

# Dokumentation

*Prof. Dr. Martin Meiser*

Universität des Saarlandes, Campus A4 2,  
66123 Saarbrücken

## Judas zwischen Juden und Christen

Im Rahmen des Arbeitskreises Kirche und Judentum<sup>1</sup> über exegetische und wirkungsgeschichtliche Fragestellungen zu Judas Iskariot zu referieren, setzt den Einbezug der Auslegungsgeschichte auch anderer biblischer Texte als der Evangelien voraus. Dass sich historisch-kritisch die Diskussion zu den Evangelientexten in Grenzen hält, ist in deren Eigenart begründet: Sie geben historisch nicht allzu viel her und sind in ihrer redaktionellen Tendenz nicht wirklich umstritten. Ähnliches gilt auch für das sog. Judasevangelium, einen Text, der eindeutig der sog. Sethianischen Gnosis des 2. Jhdts. mit ihrem zeittypischen Interesse an der Weltentstehung zuzurechnen ist, uns aber historisch in der Frage nach Beschreibung und Motivation der Tat des Judas nicht weiterhilft.

Die Gliederung der folgenden Ausführungen sei kurz umrissen: Einleitend werden historische Fragen sowie die Akzentsetzungen der Evangelien hinsichtlich der heute zu verhandelnden Frage thematisiert, anschließend ein Überblick über Stationen der Rezeptionsgeschichte gegeben. Aus dem exegetischen Befund wie dem Blick auf die Wirkungsgeschichte sind abschließend Folgerungen für einen heute verantwortlichen Umgang mit der Gestalt des Judas zu ziehen.

### **1. Historische Fragen**

Wir wissen nicht viel über den einen, den historischen Judas, dessen Beiname (Mann aus Kerioth? Lügenmann? Auslieferer? Zelot?)

sich bereits einer eindeutigen Interpretation entzieht. Was wir wissen, ist lediglich dreierlei:

1. Er war einer der zwölf Jünger gewesen, die Jesus als symbolische Repräsentanten des Zwölfstämmevolkes und als Multiplikatoren seines Wirkens berufen hatte.
2. Bei der Verhaftung Jesu erscheint Judas plötzlich auf Seiten der Gegner Jesu.
3. Nach der Verhaftung Jesu ist Judas nicht mehr in den Kreis der Anhänger Jesu zurückgekehrt.

Fragen bleiben. Was hat Judas eigentlich getan? Warum hat er das getan? Lassen sich Stationen einer inneren Entwicklung wahrscheinlich machen? Was ist mit Judas nach seiner Tat geschehen?

Über den Charakter des Judas weiß der älteste Evangelist Markus nichts zu berichten, erst Matthäus ergänzt in Mt 26,15 gegenüber der Vorlage Mk 14,10 den Vorwurf der Geldgier. Dass Judas gar der Verwalter der Gemeinschaftskasse im Jüngerkreis gewesen sein soll (Joh 12,6), ist insofern fraglich, als Lk 10,4 die Annahme einer solchen Kasse kaum zulässt.

Über die Tat des Judas ist letzte Gewissheit nicht zu gewinnen. Das griechische Verbum, mit dem sie immer bezeichnet wird (paradidomi), heißt erst einmal nicht „verraten“, sondern „ausliefern“ (z.B. an ein Gericht, an die nächsthöhere Instanz). Dieses Verbum wird auch von der Hingabe Jesu durch Gott (Röm 4,25; 8,32) wie von der Selbsthingabe Jesu (Gal 2,20; Eph 5,2.25) verwendet, aber auch von der „Auslieferung“ von Christinnen und Christen an jüdische und römische Behörden (Mk 13,9; ähnlich Apg 8,3; 12,4; 21,11). Die Judas' Tat betreffende Übersetzung mit „verraten“ geht auf Lk 6,16 zurück, wo der Evangelist Lukas dem zwölften Jünger als prodotes (Verräter) bezeichnet.

Das Handeln des Judas mag der Tempelpolizei und ihrem Verhaftungskommando den Zugriff auf Jesus erleichtert haben. Vielleicht hat Judas einen bevorzugten Aufenthaltsort Jesu mitgeteilt, wo eine Festnahme relativ geräuschlos vonstattengehen konnte. Das Verhaftungskom-

mando war klein; die Jünger konnten unbehelligt fliehen. Offensichtlich hat man die Jesusbewegung als eine stark auf seine Person konzentrierte Bewegung eingeschätzt – in anderen Fällen ging die römische Besatzungsmacht mit erheblich größerer Truppenstärke gegen vermeintliche Messiasanwärter vor.

Dass man Jesus aus dem Verkehr ziehen wollte, mag damit begründet sein, dass man seine Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft politischer Nebentöne verdächtigte, ob zu Recht oder Unrecht, sei dahingestellt. Auch eine Tempeluntergangsprophetie (Mk 14,58) konnte als destabilisierend empfunden werden. Gerade angesichts der an den jüdischen Hochfesten häufig aufgeheizten antirömischen Stimmung konnte die Hinrichtung eines solchen Mannes der Abschreckung vermeintlicher Nachahmungsstäter dienen. Allfällige Befürchtungen sind nicht ohne Grund, wie mehrere Vorkommnisse aus der Vergangenheit unter Archelaos zeigen<sup>2</sup>. Der römische Präfekt, und nur er (vgl. Joh 18,31), hatte das Todesurteil auszusprechen, doch konnten sich, aus Sorge für das Land (!), auch Mitglieder des Synhedrions dazu verstehen (die Mitwirkung des ganzen Gremiums ist historisch unwahrscheinlich), Jesus mit Antrag auf Anordnung und Vollzug der Todesstrafe dem Präfekten zu überstellen.

Warum hat Judas das getan, was er getan hat? Es ist nicht zwingend, dass seine Tat eine Distanznahme zu Jesus darstellt, und es ist, wie schon in voraufklärerischer Exegese gelegentlich erwogen wird, nicht einmal gesagt, dass er mit der Hinrichtung Jesu rechnete.<sup>3</sup> Aber auch wenn wir mit einer inneren Entfremdung zwischen Judas und Jesus rechnen, ist die Richtung der Entwicklung nicht klar. Das Motiv der Geldgier muss nicht historisch sein. Mehreres ist denkbar:

1. Judas hatte gehofft, dass Jesus eine politische Befreiung Israels von der Römerherrschaft bewirkt, sah sich darin jedoch getäuscht.
2. Judas wollte Jesus durch die Verhaftung oder noch am Kreuz zwingen, sich wenigstens jetzt als Messias zu offenbaren.

3. Aber auch das Gegenteil ist denkbar: Judas empfand Jesus aufgrund seines Selbstanspruchs oder aufgrund des Verhaltens seiner Anhänger (zunehmend) als Gefahr für die mühsam aufrecht erhaltene, stets angespannte Sicherheitslage im Lande Israel.

Die zuletzt genannte These mag erstaunen. Doch ist grundsätzlich zu bedenken:

1. Wir wissen nichts von einer inneren Entwicklung Jesu hinsichtlich der Frage, ob und wenn ja, ab wann er wenigstens mit der Möglichkeit seines gewaltsamen Todes rechnen musste. Mk 15,34 („Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“) setzt diesbezüglichen Rückschlüssen sehr enge Grenzen, denn es ist nicht gesichert, dass Jesus, als er den Anfang dieser Psalmworte sprach, auch das Ende anklingen lassen wollte, beginnend mit V. 23: „Ich will deinen Namen kundtun meinen Brüdern; ich will dich in der Gemeinde rühmen“.

2. Der Kreuzestod war im römischen Reich die Todesstrafe für Verbrecher, entlaufene Sklaven und Aufständische. Daraus ließ sich auf dem damaligen religiösen Markt der Möglichkeiten keinerlei Kapital schlagen. Auf Mitleid konnte ein Gekreuzigter nicht hoffen, und schon gar kein Angehöriger eines (aus der Sicht der literaturtragenden konservativen römischen Elite) unrömisch abergläubischen, rebellischen, unterworfenen Volkes. Die sog. Leidensankündigungen (Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34) sind kaum echte Jesusworte. Sie wurden ihm in den Mund gelegt, um sein Sterben nicht als Scheitern erscheinen zu lassen. Dann aber haben wir keine Möglichkeit mehr, mit ihrer Hilfe eine innere Entwicklung Jesu zu rekonstruieren, auf die Judas so oder so reagiert haben könnte.

3. Judas selbst hat zumindest zum Zeitpunkt seiner Verhandlungen mit den Behörden nicht (mehr) als potentieller Aufständischer gegolten.

Das historische Wissen um das Lebensende des Judas Iskariot war in den Kreisen der Anhänger Jesu nur rudimentär. Der Tag und die Art seines Todes werden in Mt 27 und Apg 1 verschieden bestimmt. Eine undeutliche Erin-

nerung an ein bestimmtes Ackergrundstück in der Nähe von Jerusalem war vorhanden, aber nicht mehr das Wissen darum, ob Judas selbst oder die Hohenpriester das Ackergrundstück gekauft haben. Das lässt darauf schließen, dass die anderen Jünger Jesu nach dem Karfreitag keinen Kontakt mehr zu Judas hatten.

Für das Thema dieses Aufsatzes folgt im Sinne des Ethos eines selbstkritischen Hörens, dass wir uns jeglicher Spekulation erst einmal völlig zu entschlagen haben.

## 2. Das Bild des Judas in den Evangelien

### 2.1. Judas im Evangelium nach Markus

Für den Evangelisten Markus ist Judas der Prototyp der Denunzianten in den eigenen Reichen. Er ist es, der durch sein Handeln das Leidensgeschehen in Gang setzt, den Eliten dazu verhilft, ihren schon länger gehegten Plan der Beseitigung Jesu zu verwirklichen. Mk 14,18–21 ist nicht in erster Linie Erinnerung an reale Vorgänge vor dem Tod Jesu, sondern Erinnerung im Dienst der Bewältigung eigener Denunziationserfahrungen. Die Frage „doch nicht etwa ich“ spiegelt das Erschrecken darüber, dass jeder in der Gruppe zu solchem Verhalten fähig wäre. Mk 14,18–21 überträgt die Erfahrung der Anhänger Jesu, dass sie um ihres Bekenntnisses zu Jesus willen ausgegrenzt werden (Mk 8,34–38; Mk 13,9–13), auf Jesus zurück.

Jesu abschließendes Wort Mk 14,21 formuliert das Paradox von göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortlichkeit: Jesu Leiden geschieht dem Willen Gottes gemäß; trotzdem ist das Verhalten des Judas nicht gerechtfertigt oder gar einer „höheren Sinndeutung“ eingeordnet.<sup>4</sup> Dem Wort mag auch unmittelbar aktuelle Bedeutung in der in Mk 13,9.12 vorausgesetzten Situation zukommen<sup>5</sup>: Viele Anhängerrinnen und Anhänger Jesu haben sich nicht gewehrt, als sie ausgeliefert wurden, sondern das Erdulden der Auslieferung als Beweis für die Sandhaftigkeit ihres Glaubens aufgefasst. Das rechtfertigt aber keineswegs, wenn jemand aus der Gemeinde zur mittelbaren oder unmittelbaren

ren Ursache einer solchen Auslieferung wird.<sup>6</sup> Wichtig ist: Markus thematisiert nicht die jüdische Identität des Judas, sondern ein Problem innerhalb der Gruppe.

### 2.2. Judas im Evangelium nach Matthäus

Die Judasfigur im Matthäusevangelium ist auf dem Hintergrund des Bildes Jesu in diesem Evangelium zu betrachten. Der Evangelist Matthäus interpretiert Jesu Passion als Passion des gehorsamen Gottessohnes: Die Vater-Unser-Bitte „Dein Wille geschehe“ gilt auch in der Extremsituation in Gethsemane.

In Mt 26,14–16 ergänzt Matthäus gegenüber der Markusvorlage die Frage des Judas „Was wollt ihr mir geben“ und benennt damit die Habgier als Charaktereigenschaften des zwölften Jüngers. Der Gruß des Judas in Mt 26,49 gilt wie bei Markus als Zeichen der Heuchelei. Jesu Antwort auf den Gruß des Judas Mt 26,50 ist angesichts des Vorherwissens Jesu im Matthäusevangelium wohl eine rhetorische Frage, ist m.E. so zu verstehen: Bist du nur dazu gekommen, um mich mit einem solchen Kuss zu begrüßen!? Die 30 Silberlinge sind nicht Erinnerung an den Kaufpreis eines Grundstücks in der Nähe der Stadt Jerusalem, sondern sind aus Sach 11,11f. entnommen: Für einen solch geringen Betrag gibt das Volk seinen Gott und dessen Boten preis! Dass Judas, so Mt 27,4, seine Tat bereut, ist nicht um seiner selbst willen erwähnt, sondern soll die Gegner Jesu in den jüdischen Eliten belasten: Auch durch zwei Zeugen der Unschuld Jesu (Judas und die Frau des Pilatus) lassen sie sich nicht von ihren Vorhaben abbringen, die Hinrichtung Jesu zu erwirken. Aber auch bei Matthäus ist in heutiger Exegese klar geworden: Es sind die jüdischen Führungsschichten, die Jesus ablehnen, nicht Israel insgesamt.

### 2.3. Judas im Evangelium nach Lukas

Bei Lukas wird in Lk 6,16 Judas als prodotes („Verräter“) bezeichnet, was den Sprachgebrauch bis heute bestimmt. Lukas geht über Markus und Matthäus in der Negativzeichnung

des Judas durch den Gedanken hinaus, der Satan sei in Judas hineingefahren (Lk 22,3). Lk 22,3 hat für die Entwicklung des negativen Judasbildes viel beigetragen.

Dass der Satan in einen bestimmten Menschen hineinfährt, begegnet in vorchristlicher Literatur längst nicht so häufig, wie wir dies aufgrund des gelegentlich inflationären Sprachgebrauchs im Christentum vermuten würden, aber das Motiv ist da. Selbst in dem noch relativ freundlich gehaltenen 4QMMT, einem Dokument aus der Anfangszeit der Qumrargemeinschaft, wird dem Empfänger angeraten, die Thorapraxis der Absender auch für sich zu übernehmen, „damit der Herr zurechtrichte deinen Ratschluss und entferne von dir Belialsrat (4Q398 Frgm. 14 Kol. ii 4f.)“. Die Stelle aus 4QMMT zeigt, dass die Vorstellung satanischen Wirkens keineswegs die Mitverantwortung des Menschen ausschließt, wie auch Lk 22,6 festhält: Und er stimmte zu.<sup>7</sup> Das ist auch Konsens in der späteren christlichen Auslegung dieser Stelle.

In der Perikope im Abendmahlssaal hat Lukas die Reihenfolge von Verratsansage und Einsetzung der Eucharistie umgekehrt. Der Satan holt sich seine Werkzeuge aus dem innersten Kreis der Gemeinde, und davor schützt nicht einmal die Gegenwart Jesu beim Mahl. Auch ist die Teilhabe am Mahl keine Heilsgarantie. In Lk 22,53 („dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis“) dürfte (vgl. die Parallelisierung der „Macht der Finsternis“ und des Satans in Apg 26,18), wieder auf das vom Satan bestimmte Handeln des Judas Bezug genommen sein. Jesu Tod gilt als ein vom Satan bzw. von Menschen gesetztes Faktum, das aber Gottes Plan mit Jesus (Apg 2,23f.) und der Welt nicht wirklich behindern kann, wie auch der Ausfall des Judas nach Apg 1 das Wachstum und die Weiterentwicklung der Kirche nicht verhindern. Der Unfalltod des Judas nach Apg 1 gilt dem Verfasser der Apostelgeschichte wohl als Strafgericht.

Dass Lukas der unaufgeklärten Vorstellung eines satanischen Wirkens so viel Raum gibt, ist Symbol für das Gottwidrige, das Gefährliche

und das Abgründige, das bis in die eigene Gruppe hineinreichen kann. Aber die jüdische Identität des Judas Iskariot wird auch bei Lukas nirgends thematisiert. Gerade Lukas betont die Konstanz jüdischer Anhänger vor der Hinrichtung Jesu und in der allerersten Zeit danach.

#### 2.4. Judas im Evangelium nach Johannes

Eine der wichtigsten Veränderungen des Judas-Portraits im Johannesevangelium ist, dass nicht nur wie bei den Synoptikern die Erzählstimme, sondern auch der Protagonist schon längst vor dem Passionsgeschehen um das mitentscheidende Verhalten des einen Ausnahmejüngers weiß. Der Hintergrund dieser Akzentuierung ist der literarisch allerdings erstmals 80 Jahre später von dem Mittelplatoniker Kelsos geäußerte Einwand, die von den Christen behauptete Gottessohnschaft Jesu vertrage sich nicht mit der mangelnden Menschenkenntnis Jesu, wie sie in der Auswahl des Judas sichtbar werde.<sup>8</sup> Dass der johanneische Jesus um das bevorstehende Handeln des Judas weiß, ihm aber nicht Einhalt gebietet, ist in historischer Perspektive dem Geschehen selbst geschuldet, in theologischer Perspektive dem Gedanken, dass der johanneische Jesus mit Wissen und Willen in die Passion geht.

Doch das Rätsel des Unglaubens in den eigenen Reihen diskreditiert, so der Evangelist, nicht den Anspruch Jesu. Joh 6,65 will aber zusätzlich den Leser warnen: Erwählung bewahrt nicht vor Versagen. Joh 17,12, die Aussage über den „Sohn des Verderbens“ ist keine theoretisch gemeinte Aussage über die Prädestination, sondern soll die Leser warnen.

Dieser Durchgang durch das Neue Testament zeigt: So sehr schon das Neue Testament Ansätze für seine antijüdische Verwendung bereithält, so wenig findet sich hier die Gleichstellung des Judas mit den Juden im Allgemeinen. Das Verhalten des Judas als eines Gruppenmitgliedes gilt als Gefahr für die eigene Gruppe und als negatives Vorbild wie als Gefahr für andere Gruppenmitglieder, aber nicht als *Typos* der Auseinandersetzung zweier

Gruppen miteinander. Auch die jüdische Identität seines Gegenübers bei den Verhandlungen spielt für die Bewertung seiner Tat keine Rolle. Im Sinne eines selbstkritischen Denkens und Redens müssen diese Beobachtungen die Grundlage eines verantwortlichen Redens von Judas unter der Themenstellung dieses Vortrags bilden.

### 3. Stationen der Wirkungsgeschichte

#### 3.1. Stationen vor der sog. Konstantinischen Wende

Die ersten antiken Deutungen der Judasfigur sehen in ihm den Prototyp des Zweiflers<sup>9</sup>, des gestraften Gottesverächters<sup>10</sup>, des Denunzianten<sup>11</sup>, des Habgierigen<sup>12</sup>, aber auch als Mahnung zur Geduld mit Sündern.<sup>13</sup> Mit Hilfe der auf ihn bezogenen Texte kann vor Grabschändung gewarnt werden.<sup>14</sup> In den genannten Beispielen spielt die jüdische Identität des Judas Iskariot weder eine positive noch eine negative Rolle. Dass in Jerusalem die „Bischöfe“ bis zum Ausbruch des zweiten jüdisch-römischen Krieges allesamt gebürtige Juden waren und der letzte davon Judas hieß, vermerkt Eusebius von Caesarea ohne kritischen Nebenton und ohne bei dem Namen des Judas an Judas Iskariot zu erinnern.<sup>15</sup>

Origenes (180–254) war der einzige, der das Bild des Judas nicht völlig schwarzgemalt hat. Er betont den Widerstreit in Judas, der seinem Meister weder völlig feindlich gesinnt noch ihm die notwendige Ehrfurcht bewahrt hat. Seine Reue und selbst sein Suizid gelten als Zeichen der Wirkmächtigkeit der Lehren Jesu.<sup>16</sup>

Leider ist christlicher Antijudaismus auch ohne Beziehung der Person des Judas ein durchgehendes Moment der Christentumsgeschichte seit dem 2. Jhd. Ich will hier nur drei Momente benennen: Vermeintlich im Besitz der richtigen Erkenntnis der Offenbarung des Gottes Israels durch Jesus Christus sprechen christliche Autoren den nicht an Jesus glaubenden Juden das richtige, nämlich auf Christus zielende und geistige Schriftverständnis ab<sup>17</sup>, „beschreiben“

zeitgenössisches Judentum mit Hilfe geschichtslos angewandter negativer Zitate zu meist deskriptiven Charakters<sup>18</sup> und erklären die Katastrophe Jerusalems als göttliche Strafe für die Selbstverweigerung der meisten Juden gegenüber Jesus.<sup>19</sup>

### 3.2. Stationen christlicher Spätantike

Mehrere der vorhin genannten Deutungen der Judastexte im Sinne der ethischen Mahnung sind auch jenseits der konstantinischen Wende wirksam.<sup>20</sup> In der Rückschau können Kontroversen der die eigene Theologie prägenden vergangenen Epochen mit Hilfe von Judastexten geschildert werden, wenn Theodoret von Kyros das Lebensende des Arius mit Anklängen an Apg 1 beschreibt.<sup>21</sup> Eine Parallelordnung von Judas und den Juden liegt allerdings vor, wenn der üble Polemiker Lucifer von Cagliari das Handeln des Constantius, der Athanasius von Alexandria ins Exil geschickt und einige seiner Anhänger in Alexandria ermordet hatte, als Nachahmung des Judas und der Juden bezeichnet.<sup>22</sup> Gregor von Nazianz schmäht den als Christen erzogenen, dann aber vom Christentum abgefallenen und zum Christentumsgegner gewordenen Kaiser Julian den Abtrünnigen (361–363) mit folgenden Worten: „Als Verfolger trittst du in die Fußstapfen des Herodes, als Verräter in die des Judas, nur dass du nicht gleich diesem durch den Strick deine Reue bekundest. Als Christumörder folgst du Pilatus nach, als Gotteshasser den Juden“.<sup>23</sup>

In der Spätantike begegnet die Gleichsetzung des Judas mit den Juden erstmals auch bei einzelnen Auslegungsvollzügen biblischer Texte – Antijudaismus kommt leider allerdings auch ohne diese Gleichsetzung aus; er ist älter als sie. Nicht einmal in Johannes Chrysostomus' so polemischen „acht Reden gegen die Juden“<sup>24</sup> habe ich, wenn ich nichts übersehen habe, die genannte Gleichsetzung gefunden. Judas wird sekundär in die antijüdische Gesamt tendenz einbezogen, allerdings mit dann umso größerer Wirkung.

In der Auslegung der Passionsgeschichte begegnet diese Gleichsetzung eher selten. In der

Deutung von Mt 26,6–13, der Salbung Jesu durch die namenlose Frau, symbolisiert diese Frau bei Hilarius und Hieronymus für die Kirche. Bei beiden Autoren wird Judas dieser Frau kontrastiert.<sup>25</sup> Bei Hieronymus unterbleibt jedoch, trotz seines ansonsten so häufig zu beklagenden Antijudaismus, die Gleichsetzung des Judas mit den Juden. Hilarius von Poitiers hingegen verbindet die genannte Kontrastierung mit der genannten Gleichsetzung: Durch die Nacheiferung der Frau seitens der Juden wird in der Person des Judas das gottlose Israel entflammt, und durch allen Hass angetrieben, den Namen des Herrn zu vertilgen.<sup>26</sup>

In der Deutung der Erzählung von der Gefangennahme Jesu hat vermutlich die Anrede „Rabbi“ gegenüber Jesus durch Judas in Mt 26,25.49 einmal zu antijüdischer Polemik beigetragen. Athanasius sagt über die Arianer, deren „Wahnwitz“, bestehend in der Leugnung der Ankunft unseres Erlösers im Fleisch, „sei jüdisch und stamme vom Verräter Judas“.<sup>27</sup> Letzteres ist wohl, obwohl es Athanasius nicht expliziert, auf diese zweimalige Anrede „Rabbi“ zurückzuführen, die in den Augen des Athanasius der Göttlichkeit Jesu nicht gerecht wird.

Andere Evangelientexte wie Mt 27,3–10 werden damals wie auch später nicht unter der Gleichsetzung zwischen Judas und den Juden ausgelegt.<sup>28</sup> Hingegen sind es die beiden in Apg 1,20 zitierten Psalmtexte, deren Auslegung später mindestens teilweise die genannte Gleichsetzung beinhaltet, vor allem Ps 108[109]. Ps 68[69] insgesamt ist vereinzelt, bei Papias<sup>29</sup>, bei Johannes Cassian<sup>30</sup> und bei Johannes Chrysostomus auf Judas bezogen worden. Letzterem zufolge spielen die Bezeichnung „Blutacker“ und die Ansage, dass dort niemand mehr wohnen solle, nicht nur auf das persönliche Schicksal des Judas an, sondern auf die Katastrophe Jerusalems im Jahr 70.<sup>31</sup> Während Ps 68[69] nur vereinzelt mit Judas Iskariot in Verbindung gebracht wurde<sup>32</sup>, hat man Psalm 108[109] insgesamt bald als Judaspsalm, dann aber manchmal auch antijüdisch als Judenpsalm gedeutet, so sehr auch

hier ethische Auslegungen z.B. auf die Habgier<sup>33</sup> oder die Unvollkommenheit der Reue<sup>34</sup> oder die Verzweigung zu konstatieren sind<sup>35</sup> und man auch im Mittelalter noch Auslegungen findet, bei denen Judas mit keinem Wort erwähnt wird.<sup>36</sup> Wie durch Ps 108(109) die Gleichsetzung zwischen Judas und den Juden allgemein gefördert werden kann, ist nach der Methodik altkirchlicher Exegese doppelt zu begründen, in dem mehrfachen Wechsel zwischen Singular und Plural<sup>37</sup> und in der Bezeichnung der im Plural angesprochenen als „seiner Söhne“ in V. 9.<sup>38</sup> Außerdem führt V. 6 („Ein *diabolus* stehe zu seiner Rechten“) dazu, in Bestätigung von Lk 22,3 und Joh 8,44 nach damaliger Auslegung in Judas und den nicht an Jesus glaubenden Juden das Wirken des Satans zu erkennen.<sup>39</sup> Die Stelle ist sowohl auf die Verhandlungen des Judas mit den Hohenpriestern<sup>40</sup> als auch auf seinen Suizid bezogen worden.<sup>41</sup> Beides spiegelt sich in der Kunstgeschichte wider.

Das Gebot der Feindesliebe Mt 5,44 hat zwar bewirkt, dass man die Texte, die wir heute als Rachepsalmen lesen, unter christologischer Lektüre nicht mehr als Optativ<sup>42</sup>, sondern als Indikativ Futur interpretierte.<sup>43</sup> Gerade umso mehr jedoch konnten dadurch die Psalmen als Gerichtsansage gegen die nicht an Jesus glaubenden Juden instrumentalisiert werden, deren Schicksal, die Zerstörung Jerusalems incl. des Tempels, in diesen Psalmen bereits angekündigt war. Im übrigen verstand man Jesu Gebot als allgemeine Lebensregel<sup>44</sup>, an den einzelnen in seinem privaten Umfeld gerichtet, nicht als Gebot an die Kirche als Institution, so dass das Liebesgebot den Juden nicht zugutekam.

Wie erklärt sich das nicht allzu häufige Auftauchen der genannten Gleichsetzung just seit der Konstantinischen Wende? Akte staatlicher Gesetzgebung, die das Judentum benachteiligten, gab es seit 315, als Konstantin d. Gr. den Übertritt vom Christentum zum Judentum verbot.<sup>45</sup> 339 dekretierte Konstantin II. den Ankauf von Sklaven durch Juden als illegal; wurde der Sklave beschnitten, konnte der Eigentümer mit dem Tod bestraft werden.<sup>46</sup> 353 wurde festge-

legt, dass der Besitz zu konfiszieren sei, wenn jemand vom Christentum zum Judentum übertritt.<sup>47</sup> 404 wurden Juden aus der römischen Armee ausgeschlossen<sup>48</sup>, 423 die Restaurierung von Synagogen verboten.<sup>49</sup> Diese Maßnahmen sind in den Kontext von Maßnahmen zu stellen, wie man sie auch gegen griechisch-römische Religiosität<sup>50</sup> und gegen Christen mit jeweils wechselnden abweichenden Positionen getroffen hat; die Richtungskämpfe innerhalb des Christentums wurden durch den Wechsel der jeweiligen kaiserlichen Religionspolitik in ihrer Heftigkeit befördert. In und hinter dem allen wird als Ziel kaiserlichen Handelns ein altes römisches Staatsideal<sup>51</sup> nunmehr im christlichen Gewande deutlich, nämlich die religiöse Einheitlichkeit des Imperium Romanum, die durch Juden, Heiden und Häretiker nur gestört wurde. Begriffe wie *taetrum Iudaeorum nomen* and *perversitas iudaica*,<sup>52</sup> *superstitio*<sup>53</sup> oder *impiissimorum ... dominium*,<sup>54</sup> waren Bestandteil christlich-antiker antijüdischer Gesetzgebung, die entgegen allem anfänglich Selbstanspruch, Toleranz betreffend, alles andere als neutral war. Umgekehrt gibt es im vierten und fünften Jahrhundert noch genügend Zeugnisse, wie attraktiv das Judentum auch für Christen war.<sup>55</sup> Man muss es leider sagen: Den Juden ging es im christlichen Imperium Romanum nur dann erträglich, wenn der Kaiser persönlich oder aufgrund anderweitiger militärischer Bedrohungslage zu schwach war, seine antijüdische Politik auch durchzusetzen.

### 3.3. Mittelalterliche Exegese

Auch im Mittelalter kann Judas ohne spezielle Berücksichtigung seiner jüdischen Identität als negatives Beispiel für Falschheit und Habgier<sup>56</sup> sowie für Heuchelei<sup>57</sup> zu stehen kommen. Zu Mt 26,14 wird ad vocem *abiit* („er ging weg“) die Eigeninitiative des Judas betont; er habe nicht auf Einladung der Hohenpriester hin gehandelt.<sup>58</sup> Mt 27,3–10 regt zu Betrachtungen über die Willensfreiheit<sup>59</sup> und das Wirken des Teufels an.<sup>60</sup> Zu Lk 22,3 (Der Satan in Judas) wird manchmal nach dem Ausgleich zu Joh 13,27 („und nach dem

Bissen fuhr der Satan in ihn“) gefragt: Zunächst fährt der Satan in ihn, um ihn zu täuschen, dann aber um vollends von ihm Besitz zu nehmen.<sup>61</sup> Theophylakt von Ochrid erfasst die Stelle als Warnung vor ungebührlicher Selbstsicherheit.<sup>62</sup> Joh 6,71 regt zur Frage an, wie Judas überhaupt als erwählt gelten könne.<sup>63</sup>

### 3.4. Mittelalterliche Passionsdarstellungen und Passionsspiele

Antijudaismus ist im Mittelalter neben der weitergetragenen Psalmenauslegung vor allem in Passionsdarstellungen und Passionsspielen gegenwärtig.

In mittelalterlichen Passionsdarstellungen werden Juden oft durch auffällig hässliche Gesichtszüge und Embleme wie den Judenhut charakterisiert und degradiert. Wenn demgegenüber die Charakterisierung des Judas zunächst noch nicht in derselben Weise negativ hervorsteicht, liegt die Überzeugung vor, dass sie noch schlimmer sind als er.<sup>64</sup> Judas wird nun ebenfalls nicht nur mit hässlichen, sondern mit typisch jüdischen Gesichtszügen gezeichnet; vor allem die krumme Hakennase ist zu nennen. Auch das gelbe Gewand, ursprünglich Symbol für Neid und Habgier und noch nicht als solches Zeichen einer Zuordnung des Judas zu den Juden, wird im 15. Jahrhundert zur Judenfarbe. Zwar ist Gelb zugleich die Farbe „für die Henker und die Marterknechte der Frommen und Heiligen, die heidnischen Soldaten und für die Peiniger Christi, kurzum für Bösewichte“<sup>65</sup>, doch darf das nicht zu dem entlastenden Urteil einer fehlenden Judenfeindlichkeit führen, denn es wird von der Zeichnung des Judas in solcher Gestalt dem Betrachter umgekehrt ein Rückschluss von Judas auf „die Juden“<sup>66</sup> nahegelegt.

In manchen Passionsspielen wird Judas nicht über das biblische Maß hinaus bedacht.<sup>67</sup> In anderen Passionsspielen wird gemäß Mt 27,3–10 Judas durch seine, wenn auch verfehlte Reue noch positiv von den Juden unterschieden, die überhaupt keine Reue zeigen:

Sie sind noch schlimmer als er.<sup>68</sup> Judas und die Juden werden gemeinsam der Lächerlichkeit preisgegeben, und gegenwärtige antijüdische Klischees werden auf die Figuren der biblischen Geschichte übertragen. Im Alsfelder Passionsspiel wird die Assoziation der Juden mit den Eigenschaften von Wucherern und Betrügern durch das Motiv hervorgerufen, dass die Hohenpriester in der Verhandlungsszene Judas Falschgeld unterjubeln wollen (V. 3212–3227).<sup>69</sup> Judas wird zum symbolischen, die Juden werden zum realen Opfer christlichen Hasses.<sup>70</sup> Leider hat dieses Stereotyp auch da funktioniert, wo es eine jüdische nennenswerte Gemeinde kaum gab<sup>71</sup>, und natürlich ist dieses Stereotyp auch da festzustellen, wo es kirchlicherseits Vorbehalte gegen Passionsspiele gab<sup>72</sup> oder wo, wie in der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine und dem davon abhängigen sog. *Passional* die Juden, Pilatus und Judas zusammengeordnet und die Legenden des Pilatus und des Judas miteinander verknüpft werden.<sup>73</sup> Der christliche Antijudaismus wurde in den Passionsspielen wohl eher durch die Darstellung der Juden insgesamt als speziell durch die Darstellung des Judas Iskariot angeheizt.

Auch in Passionsspielen gibt es neben der antijüdischen Verwendung der Judasgestalt eine ethisch-mahnende, wenn Judas im Donaueschinger Passionsspiel seine Schuld bekennt, indem er die sieben Todsünden aufzählt<sup>74</sup>, oder wenn Judas im Heidelberger Passionsspiel (1514) seinen Suizid wie folgt begründet<sup>75</sup>:

O we, nembt euer pfenning wider; / Ich hann mich versunnen sydder./ Das jch gar vbell hann gethann./ Das vnschuldigh blutt veroit-ten hann./ Mein sünde vnnd mein hercz leydt/ Ist groysser dann gottes barmherzige-keyt./ Gott kann mir mein sünde nitt verge-benn; /Ich will mir selber nemenn das lebenn.

Wo aus neuzeitlicher Sicht Verständnis vorherrschen würde, muss man aus der Perspektive des Mittelalters bedenken, dass die Traurigkeit als eine der sieben Todsünden zählte, weil sie Gott und seiner Macht nichts zutraut.

### 3.5. Antijudaismus im Protestantismus

Auch Martin Luther hat den Namen Judas immer wieder polemisch auf die Habgier weltlicher und geistlicher Herren seiner Zeit angewandt (Jean Calvin war hier erheblich zurückhaltender) und an der unseligen Verbindung Judas = Juden festgehalten.<sup>76</sup> Ps 109 ist auch bei Luther ein Psalm, der sich gegen Judas Iskariot wie die Juden gleichermaßen wendet<sup>77</sup>; Ps 109,6 („ein Satan stehe zu deiner Rechten“) wird denn auch wie selbstverständlich mit Joh 8,44 (Judas als Vater des Teufels) kommentiert.<sup>78</sup> In der äußerst gehässigen Schrift „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi“<sup>79</sup> verhöhlte Luther die Juden, die er „Teufels Kinder“<sup>80</sup> nannte, u.a. durch den Gedanken, sie hätten aus den Exkrementen des Judas Iskariot getrunken.<sup>81</sup>

Vergessen ist da Luthers eigener Gedanke, dass die Betrachtung der persönlichen Schuld des Judas nicht das Einzige sein darf, was zu seiner Tat zu sagen ist. 1520 formuliert Luther: „unsere große Sünde und Missetat / Die Christum, den wahren Gott von Art / Ans Kreuz geschlagen hat. / Drum wir dich armen Juda, dazu die Judenschar / Nicht billig dürfen schelten, die Schuld ist unser gar“<sup>82</sup>.

Im Protestantismus nach Luther gibt es ebenfalls reichlich Antijudaismus, trotz der manchmal sich mit konfessionellen Differenzen verbindenden Ablehnung der Passionsspiele.<sup>83</sup> Daneben gibt es eine Haltung, die, wie Bachs Matthäuspassion zeigt, eine andere Betrachtung nahelegt. Auf die Frage der Jünger („Herr, bin ich’s“) gibt Bach in Form eines Choralverses eine Antwort, die an Einsichten altkirchlicher Ausleger und zusätzlich an biblische Gerichtsdoxologie (Ps 51,6) erinnert und auch in lutherisch-konservativen Kreisen erst einmal ein selbstkritisches Ethos des Hörens gezeitigt hat: „Ich bin’s, ich sollte büßen / an Händen und an Füßen / gebunden in der Hölle“ / die Geißeln und die Banden / und was du ausgestanden / das hat verdient meine Seel“.

Bemerkenswert scheint mir, dass auch Georg Philipp Telemann in seinen 44 Passionen nach Evangelientexten Judas wie die Hohenpriester

als Gegenspieler Jesu zeichnet, wie es sich vom Text her nahelegt, zumeist aber ohne anti-jüdische Stereotype<sup>84</sup>; es sind allgemeinschliche Eigenschaften, die ihnen attestiert – und vor deren Annahme die christlichen Hörer gewarnt werden. Auch das Judas-Oratorium des römisch-katholischen Komponisten František Xaver Brixi aus der 2. Hälfte des 18. Jhdts. kommt ohne Antijudaismen aus.

Antijudaismus äußert sich in der Theologie vor der Aufklärungszeit oft, aber nicht immer da, wo man es aus heutiger Sicht erwarten würde, und äußert sich da, wo wir nicht damit rechnen würden. Die christliche Judasdeutung ist nur ein Teilelement davon, das sich seit dem Mittelalter äußerst unheilvoll mit anderen antijüdischen Motiven und exegetischen wie homiletischen Strategien verbindet. Man erschrickt immer wieder über diesen christlichen Antijudaismus, der für mich eine einzige durchgehende Blutspur darstellt und begründet. Sozialpsychologisch ist der christliche Hass gegen die Juden dahingehend erklärt worden, dass der Hass der Christen auf ihre eigenen dunklen Seiten nach außen hin gewendet und auf andere abgelenkt werden kann.<sup>85</sup> Ich begnüge mich mit einer historischen Vermutung zur Genese: In meinen Augen war es immer noch die Idce des heiligen, gemeint des christlichen heiligen römischen Reiches, die Abweichler in Sachen des Glaubens nicht zulassen wollte, und es war eine noch bis in 20. Jahrhundert währende Unfähigkeit zu institutioneller Selbstkritik, die die langfristigen Folgen des christlichen Antijudaismus nicht als solche wahrhaben wollte.<sup>86</sup>

### 3.6. Judasdeutungen seit der Aufklärungszeit

Der Umbruch der europäischen Aufklärung erbrachte auch ein neues Verstehen der Gestalt des Judas. Historisch vermutet Friedrich Gottfried Klopstock (1724–1803), Judas habe Jesus dazu nötigen wollen, endlich sein messianisches Reich zu errichten, damit auch er, Judas, seinen Anteil erhalten könne. Ist hier noch die auf Mt 26,15 fußende kritische Betrachtung der Judasgestalt vorherrschend, gibt es in späterer Zeit Deutungen bei Nikos Katz-

anzakis und Walter Jens, die eine Rehabilitati-  
on des Judas als Miterlöser fordern.<sup>87</sup> Daneben  
steht Judas u.a. als anthropologische Chiffre  
im Allgemeinen, wie an ihm auch Denunziati-  
onserfahrungen in verschiedenen diktatori-  
schen Systemen abgearbeitet werden.<sup>88</sup>

### 3.7. Neuzeitliche jüdische Judasdeutungen

Max Brod (1884–1964) kritisiert in seinem Je-  
sus-Roman „Der Meister“ (1952) in der Judas-  
figur den Indifferentismus eines assimilierten  
intellektuellen Judentums; hingegen bringt ge-  
rade Jesus in seiner Person das Judentum voll-  
kommen zur Geltung.<sup>89</sup> Schalom Ben-Chorin  
(1913–1999) lässt einen 1935 erschienene Ge-  
dichtzyklus von vier Sonetten über Judas mit  
der Pointe enden, dass Gott ihn als Miterlöser  
annimmt. Amos Oz (1939–2018) charakteri-  
siert Judas in seinem gleichnamigen Roman  
von 2015 als jemanden, der von der Jerusale-  
mer Priesterschaft zur Beobachtung Jesu aus-  
geschickt, zum begeisterten Anhänger Jesu  
wird.<sup>90</sup> Judas rät Jesus zu, seine Botschaft von  
der Erlösung nicht nur in Galiläa, sondern auch  
in Jerusalem zu verbreiten, und hofft noch an-  
lässlich der von ihm organisierten Kreuzigung,  
das Gott eingreift. Als das nicht geschieht,  
vollzieht Judas den Suizid. „...so starb der er-  
ste Christ. Der letzte Christ. Der einzige  
Christ.“<sup>91</sup> Peter Ury kritisiert in seinem „The  
Kiss of Judas. A Miracle Play with Music Re-  
habilitating the 12th Apostle“ die christliche  
Judasdeutung wegen ihres Antijudaismus und  
versteht Judas, dessen Schicksal mit dem des  
Hiob parallelisiert wird, als Symbolgestalt des  
jüdischen Leidens unter der christlichen Tyran-  
nei.

### 3.8. Judas als Moment der Kirchenkritik wie der kirchlichen Selbstkritik

Kirchenkritik wird bei Anatol France (1844–  
1924) als Protest gegen das fehlende Mitleid  
für Judas laut; es gelte vielmehr, im Namen des  
erlösten Judas „das Evangelium von der unbe-  
grenzten Barmherzigkeit Gottes“<sup>92</sup> zu predi-  
gen. Auch Walter Jens’ „Fall Judas“ lässt sich

hier einordnen, wenn er in der Verteufelung  
des Judas das Schicksal der von der Institution  
Kirche Marginalisierten wieder erkennt und  
darum in einem förmlichen Verfahren die Se-  
ligensprechung des Judas fordert.<sup>93</sup> Kurt Marti  
(1921–2017) begreift die Reue des Judas als  
Gegenbild zur christlichen Selbstgerechtig-  
keit:<sup>94</sup>

ach was war / dein einer verrat / gegen die vie-  
len / der christen der kirchen / die dich verflu-  
chen. / ich denke dir nach / und deiner tödli-  
chen Trauer / die uns beschämt

M.E. ist durch diese Variation des „Ich bin’s,  
ich sollte büßen“ ein Weg gewiesen, der in den  
folgenden abschließenden Reflektionen kon-  
kretisiert werden soll.

## 4. Folgerungen für die heutige Praxis

Christlicher Antijudaismus kann nur durch ein  
selbstkritisches Ethos des Hörens, Denkens,  
Redens, Schreibens, Handelns vermieden und  
zurückgedrängt werden, zu dessen Verbreitung  
ich mich als akademischer Lehrer verpflichtet  
sehe. Ich benenne Folgerungen für die Pädago-  
gik, die Predigt und die Liturgie.

### 4.1. Folgerungen für die Pädagogik

Pädagogisch gesehen kann die Figur des Judas  
Denunziation in einer Gruppe veranschauli-  
chen, ob es sich um religiöse oder politische  
Gruppen handelt. Dabei sind beide Rollen zu  
thematizieren, die man bei einer Denunziation  
einnehmen kann, die des Opfers und die des  
Täters. Wie in den neutestamentlichen Texten  
muss es um Prozesse innerhalb einer Gruppe  
gehen, nicht um Prozesse zwischen Gruppen.

### 4.2. Folgerungen für die Predigt

Auch in der Predigt wird zu verdeutlichen sein,  
dass Judas für Denunziationserfahrungen steht,  
für passive wie für aktive Erfahrungen dieser  
Art. Die Frage, ob das Handeln des Judas not-  
wendig war, um einen bestimmten Plan Gottes  
durchzuführen, halte ich für wenig ergiebig.  
Erst war das Geschehen, dann die Notwendig-

keit seiner Deutung unter den beiden Prämissen, dass 1. nichts aus dem allumfassenden Vorauswissen Gottes ausgenommen sein kann und 2. die Verantwortlichkeit des menschlichen Individuums nicht aufgehoben werden darf, denn die eine zugelassene Denunziation in Jerusalem würde sonst zur Rechtfertigung aller anderen, nicht von Gott gewollten Denunziationen missbraucht. Über die Frage, ob Gott der Herr auch Judas begnadigen könnte, sollten wir nicht spekulieren. Wir sollten fragen, warum wir so fragen. Könnten die Opfer einer Denunziation es für gutheißen, wenn dem Täter dann doch folgenlos vergeben wird? Umgekehrt – sind wir diejenigen, die über andere richten dürfen?

### 4.3. Folgerungen für die Liturgie

Liturgisch ist aus meiner Sicht anzumerken, dass die Formulierung „In der Nacht, da er verraten war“, nicht von sich aus antijüdische Affekte freisetzt, vielmehr die bereits genannten Denunziationserfahrungen assoziieren lassen kann. Insofern ist, da Liturgie immer auch Heimat bedeutet, jede Änderung mit Bedacht zu erwägen bzw. einzuführen. Dass im Blick auf die Ökumene die genannte Einführungsformel nicht verbindlich ist, wird durch den Blick auf andere Liturgien deutlich, die berücksichtigen, dass als logisches Subjekt der Lebenshingabe Jesu und als grammatisches Subjekt des darauf bezogenen Verbuns paradigmatisch einerseits Judas Iskariot, andererseits Gott, aber auch Jesus selbst benannt werden können.

*Zur Veröffentlichung vorgeschlagen von Frank-Matthias Hofmann, Johanna-Wendel-Straße 15, 66129 Saarbrücken.*

1 Vorliegender Aufsatz geht auf einen Vortrag in Saarbrücken (13.07.2022) seitens des Arbeitskreises Kirche und Judentum zurück. Für die Einladung danke ich Herrn Kirchenrat Frank-Matthias Hofmann aufrichtig.

2 Josephus, *De bello Iudaico* II 10f.; 42–44.

3 Theophylakt, in *Matthaeum*, PG 123, 460 B; Euthymius Zigabenus, in *Matthaeum*, PG 129, 705 C.

4 Diese Paradoxie von Mk 14,21 wird auch in späterer Zeit festgehalten, vgl. Johannes Cassian, *Collationes* VI 9, CSEL 13, 161.

5 Adela Yarbro Collins, *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 652.

6 Auch wer unter Folterqualen andere verriet, konnte als Judas gelten (Martyrium des Polykarp 6,2).

7 Diese Sichtweise findet sich auch bei Athanasius in seinem Psalmenkommentar: Der Satan tritt gegenüber dem in Sach 3,1 genannten Hohenpriester, nicht aber gegenüber Judas als Ankläger auf (Athanasius von Alexandria, in *Psalmos*, PG 27, 456 D).

8 Origenes, *Contra Celsum* II 9,11, SC 132, 300–302, 310.

9 Papias, *Frsm.* 1,5 (Lindemann, Andreas/Paulsen, Henning, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whitaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg., Tübingen 1992, 290).

10 Papias, *Frsm.* 3,2 (Lindemann/Paulsen, 294–296).

11 *Martyrium Polycarpi* 6,2 (Lindemann/Paulsen, 266).

12 Origenes, *Commentarii in Matthaeum*, comm. Ser. 78, GCS 38, 187.

13 Cyprian, *De bono patientiae* 6, CC.SL 3A, 121.

14 Vgl. das bei Ute E. Eisen, *Amsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*, FKDG 61, Göttingen 1996, 180f. gegebene Beispiel der Diakonisse Athanasia aus Delphi.

15 Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* IV 5,3, GCS 9/1, 306. Die Bezeichnung „Bischöfe“ ist anachronistisch.

16 Origenes, *Contra Celsum* II 11, SC 132, 310.

17 Origenes, *Contra Celsum* II 4, SC 132, 290. Eine positive Würdigung des Judentums im Vergleich zu nichtjüdischen Völkern begegnet bei Origenes, *Contra Celsum* V 42, SC 147, 124–126.

18 Das führt hin bis zum Vorwurf der Kinderopfer (*Dial.* 9,6; 133,1 mit Zitat von Jes 57,15).

19 Eusebius von Caesarea, in *Psalmos*, PG 23, 749 D – 752 A, zu Ps 68[69],23f.

20 Für die Warnung vor Heuchelei vgl. Basilius von Seleukia, in *proditionem Iudae*, PG 28, 1049 AB, für den Topos der Mahnung zur Geduld mit Sündern vgl. Augustin, *Tractatus in evangelium Iohannis* 50,10, CC.SL 36, 437; Sulpicius Severus, *Dialogi* III 15,7, CSEL 1, 214.

21 Theodoret von Kyros, *Historia ecclesiastica* 1,14,6–8, GCS NF 5, 57.

22 Lucifer von Cagliari, *Moriundum esse pro Dei filio* 2, CC.SL 8, 267.

23 Gregor von Nazianz, *Oratio* 4,68, SC 309, 178.

24 Johannes Chrysostomus, *Homiliae adversus Iudaeos*, PG 48, 843–942.

25 Theophylakt, in *Matthaeum*, PG 123, 440 C, bietet diese Kontrastierung ohne allegorische Deutung der Frau.

26 Hieronymus, in *Matthaeum*, SC 259, 240; Hilarius, in *Matthaeum* 29,2, SC 258, 220.

27 Athanasius, *Contra Arianos* III 28, PG 26, 381 C.

28 Mt 27,3–10 kann zu Betrachtungen über die Unvollkommenheit der Buße und ihre Nutzlosigkeit im Blick auf das kommende Geschehen veranlassen. Schlimmer als Judas, der den Unschuldigen verkauft, aber dann zu den Hohepriestern geht, als ob er deren Meinung noch ändern könnte, sind die, die das unschuldige Blut akzeptieren (Hieronymus, in *Matthaeum*, SC 259, 274; Rabanus Maurus, in *Matthaeum*, PL 107, 1126 B–C).

29 Papias, *Frsm.* 3,2 (Lindemann/Paulsen, 294–296), unter wörtlichem Verständnis von 68[69],24: „Ihre Augen sollen verfinstert werden, dass sie nicht mehr sehen“.

30 Johannes Cassian, *Collationes* XVII 25/17, CSEL 13, 496.

- 31 Johannes Chrysostomus, *Homiliae* in Acta 3,3, PG 60, 37. In den Homilien zur mathäischen Passionsgeschichte hingegen bleibt Johannes Chrysostomus bei dem Gedanken, dass die Verteidigung des Judas eine umso größere Anklage der jüdischen Eliten ist (Johannes Chrysostomus, *Homiliae* in Matthaum 85,2, PG 58, 760).
- 32 Der Bezug fehlt bei Eusebius von Caesarea, In *Psalmos*, PG 23, 721 C – 768 A; Athanasius, In *Psalmos*, PG 27, 305 B – 313 C; Kyrrill von Alexandria, *Explanatio* in *Psalmos*, PG 69, 1160 D – 1177 A; Theodoret von Kyros, In *Psalmos*, PG 80, 1400 C – 1413 C; Nikephoros Blemmyda, In *Psalmos*, PG 142, 1495 A – 1497 D. Dass Ps 68(69) nur selten auf Judas bezogen wird, ist zu begründen mit der Differenz zwischen Prätext (auton in Ps 68,26) und Folgetext (autou in App 1,20); der Plural im Prätext ließ sich für altkirchliche Verhältnisse eher auf das Schicksal Israels insgesamt beziehen.
- 33 Hesychius von Jerusalem, In *Psalmos*, PG 93, 1316 BC.
- 34 Cassiodor, *Expositio* in *Psalmos*, CC.SL 98, 994.
- 35 Leo, *Tractatus* 62,4, CC.SL 138 A, 379 zufolge bewirkt die Anwesenheit des Satans die Verzweiflung, die für Judas den Weg zur Verzeihung verhindert habe. – Daneben gibt es zu den „Söhnen“ und zur Frau“ von Ps 108(109),9 die historisierende Auslegung, die auf tatsächliche Familienverhältnisse des Judas geblickt sind, und die allegorische Auslegung, die das Wort „Söhne“ auf seine Nachahmer bezieht (Cassiodor, *Expositio* in *Psalmos*, CC.SL 98, 996).
- 36 Ps.-Beda Venerabilis, In Ps., PL 93, 1029 C – 1033 C.
- 37 So explizit Eusebius von Caesarea, In *Psalmos*, PG 23, 1337 B (zu Ps 108(109),15); ähnlich Augustin, *Enarrationes* in *Psalmos*, CC.SL 40, 1585: ita Judas personam quodammodo sustinet inimicorum Christi Iudaeorum, qui et tunc oderunt Christum, et nunc per successionem perseverante genere ipsius impietatis oderunt (so trägt Judas gewissermaßen die Person der Feinde Christi, der Juden, in sich, die sowohl damals Christus gehasst haben als auch jetzt in der Nachfolge seiner (scil. des Judas) Gottlosigkeit in gleichbleibender Weise ihn (scil. Christus) hassen. Vgl. auch Walafrid Strabo, *Gloss.*, PL 113, 1029 A: Sicut de Iuda, ita de eis (scil. Iudaeis).
- 38 Augustin, *Enarrationes* in *Psalmos*, CC.SL 40, 1593f.; Theodoret von Kyros, In *Psalmos*, PG 80, 1756 B; Ps.-Hieronymus, *Breviarium* in *Psalmos*, CC.SL 78, 213f., mit dem „bibelkundlichen“ Zusatzargument, im Neuen Testament sei von Söhnen des Judas Irkater nicht die Rede.
- 39 Prosper von Aquitanien, In *Psalmos*, CC.SL 68 A, 52–54; Nikephoros Blemmyda, In *Psalmos*, PG 142, 1570 AB.
- 40 Augustin, *Enarrationes* in *Psalmos*, CC.SL 40, 1589.
- 41 Cassiodor, *expositio* in *Psalmos*, CC.SL 98, 994, Leo d. Gr., *Tractatus* 54,3, CC.SL 138 A, 319.
- 42 So noch Origenes, de *Oratione* 24,5, GCS 3, 356.
- 43 Athanasius von Alexandria, In *Psalmos*, PG 27, 456 A; Eusebius von Caesarea, In *Psalmos*, PG 23, 749 D – 752 A; Theodoret von Kyros, In *Psalmos*, PG 80, 1753 CD; Augustinus, *Enarrationes* in *Psalmos* 68 s. 2,7, CC.SL 39, 923.
- 44 Johannes Chrysostomus, *Homiliae* in Matthaum 18,4, PG 55, 269f., mit Bezug u.a. auf Lk 23,34; Caesarius von Arles, *Sermones* 160b,4; 219,3, CC.SL 104, 659, 869–870; Theophylakt, In Matthaum, PG 123, 200 D; Euthymius Zigabenus, In Matthaum, PG 129, 225 B–C, wie schon Irenaeus, *Adversus haereres* 3,18,5, SC 211, 360; Tertullian, *De spectaculis* 16,6, CC.SL I, 242; De anima 35,2, CC.SL 2, 35f.; Cyprian, *Testimonia* 3, 49, CC.SL 3, 138.
- 45 Schreckenberg, *Adversus Iudaeos-Texte*, 259, mit Bezug auf Codex Theodosianus 16.8.1.
- 46 Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 3.17.4, GCS 50, 131; cf. Codex Theodosianus 3.1.5, SC 531, 60.
- 47 Codex Theodosianus 16.8.7, SC 497, 380.
- 48 Codex Theodosianus 16.8.16, SC 507, 392.
- 49 Codex Theodosianus 16.8.24, SC 497, 412.
- 50 Konstantius untersagte 341 unter dem Motto *cesset superstitio, sacrificiorum aboletur* insania das Opfern ganz allgemein und verbot es schließlich 346 unter Androhung der Todesstrafe, zugleich opferte er die Schließung der Tempel an, mit der Motivation, „den Verlorenen die Möglichkeit des Sündigens zu nehmen“.
- 51 Die religiöse Einheitlichkeit hatten schon Elagabal (218–222) mit der Verehrung des Sonnengottes und Decius (249–251) mit der Verehrung der altrömischen Götter wiederherzustellen gesucht.
- 52 Codex Theodosianus 16.8.19, SC 457, 396 (aus dem Jahr 409).
- 53 Codex Theodosianus 16.8.24, SC 457, 406 (aus dem Jahr 418).
- 54 Codex Theodosianus 16.9.5, SC 507, 424 (aus dem Jahr 423).
- 55 Johannes Chrysostomus, *Homiliae adversus Iudaeos* 1,5,1, PG 48, 850; Ephraem der Syrer, *Kommentar zum Diatessaron*, FC 54/1, 17f.
- 56 Beda Venerabilis, In *Evangelium Matthaei expositio*, PL 92, 111 D – 112 A; Rabanus Maurus, *Commentarius* in Matthaum, PL 107, 1101 A.
- 57 So schon Johannes Cassian, *Collationes* XVI 18,6, CSEL 13, 454.
- 58 Rabanus Maurus, *Commentarius* in Matthaum, PL 107, 1102 C; ähnlich Euthymius Zigabenus, In Matthaum, PG 129, 649 C.
- 59 Der Mensch ist nicht von Natur aus unumkehrbar zum Bösen festgelegt. Wer das behauptet, kann die Buße des Judas nicht erklären (Hrabanus Maurus, In Matthaum, PL 107, 1126 C).
- 60 Der Teufel verblendet vorher die Menschen, dass sie sündigen; danach lässt er sie ihre Sünde sehen und gibt ihnen Traurigkeit und Verzweiflung ins Herz (Euthymius Zigabenus, In Matthaum, PG 129, 705 A–B).
- 61 Walafrid Strabo, *Glossa ordinaria*, PL 114, 337 A; Euthymius Zigabenus, In Lucam, PG 129, 1076 B.
- 62 Theophylakt, In Lucam, PG 123, 1061 D.
- 63 Walafrid Strabo zufolge erwähnte der Herr die elf Jünger zur Perseveranz, er erwähnte auch Judas, damit durch ihn die göttliche Heilungsveranstaltung erfüllt würde, und gebrauchte das Böse zum Guten, während die Bösen das gute zum Bösen gebrauchten (Walafrid Strabo, *Glossa ordinaria*, PL 114, 585 B–C). Byzantinische Autoren fragen nach dem Verhältnis zwischen Erwählung und menschlicher Willensfreiheit und antworten: Die göttliche Erwählung beeinträchtigt nicht unsere proairesis (= die Wahl dessen, was wir erstreben oder vermeiden sollen) und zwingt unsere innere Einstelung nicht, dass sie von einer schlechten zu einer guten werde. Gott ermahnt uns zum Guten und stellt uns seine Güte vor Augen. In unserer proairesis liegt es, gerettet zu werden und der Berufung zu würdig zu wandeln, oder das Gegenteil zu tun (Theophylakt, In Iohannem, PG 123, 1320; Euthymius Zigabenus, In Iohannem, PG 129, 1260 D).
- 64 Ingrid Westerhoff-Sebal, *Der moralisierte Judas. Mittelalterliche Legende, Typologie, Allegorie im Bild*. Diss. phil. Zürich 1996, 18, zu Darstellungen des Judas und der Juden in der Tradition der sog. Armenbibeln (bildliche Darstellungen der biblischen Geschichte).
- 65 Andrea-Martina Reichel, *Die Kleider der Passion. Für eine Ikonographie des Kostüms*, Diss. phil. Berlin 1998, 107.
- 66 Diese Annäherung ist in jüdischer Judasdeutung positiv aufgenommen und antichristlich gewendet worden. So wird in den verschiedenen Fassungen der „Toledoth Jeschu“, eines jüdischen „Lebens Jesu“, Judas als derjenige gezeichnet, der mithilfe, dem Verführer Jesus dingfest zu machen und die Verbreitung der Auferstehungsbotschaft zu verhindern, indem er den in seinem Garten bzw. in einem unterirdischen Abflussrohr begrabenen Leichnam Jesu zeigt (Hinweise bei Ernst Bammel, *Judas in der jüdischen Überlieferung*, in: ders., *Judaica et Paulina. Kleine Schriften II*, WUNT 91, Tübingen 1997, 23–33 [23–26]). Die antichristliche Polemik spiegelt die leidvollen Erfahrungen von Juden unter christlicher Herrschaft wider.

- 67 Das trifft etwa zu für das Admonter Passionsspiel, wo als kommentierender Text lediglich eine Respons, von den Engeln gesungen, eingeschaltet wird, die auf den Pakt des Judas mit den Juden verweist, wodurch Judas den Pakt des Friedens verlassen habe (Das Admonter Passionsspiel I, 49, hg. v. Karl Konrad Polheim, München/Paderborn/Wien: Schönigh 1972, 49, Vers 667). Weitaus problematischer ist die Rede von den „falschen Juden“ in V. 1401 (Polheim 93).
- 68 Hinweise bei Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband: Mt 26-28, Düsseldorf, Zürich, Neukirchen 2002, 252.
- 69 Edith Wenzel, „Do worden die die Judden alle geschant.“ Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen, München: Fink, 1992, 142f.
- 70 Man vgl. die Judenverbrennungen 1338 in Deggendorf (Niederbayern), 1348 Strasbourg, 1419 Oberwesel, 1421 Wien.
- 71 Wenzel, „Do worden die Judden alle geschant“, 173: in Aلسfeld wurde die Judenschule 1458 abgerissen.
- 72 Es gibt vom 13. bis zum 15. Jhd., vereinzelt bis zum 16. Jhd. Zeugnisse dafür, dass die Kirche die Spiele kritisch betrachtet hat. Mitgeteilt bei Bernd Neumann, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Auföührung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet, Band 2, München/Zürich: Artemis, 1987, 869-873. Anders der Würzburger Fürstbischof Rudolf von Scheerberg (1466-1495). Für ihn galten diese Spiele als salubris instructio et rememoracio (sic!; Neumann, Schauspiel, 873). Aber auch der Straßburger Bischof Erasmus von Limburg verbietet 1549 die Spiele, weil sie nicht selten eher zum Gefächter als zur Frömmigkeit führen (Neumann, Schauspiel, 878). Joachim Geff (um 1500-1552) glaubt, dass Osterspiele sinnvoller seien als Passionsspiele: Die Darstellung der Verspottung Jesu durch die Juden habe die Zuschauer eher zum Lachen gebracht als zur Andacht gereizt (mitgeteilt bei Neumann, Schauspiel, 892).
- 73 In der Judas-Vita der Legenda aurea werden Judas und Pilatus als die zwei Schuldigen an Jesu Tod zusammengeordnet und mit Motiven der Ödipus-Sage angereichert: Pilatus stiftet Judas an, bei einem Bewohner Jerusalems Äpfel zu stehlen; Judas erschlägt diesen Bewohner, der sein ihm unbekannter Vater ist, und heiratet dessen Frau. Zur Judas-Vita der Legenda aurea vgl. Andreas Hammer, Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im „Passional“. Literatur – Theorie – Geschichte 10, Berlin/Boston 2015, 344-353. Die Judasvita wird wie in der Legenda aurea wie im Passional innerhalb der Legende zu Matthias (vgl. Apg 1) erzählt, der Bericht von der Zerstörung Jerusalems als Strafe für die Tötung Christi in der Legende zu Jacobus minor (Andreas Hammer, Erzählen vom Heiligen, 55). Jesus wird von den Juden aus Neid, von Judas aus Habgier, von Pilatus aus Furcht in den Tod gegeben (Andreas Hammer, Erzählen vom Heiligen, 56, als Zusammenfassung der drei Anti-legenden in der Legenda aurea des Jacobus de Voragine). Im Passional wird auch Pilatus als einer dargestellt, der in die Hölle kommt (344).
- 74 Bernhard Dieckmann, Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung, München 1991, 61. Dass Judas dabei den Geiz an erster Stelle nennt, ist wiederum in Joh 12,6 begründet.
- 75 Heidelberger Passionsspiel, hg. von Gustav Milchsack, Tübingen 1880, vv. 4535-4542. Eine entsprechende Mahnung wird im mittelhochdeutschen Passionsspiel durch Augustinus geäußert: „Kein sunder dar an virziueln sol, / got ist grozer gnaden vol“ (Mittelrheinisches Passionsspiel, V. 864f., Rudolf Schützeichel [Hg.], Das Mittelrheinisches Passionsspiel der St. Galler Hndschrift 919, Tübingen: Niemeier 1978, 137).
- 76 Hinweise bei Dieckmann, Judas, 80.
- 77 Martin Luther, Dictata super Psalterium, WA 55, 728, 12.
- 78 Martin Luther, Dictata super Psalterium, WA 4, 224, 3-5.
- 79 WA 53, [573] 579-648.
- 80 WA 53, 580, 6 u.ö.
- 81 Auch Luther übte Kritik an den Passionsspielen (mitgeteilt bei Bernd Neumann, 893f.). Das war leider nicht immer mit dem Verzicht auf Antijudaismus verbunden.
- 82 M. Luther, Tischreden 6897 (Rechtschreibung modernisiert).
- 83 Das ist der Fall, wenn etwa um 1550 in Naumburg jemand sich über die Passionsspiele in Zeit ereifert, die „die gantze Christliche Religion / in ein affenspiel / und daneben in einem jarmackt vercern“ (mitgeteilt bei Neumann, Schauspiel, 880). Ähnlich bereits 1519 Christian Gerber über ein Passionsspiel in Guben, nach „pa-pistischer Blindheit“ veranstaltet (Neumann, Schauspiel 886).
- 84 Eine gewisse Ausnahme stellt die Matthäuspasion TWV 5:31 (1746) dar, in Kommentierung des „Da zerriss der Hohepriester seine Kleider“: „Zerreiß das Herz und nicht die Kleider, / du, der du Gott die Ehre raubst, / für welche du zu eifern glaubst. / Mit goteslästerlicher Zunge / nennst du das Gotteslästerung, / was selbst die Schrift geöffnet hat / und durch so viel Wunder bekräftigt ward.“
- 85 Luz, Das Evangelium nach Matthäus IV, 259.
- 86 Antijüdisch dachten auch einige bekannte Vertreter der Aufklärung im 18. Jhd., so z.B. d'Iolbach und Voltaire; vgl. Philipp Lenhard, Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782-1848, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 90.
- 87 Für Katzanzakis vgl. Dieckmann, Judas, 203; Walter Jens, Der Fall Judas, Stuttgart 1975, 8.
- 88 Insgesamt vgl. Krieger/Zanger-Derron, Judas; Meiser, Judas Iskariot. Einer von uns, BG 10, Leipzig 2004, 163-187.
- 89 Matthias Krieger/Gabriele Zanger-Derron, Judas. Ein literarisches-theologisches Lesebuch, Zürich 1996, 177.
- 90 Amos Oz, Judas, Berlin 2015, 166.
- 91 Oz, Judas, 170.
- 92 Dieckmann, Judas, 199.
- 93 Jens, Der Fall Judas, 95.
- 94 Kurt Marti, abendland, in: ders., abendland. Gedichte (1980). Hamburg / Zürich 1993, 18.