue Gesetze geben, die sie abscheiden. Zuvor hatte er, wenngleich ohne Erfolg, den Einwohnern von Ai geschrieben, sie möchten kommen und sich vom Tode Jesu überzeugen. Er ist so durchweg, in allen Phasen des Geschehens derjenige, der die Zügel in der Hand hält und für Israel das Richtige unternimmt.

Züge, die auch in anderen Fassungen der Toledoth vorliegen: etwa die Beauftragung des Simon (oder eines anderen), um den Christen Sand in die Augen zu streuen, werden auf ihn konzentriert. Er ist eben *der* Gegenspieler Jesu. Andererseits ist die Grablegung Jesu in seinem Garten zwar ein Stück der Erzählung, aber sie ist etwas Beiläufiges, nicht der Ausgangspunkt für weitere Episoden.

Ein eigenartiges Bild gibt die Schrift Nestor ha-comer<sup>16</sup>. Danach kündigt Jesus dem Petrus an, daß ein jüdischer Mann ihm Leid zufügen wird und weist, von Petrus dazu genötigt, auf Judas (יהודה היסקריאוט) hin. Der protestiert: „Wie kannst du solche Lüge über mich äußern, ich habe dir nie ein Leid angetan. Von heute an aber will ich dir Übles zufügen und keine Gelegenheit dazu vorübergehen lassen.“ Er verläßt die Mahlgemeinschaft, kehrt nach Hause zurück und erzählt seiner Frau, was ihm widerfahren ist. Darauf sagt sie ihm oder – so in der Oxforder Handschrift<sup>17</sup> – er ihr: weißt du nicht, daß die Juden seiner habhaft zu werden suchen? Die Anregung aufgreifend verbündet sich Judas mit diesen. Er nimmt dreißig Drachmen, die er als eine Bestechung an jüdische Burschen<sup>18</sup> gibt, die mit ihm zusammen Jesus (und dessen Jünger) verhaften und zu „Pilatus, dem König“ bringen, der ihn den Juden zurückgibt: „er ist euer Feind, nehmt ihn und tut mit ihm, was ihr wollt, dagegen wird es keinen Widerstand geben“. Die Juden foltern ihn und bringen ihn zu Tode. Hier sind deutliche Einzelzüge aus den Evangelien erhoben<sup>19</sup>, jedoch angereichert durch andere, die, teils in der außerkanonischen Überlieferung belegt<sup>20</sup>, hier

---

<sup>11</sup> S. 48.

<sup>12</sup> S. 56.

<sup>13</sup> S. 56 f.

<sup>14</sup> S. 67 f.

<sup>15</sup> S. 88.

<sup>16</sup> Altona 1875.

<sup>17</sup> über sie s. Judaica S. 253.

<sup>18</sup> Dasselbe im Wiener Text (KRAUSS S. 73); jedoch in der Einzahl. Aber auch in der syrischen Didaskalie tauchen ‚junge Burschen‘ auf, die Judas bei der Verhaftung begleiten (XXI S. 110). – Vgl. die jungen Eiferer in Sanh. IX. 6 sowie Ag. 5.6.

<sup>19</sup> Die Worte des Pilatus sind eine Abwandlung von Joh. 18.31.

<sup>20</sup> S. Anm. 18 und 21.

aber wohl aus dem jüdischen Legendenkranz übernommen sind. Auffallend ist die Umschreibung der Geschichte von den dreißig Silberlingen.

Verärgerung und das Bedürfnis nach Rache sind der Grund, der für das Handeln des Judas angeführt wird. Hinzu kommt der Einfluß seiner Frau<sup>21</sup>, ein beliebtes Stilmittel der Märchenerzählungen. Judas ist keineswegs ein Held des Judentums. Das aber ist er im Tam u-Muad, der Fassung der Toledoth, die mit einer Huldigung an die Retter Israels schließt und als ersten unter denselben Judas isch Bartota nennt<sup>22</sup> (ואני אבטח בך ויזבו לחיזון בנועם ר' ולבקר בהיכלו) (כוונם לברכה).

Die hauptsächlichen Züge im jüdischen Judasbild dürften damit umrissen sein. In anderen Texten kommen nicht unwesentliche Einzelheiten hinzu. So gilt es, die Szenen, jede für sich, zu durchmustern.

II. Judas handelt im Auftrag der Weisen oder ist einer derselben<sup>23</sup>. Der Zug ist ausgebaut in der von Harkavy herausgegebenen Fassung<sup>24</sup>, wo Judas – Rab Juda wird er genannt – Jesus auf den Kopf schlägt. Er erscheint da geradezu als der Lehrer, der den Schüler, der nicht gut tut, zurechtweist. Es dürfte sich hier um die Einblendung eines Bildes handeln, das auch sonst in den Toledoth vorkommt: Jesus ist der ungehorsame Schüler<sup>25</sup>, ein Zug, der jedoch anderswo nicht mit Judas verbunden wird<sup>26</sup>.

Zwischen Jesus und Judas findet ein Kampf in den Lüften statt (allein in der Handschrift Adler heißt der Gegner Jesu ben Antiki<sup>27</sup>). Es ist dies die Verkehrung eines Motivs, das uralte ist. Hier begegnet der Zug in der abgewandelten Form, daß derjenige, der sich einen Charakter zulegt, geprüft und als ein Blender zu Fall gebracht wird. Beides, die Anmaßung wie die Entlarvung findet

<sup>21</sup> Im koptischen Bartholomäusevangelium legt die Frau des Judas ihm die Tat nahe (8,3; vgl. HENNECKE-SCHNEEMELCHER I<sup>5</sup>.438: In den Pilatusakten kündigt Judas, von Gewissensbissen gequält, ihr seinen Entschluss, sich zu erhängen, an. Sie aber hält nichts von der Notwendigkeit der Reue (C. v. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha* 21876 S. 290). Geht dem so etwas wie die oben aus der Oxforder Handschrift angeführte Stelle voran?

<sup>22</sup> Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledoth-Jeschu-Fassung Tam u-muad, hsg. v. G. SCHLICHTING (Tübingen 1982) §366.

<sup>23</sup> In dem Bericht des Alfons de Spina (zitiert von J. C. WOLF, *Bibliotheca Hebraea* II, Hamburg 1721, S. 144f.) findet sich die Angabe über eine Szene mit einem großen Weisen, Jesus, Judas Ischarioth und anderen Juden. Züge der Geschichte von Sanh 107b sind mit andern verbunden, dazu ist die Gestalt des Judas beigelegt worden (s. *Judaica* S. 196ff). Er ist auf der Seite Jesu, um sich dann gegen ihn zu wenden: „Ich möchte ein schlechtes Ende nehmen, wenn ich dir nicht ein solches bereite“. Steht es so, dann wäre dies der einzige Fall im jüdischen Schrifttum, wo einem früheren Anhänger Jesu, der sich von ihm abwendet, der Name Judas bleibt. Geschieht es, weil es sich weniger um einen Verrat als um eine Abkehr handelt? Die Geschichte selbst findet sich auch im Typ Sandys der Toledoth (s. *Judaica* a. a. O.), für welche Form HORBURY S. 69f. in dem Bericht über den Inquisitionsprozeß von LA GUARDIA einen weiteren Beleg ausgemacht hat. Jedoch kommt Judas in keiner der beiden Fassungen vor.

<sup>24</sup> Hebräische Bibliographie XV (1875) S. 14f.

<sup>25</sup> Etwa WAGENSEIL S. 5.

<sup>26</sup> Man möchte denken, daß ein Zug, der sonst mit Josua b. Perachja verbunden ist (s. Sanh 107b), hier auf Judas zugespitzt wird. Josua ist eine stehende Figur in diesen Erzählungen.

<sup>27</sup> s. Anm. 52.

mit Hilfe des göttlichen Namens statt. Zauber unter Verwendung des Namens ist im jüdischen Altertum etwas, das ganz geläufig ist<sup>28</sup>. Die Abhängigkeit dieser Tätigkeit von der Entnahme des Namens im Tempel ist freilich eine ungewöhnliche Ausgestaltung. Nebenmotive sind hochgewuchert. Das spricht nicht für sehr frühe Entstehung der Fassung, wie sie vorliegt.

Die Wiederholung des Kampfes – vgl. S. 24 – ist im Zusammenhang mit der Ankündigung Jesu zu sehen, daß, finde man seinen Leib nicht am folgenden Tag, er gen Himmel gefahren sei. Es folgt die ausführliche Erörterung über die Kreuzesabnahme vor dem Abend. Obwohl ursprünglich nicht beabsichtigt, wird sie auf Anraten von Josua b. Perachja vorgenommen. Das sieht nach einem jüdischen Gegenzug aus. Warum aber begräbt man Jesus in einem Teil der Überlieferung in einem unterirdischen Kanal, in dem sich die Lage des Leichnams nicht feststellen läßt? Der Ort ist so ungewöhnlich, daß es damit seine besondere Bewandnis haben muß. Sie ist in einer christlichen Angabe zu suchen, die durch die jüdische Beschreibung konterkariert werden soll. Dem Grab ist, so sagen die christlichen Quellen<sup>29</sup>, von Anfang an Verehrung zuteil geworden und Wunder haben sich an ihm ereignet. Beidem wird durch die Angabe über eine Bestattung im Kanal ein Riegel vorgeschoben<sup>30,31</sup>.

Eine Einzelheit bei der Exekution gibt einem Teil der Überlieferung die Gelegenheit, Judas hervortreten zu lassen. Jesus hatte die Bäume verzaubert, um seine Hinrichtung am Holz zu verhindern. Man versuchte es mit einem nach dem anderen, bis man einen Kohlstengel<sup>32</sup> gefunden hat. Dies Gewächs hatte Jesus, wie sich zeigt, versäumt zu bannen. So kann es dazu dienen, sich seiner zu entledigen. Die Geschichte ist ein Schwank, der das Thema des gegenseitigen ‚Sichausschmierens‘ ausspinnt. Da lag es nahe, die Geschichte auf Judas zuzuspitzen. Wurde sie in einem Teil der Texte allgemein erzählt<sup>33</sup>, in einem anderen „ein Alter“ bemüht<sup>34</sup>, so erscheint schließlich Judas als derjenige, der Rat wußte

<sup>28</sup> L. BLAU, Das Altjüdische Zauberwesen (Straßburg 1898).

<sup>29</sup> Am deutlichsten im Gamalielevangelium.

<sup>30</sup> Dieser Grund ist in den späteren Formen der Toledoth vergessen. Stattdessen sind andere Beweggründe beigezogen worden; so in WAGENSEIL S. 19 oder BISCHOFF 24: der Begräbnisplatz lag nahe an einem Wasser, das ein Loch in den Garten eingebrochen hat und Judas in der Eile keinen anderen Ausweg ließ, als Jesus hineinzuworfen.

<sup>31</sup> Der nächste Zug war die christliche Gegenbehauptung, daß ein anderer, der Schächer nämlich im Kanal bestattet worden sei (so in einem Teil des Gamalielevangeliums, der Marienklage [XI. 1 ff]).

<sup>32</sup> Über die Herkunft des Motivs eine Vermutung bei KRAUSS S. 226. – Jona unter dem Strauch war ein beliebtes Motiv auf Grabdenkmälern. Nach der Vetus Latina war es ein Gurken- oder Kürbisstrauch (nach Hieronymus ein Efeugewächs). Ist die Angabe, daß Jesus auf einem Kürbis aufgehängt wurde, das Widerspiel dazu: was ansonsten ein Sinnbild des Lebens ist, war in diesem Falle dazu geeignet, zu Tode zu bringen?

<sup>33</sup> So in den Handschriften Wagenseil, Strassburg und Adler. In der von W. HORBURY herausgegebenen Fassung (96a; Kap. IX S. 192) ist es  $\text{יְהוֹנָתָן}$ , der den Kohlstengel in seinem Garten hat.

<sup>34</sup> Wiener Handschr. XIII (Krauss S. 80); Text HORBURY S. 192. – Er ist das Gegenbild zu Simeon (Luk. 2. 25 ff.).

und den einzig brauchbaren Hinweis gab<sup>35</sup>. Ja, der Kohlstengel stammte aus seinem eigenen Garten<sup>36</sup>.

Die Grablegung selbst – manche Texte sprechen von einem Grab im Garten Judas des Gärtners<sup>37</sup> – ist ein unauffälliges Ereignis in einem Teil der Überlieferung. Aber das Verhalten von Jesu Anhängern, die sich voller Trauer am Grab versammeln<sup>38</sup> und den Leichnam an sich nehmen wollen<sup>39</sup>, veranlaßt einen Juden, den Körper umzubetten. Derjenige, der das tut, trägt überwiegend den Namen Judas<sup>40</sup>. Freilich, in einer Fassung ist es Tanchuma. Diese Gestalt spielt auch in einem Teil der Texte, die Judas die Bestattung bzw. die Umbettung zuschreiben, eine Rolle: er, Tanchuma, ist es, der Judas, der nichts von der Erklärung, die die Anhänger Jesu dem Ereignis gegeben und der Obrigkeit (der Königin bzw. Pilatus) nahegebracht haben, weiß, auf dem Felde entdeckt<sup>41</sup> und die Verbreitung<sup>42</sup> dessen, was sich tatsächlich ereignet hat, veranlaßt.

III. Judas ist nur eine der Personen, die in den Toledoth figurieren<sup>43</sup>. Neben ihm tauchen eine ganze Anzahl von Gestalten, solchen, die aus dem Neuen Testament bekannt sind, wie anderen, die sonst nirgendwo begegnen, auf. Aber Judas ist mit Abstand die wichtigste. Jedoch sind die Namensformen nicht überall dieselben. Es wird von Judas, von Judas Ischariota<sup>44</sup>, von Judas Assirmiash (bzw. Massirmiah)<sup>45</sup>, Judas b. Sacharja<sup>46</sup>, Judas isch Bartota<sup>47</sup>, Judas Gaissa<sup>48</sup> und von Judas, dem Gärtner<sup>49</sup> gesprochen. Handelt es sich um eine ursprüngliche Einheit, eine Figur, die dann „in mehrere Personen zerteilt“ werde<sup>50</sup>, oder ist Verschiedenes zusammengefloßen?

<sup>35</sup> So im WAGENSEIL'schen Text.

<sup>36</sup> So in Tam u-muad §250.

<sup>37</sup> In einem Teil der Überlieferung befindet sich das Grab im Garten des Judas des Gärtners (Ginzberg 2a Z. 14; KRAUSS, Fragments Araméens la Z. 8).

<sup>38</sup> Etwa im Straßburger Text (KRAUSS S. 45).

<sup>39</sup> In einem Zweig der Überlieferung graben sie tatsächlich nach. Aber Judas ist ihnen zuvorkommen und hat den Leichnam umgebettet (so in der Straßburger Handschrift; KRAUSS S. 80).

<sup>40</sup> Im jemenitischen Text wird kein Name angegeben; ebensowenig in dem von HORBURY S. 206 ff (Kap. XI) veröffentlichten Text.

<sup>41</sup> So in den Handschriften WAGENSEIL, Straßburg, Wien; vgl. KRAUSS S. 186; SCHLICHTING 266).

<sup>42</sup> Es ist eine Arabeske, daß Judas in dem von Horbury herausgegebenen Text erst bereit ist, die Leiche vorzuzeigen, wenn man ihm das Geld gibt, das er für die Grablegung ausgegeben hat (Kap. XI; S. 195).

<sup>43</sup> S. 6.

<sup>44</sup> Straßburg V (KRAUSS S. 42); Wien IX (KRAUSS S. 73).

<sup>45</sup> BISCHOFF § 13.

<sup>46</sup> HULDREICH S. 48.

<sup>47</sup> SCHLICHTING § 150, 366.

<sup>48</sup> Erst in der modernen slavischen Fassung, die von E. BISCHOFF herausgegeben wurde, begegnet die Bezeichnung Judas Gaissa (§18). – Hier sind die beiden Namen (zu Gaissa s. Anm. 54) in eine Verbindung miteinander eingetreten.

<sup>49</sup> Eine künstliche Verunähnlichung (oder ein Schreibfehler?) liegt im Eben Bochan vor, wo einmal גניכא, dann aber גניא erscheint (KRAUSS S. 147).

<sup>50</sup> BISCHOFF S. 58.

Im Cambrider Fragment<sup>51</sup> erscheinen gar sowohl יהודה סכריוטא als auch יהודה גנאה – nur drei Zeilen voneinander getrennt. Es sind, so scheint es, verschiedene Personen. Der erstere wird zusammen mit Simon Kefa abgesandt, um Johannes den Täufer abzuholen. Haben er wie Simon im Hinblick auf ihn die Rolle des Doppelspielers übernommen, die in den hebräischen Toledoth Simon den Christen gegenüber und im Huldreichen Text Judas Ischarioth auf Jesus gezielt zugeschrieben wird? Am Schluß wird Judas Ischarioth noch einmal erwähnt, nachdem Johannes der Täufer nach den Schülern Jesu gefragt worden war und deren Namen – es sind elf – preisgegeben hatte. Auf die Frage: wer nach ihnen, erfolgt die Antwort: Judas Ischarioth – dann bricht das Fragment ab. Judas steht also in einem Verhältnis zu den Elf und wird zugleich abgehoben, ohne doch Mitglied des Gerichtshofs zu sein.

Auffallend ist, daß der Luftkampf fast durchweg mit dem Namen Judas verbunden wird – nur die Handschrift Adler hat stattdessen Antiochus (אנטיוכי)<sup>52</sup>. Der Verrat wird dort mit Judas verbunden, wo der Verräter ein Mann ist, der von vorne herein gegen Jesus eingestellt ist und nur auf die Stunde wartet, wo er in Tätigkeit treten kann. In den Fassungen aber, wo er als ein Jünger Jesu erscheint, der zur Einsicht gelangte, werden andere Namen: Papa<sup>53</sup> oder Gaisa<sup>54</sup> gegeben oder es wird nur eine unbestimmte Angabe: einer ging weg von ihm<sup>55</sup> gemacht.

Es scheint, daß der Name des Judas so fest mit der Figur eines Widersachers verbunden war, daß er für die Beschreibung eines Mannes, der zeitweise eine Beziehung anderer Art mit Jesus unterhalten hatte, als ungeeignet erschien.

Die Geschichte mit dem Kohlstengel ist nur locker und im nachhinein mit der Gestalt des Judas verbunden worden<sup>56</sup>.

Die Grablegung bzw. Umbettung<sup>57</sup> wird, wo ein Name genannt wird<sup>58</sup>, mit dem Namen Judas des Gärtners verbunden. Der Beiname weist auf das hin, was dieser Judas tut: der Besitzer des Grundstücks handelt eben nach Gutdünken. Die Beschreibung der Tätigkeit dürfte somit der literarische Sitz im Leben sein. Gewiß, die Namensform taucht in den aramäischen Texten schon vorher auf: zusammen mit den Weisen oder mit namentlich genannten Rabbinen ist Judas der Gärtner Ankläger Jesu oder in deren Auftrag Jesu Verfolger<sup>59</sup>. Aber das

<sup>51</sup> S. Judaica S. 304.

<sup>52</sup> KRAUSS S. 119; dazu in der verwandten Handschrift HORBURY S. 243. – Zur Erklärung des Namens s. KRAUSS S. 174.

<sup>53</sup> KRAUSS S. 78 (Wiener Handschrift): פאפא בר רצצ תה; so auch im Text HORBURY S. 152 ff; Handschr. Gaster (KRAUSS S. 267).

<sup>54</sup> Strassburg VI (KRAUSS S. 44); BISCHOFF 19 (S. 36); Tam u-Muad (SCHLICHTING 178 ff). – In der Handschrift Sassoon ist der Name verstümmelt (HORBURY S. 302). – Wenig befriedigend ist KRAUSSens Vorschlag über die Herkunft des Namens (S. 266).

<sup>55</sup> Handschr. Adler (KRAUSS S. 120).

<sup>56</sup> SCHLICHTING §250. – Ohne Namensnennung in WAGENSEIL, Straßburg, Adler.

<sup>57</sup> HORBURY IX (S. 192f).

<sup>58</sup> HULDREICH S. 88.

<sup>59</sup> In dem von GINZBERG veröffentlichten Text IIa Z. 5.