

JUDAS

Martin Meiser

Dem Anliegen der update-Serie, »Zugang zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion« zu ermöglichen, kann dieser Artikel zu Judas Iskariot insofern kaum entsprechen, als es unter historisch-exegetischer Perspektive kaum eine »Diskussion« zu den wenigen neutestamentlichen Judastexten gibt, die vielmehr bereits als Beginn der theologischen Deutung der Judasgestalt wahrgenommen werden müssen, über die aber in der neutestamentlichen Wissenschaft ebenfalls nur wenig Dissens besteht. Nicht wenige Veröffentlichungen zu Judas thematisieren ausdrücklich die Wirkungsgeschichte, die aber weniger kontrovers diskutiert als vielmehr mit ihren verschiedenen Facetten zur Kenntnis genommen werden will. Auch zu dem ab 2006 veröffentlichten Judasevangelium dominiert in der Wissenschaft ein Konsens, diese Schrift in die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zu datieren und von ihr Aufschlüsse über die Theologiegeschichte dieser Zeit, aber nicht der Zeit Jesu zu erwarten. Unter wirkungsgeschichtlicher Hinsicht (s. allgemein Lüthi; Dieckmann; Meiser, 112–187; Böttrich, 172–199) sind auch Zugänge aus Literatur (Imbach; Krieg; Liron), Kunst (Monstadt), Musik (Metzger, 86) und Film (Paffenroth; Hebron), zu benennen, aber auch die Metaphorisierung in der nichtliterarischen Echtwelt (Lahann; Schubert; Kübler). Mit den hier genannten Stichpunkten und Themen ist die Gliederung des Folgenden vorweggenommen.

I. HISTORISCHE RÜCKFRAGE

Unter historischer Perspektive lässt sich den ältesten Quellen, den kanonisch gewordenen Evangelien, nur ein Dreifaches entnehmen: 1. Judas war Mit-

glied des Zwölferkreises und damit einer der engeren Vertrauten Jesu. 2. Als Jesus in die Hände derer gerät, die ihn dann an Pontius Pilatus ausliefern, war Judas auf der Seite der Gegner Jesu. 3. Danach ist er nicht mehr in den Kreis der Anhänger Jesu zurückgekehrt.

Dass Judas einer traditionsbewussten jüdischen Familie stammte, ist gut möglich angesichts seines Namens, der an Jehuda, den Sohn Jakobs, und an Judas Maccabaeus erinnert. Dass Judas Judäer war, ist angesichts seiner möglichen Herkunft aus Kerioth (Jos 15,35) ebenfalls denkbar. Dass er damit im Kreis der vorwiegend aus Galiläa stammenden zwölf Jünger eine Sonderstellung einnahm, ist zwar denkbar, aber längst nicht sicher. Auch in der Deutung des Beinamens »Iskariot« gibt es wenig Neues – neue archäologische oder literarische Funde, die in dieser Frage weiterführen könnten, sind nicht gegeben. Mit aller Vorsicht wird weiterhin die Herkunft aus Kerioth präferiert gegenüber anderen Deutungen (Judas, der »aus der Stadt« = Jerusalem; Judas der Sikarier; Judas der Lügenmann). Dass dieser in Jos 15,35 erwähnte Ort in neutestamentlicher Zeit nicht mehr erwähnt wird, gilt nicht als Gegenargument.

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 (παράδιδωμι), heißt erst einmal nicht »verraten«, sondern »ausliefern, aushändigen« (z. B. an ein Gericht [Mk 15,1], an die nächsthöhere Instanz, an einen Bediensteten im Strafvollzug [Apg 12,4]). Dieses Verbum wird im Übrigen 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; Apg 8,3; 21,11), zumeist aufgrund der Initiative aus dem privaten Umfeld. Warum sich Judas irgendwann innerlich von Jesus distanziert hat, ist nicht mehr zu klären. Waren seine messianischen Hoffnungen enttäuscht (Lona, 79)? Wollte er Jesus bei einer Begegnung mit dem Sanhedrin dazu veranlassen, sich als Messias zu offenbaren? Hoffte er, dass Jesus und die Eliten sich gesprächsweise über die Notwendigkeit der Erneuerung des Gottesvolkes einigten (Klassen, 66–70; 202–207, unter Einschätzung von Joh 13,27 als eines historischen Jesuswortes)? Oder war er umgekehrt in Sorge, weil Jesus nichts gegen die überschwängliche Verehrung seitens seiner Anhänger unternahm,

und wollte er einen Aufstand vermeiden, wie er gerade zu den Festzeiten oft mit einem Blutbad unter den Pilgern verbunden war (vgl. Josephus, Bell 2,10–13 [unter Archelaos]; Bell 2,42–48 [unter Sabinus]; Lk 13,3)? Immerhin erschien er den Hohenpriestern zumindest während der Verhandlungen nicht (mehr) seinerseits als möglicher Rebell. Aber am Ende muss gelten: Ein gesichertes Wissen ist nicht zu erzielen.

Das gilt auch für das Lebensende des Judas. Mt 27,3–10 und Apg 1,16–20 kommen nur darin überein, dass dieses Ende mit einem bestimmten Grundstück in Verbindung steht. Apg 1,16–20 setzt als Termin einen Zeitpunkt nach dem Todestag Jesu voraus. Weiteres lässt sich historisch nicht mehr ermitteln.

2. THEOLOGISCHE DEUTUNG DURCH DIE EVANGELISTEN

Im Markusevangelium geht die Zusammenordnung von Mk 14,1f.3–9.10f. zu einem Triptychon wohl auf Markus zurück. Dass Judas von sich aus um Geld nachgefragt hätte, steht nicht da. Die Frage der anderen Jünger (Mk 14,18) »doch nicht etwa ich?« ist nicht die historische Erinnerung an das, was sich damals vor Jesu Tod wirklich zugetragen hat, sondern ist die Frage des Christen, der darüber erschrickt, dass möglicherweise sein eigenes Verhalten fatale Folgen für andere nach sich ziehen kann (Klauck, Judas, 38). 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 damit nicht gerechtfertigt oder gar einer »höheren Sinndeutung« eingeordnet.

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, der gleichwohl seine Souveränität nicht eingebüßt hat. Mt 26,15 will den Unterschied zwischen richtigem (Mt 6,24; 19,21) und falschem Verhalten klarmachen (für die 30 Silberlinge vgl. neben Sach 11,11f. noch Ex 21,32). In Mt 26,23 wird apologetisch Jesu wunderbares Vorherwissen betont. Mt 26,50 ist angesichts Jesu wunderbaren Vorherwissens keine echte, sondern eine rhetorische Frage. Mt 27,3–10 fungiert auf mt-redaktioneller Ebene neben Mt 27,19f.24 als weiterer Unschuldsaufweis zugunsten Jesu (vgl. dazu insgesamt Meiser, Mehr als ein Verräter, 17f.).

Im Lukasevangelium wird Judas als προδότης (»Verräter«) bezeichnet; das prägt den Sprachgebrauch bis heute. Das Wirken des Satans in Judas (Lk

22,3; vgl. dazu 4Q398 Frgm. 14 Kol. ii 4f.) entlastet ihn nicht von dem Schuldvorwurf (Lk 22,6!). 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. Die Teilhabe am Mahl ist keine Heilsgarantie. In Lk 22,53 dürfte, wie die Parallelisierung der »Macht der Finsternis« und des Satans in Apg 26,18 zeigt, wiederum 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. Das Handeln des Judas kann ebensowenig wie das des Paulus vor seiner Lebenswende und das des Agrippa I. (Apg 12,20–25) der Weiterentwicklung der Gemeinde etwas anhaben, doch ist der Tod des Judas auch als Strafgericht zu deuten.

Im Johannesevangelium finden sich bei der Behandlung der Judasfigur apologetische Züge: Er gehört zum Jüngerkreis, obwohl Jesus um das kommende Fehlverhalten weiß. Mutmaßungen, Jesus habe sich in der Auswahl der Jünger getäuscht, und von daher sei der Anspruch der Christen auf seine Verehrung hinfällig, wurden später tatsächlich geäußert (Origenes, Cels. 2,11). 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. Innerhalb von Joh 13,21–30 ist das Motiv der Erschütterung Jesu kein Widerspruch zur Handlungssouveränität Jesu, sondern verweist auf die Schwere des Vergehens seines Jüngers. Dass Jesus »Zeugnis« ablegt, meint, dass er die Menschen durchschaut (vgl. Joh 2,25; 4,39; 7,7), dass er Judas zum Handeln auffordert (Joh 13,27), zeigt seine Handlungssouveränität (ebenso in Joh 18,4.7): Er ist es, der das Passionsgeschehen in Gang setzt. Joh 17,12 ist keine theoretisch gemeinte Aussage über die Prädestination, sondern soll die Leser warnen.

3. FRÜHESTE DEUTUNGEN IN DER NACHNEUTESTAMENTLICHEN ZEIT

Antike Deutungen der Judasfigur sehen in ihm den Prototyp des Zweiflers (Papias, Frgm. 1), des gestraften Gottesverächters (Papias, Frgm. 3,2), des Denunzianten (M.Pol. 6,2), des Habgierigen (Origenes, in Mt., comm. ser. 78), des Heuchlers (Basilius von Seleukia, in proditionem Iudae, PG 28, 1049 AB), des von Gott verfluchten (EvBarth 17), des abschreckenden Selbstmörders (Augustin, civ Dei I 17), aber auch als Mahnung zur Geduld mit Sündern (Au-

gustin, Io. ev. tr. 50,10, CC.SL 36, 437). Im Judasevangelium (dazu s.u.) fungiert er als der »bevorzugte Schüler« (Böttrich, 180), in den Toledot Jeschu, einem antiken oder frühmittelalterlichen jüdischen »Leben Jesu«, als der unbeirrbar Gerechte (Böttrich, 180–182). In »großkirchlicher« Perspektive war sein Suizid das Zeichen nicht für heilsame Reue (2. Kor 7,10), sondern für Verzweiflung, die Gottes Erbarmen nicht traut (Augustin, civ. 1,17, CSEL 40/I, 31f.). Maximus von Turin (sermo 58,2, CC.SL 33, 233) bemerkt mit psychologischem Feingefühl, das Schlimmste sei, dass Judas sich selbst verurteilt habe: »Wenn einer sich selbst verurteilt, von wem wird er Nachsicht erbitten?«

Lediglich Origenes war zu etwas differenzierter Denkweise willens, indem er bei Judas auch den Widerstreit zwischen innerlicher Liebe zu Jesus und Bosheit zu entdecken vermochte. Ab dem vierten Jahrhundert kam die Gleichsetzung des Judas mit den Juden im Allgemeinen auf (Eusebius von Caesarea, in Psalm, PG 23, 1336BC; Hilarius, Matth., 29,2, SC 258, 220; Johannes Chrysostomus, hom. in Ac. 3,3, PG 60,37; Augustin, en. Ps., CC.SL 40, 1593f.; Prosper von Aquitanien, in psalm., CC.SL 68 A, 52–54), die dann vor allem im Mittelalter in Malerei, aber auch in den volkstümlichen Passionsspielen den christlichen Antijudaismus unheilvoll beflügelte.

4. DAS JUDASEVANGELIUM

2006 gelangten erste Fragmente des »Judasevangeliums« (zu diesem Titel vgl. Irenaeus, haer. I 31,1; (deutsche Übersetzung: Wurst, 1226–1234; vgl. ferner Klauck, Bibel, 11–38; Lona, Legende, 102–166; Böttrich, 176–179; Pratscher, 1–10) an die Öffentlichkeit (es ist die dritte von vier Schriften, die im sog. Codex Tchacos enthalten waren) und erregten sofort ungemeines Aufsehen: War nunmehr endlich – gegen alle kirchliche Verfälschung – das wahre historische Bild des Judas und zugleich das wahre historische Bild Jesu ans Licht getreten? Der üblichen halbintellektuellen kirchenkritischen Sensationsmake ist in der Wissenschaft eine nüchterne Bestandsaufnahme unter Heranziehung weiterer Fragmente gefolgt, die den Autoren der Erstedition (2006) noch nicht bekannt waren. Heute ergibt sich folgendes Bild: Einer allgemeinen Einleitung über Jesu irdisches Wirken folgt der Bericht über einige spezielle Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern. Dabei gelten sie (sie symbolisieren die werdende »Großkirche«) als völlig unverständig (ihr Dankgebet während der Eucharistie gilt dem falschen Gott!); im Gegensatz zu ihnen ist es Judas, der allein um die Herkunft Jesu von der oberen Lichtwelt,

speziell von dem weiblich gedachten Äon Barbelo weiß. Des Weiteren gelten sie als moralisch völlig verdorben, die Theologie des stellvertretenden Opfers für die Sünden völlig verfehlt. Teilweise wird hier mit denselben Stereotypen gearbeitet wie in der orthodoxen Ketzerbekämpfung (Plisch, 7).

Judas hatte dann eine Vision, der zufolge er am Ende über seine Verfolger, die ihn verfluchen, triumphieren wird (p. 46,20–47,10). An dieser Stelle setzt ein Bericht über die Weltentstehung ein, wie er in vergleichbaren Texten aus dem 2. Jhdt. üblich ist. In der Reihenfolge der Emanationen des Göttlichen liegt irgendwann ein Bruch zum Defizitären, und die dabei entstehenden Wesenheiten El, Nebro (= »Abgefallener«) und Saklas (»Dummkopf«) sind für die Schöpfung der irdisch sichtbaren Welt zuständig, Saklas dann für die Erschaffung des ersten Menschenpaares. In der Darstellung der weiteren Menschenschicksale wird dann zwischen den Unvollkommenen und den Gnostikern unterschieden; Judas wird zu den Letzteren gerechnet. Schließlich wird Judas mit seinem Auftrag vertraut gemacht: »den Menschen, der mich trägt, wirst du opfern.« Letzteres ist zu verstehen als Befreiung des spirituellen Erlösers »von seiner irdischen Hülle« (Pratscher, 9), »von seinem defizitären menschlichen Erscheinungsbild« (Klauck, Bibel, 26). Dass Judas seinen Meister an die Hohenpriester ausliefert, zeigt an, dass er als Einziger verstanden hat, dass mit der Rückkehr Jesu in die himmlische Lichtwelt die Scheidung zwischen dieser Welt und der realen Welt beginnt.

Das Judasevangelium ist ein wichtiges Dokument früher sethianischer Gnosis. Diese Zuordnung ergibt sich aus der Bezeichnung des obersten Gottes Autogenes sowie aus der Nennung des Engels »Seth, den man »Christus« nennt« (p. 52,5), aber auch aus dem Namen »Barbelo«. Der Name ist wohl zusammengesetzt aus **ב**, **א** **ר** **ב** **ע** und **א** **ל** und als »in-vier-(Buchstaben)-Gott« zu deuten (Klauck, Bibel, 29). Diese Bezeichnung soll wohl an die Unaussprechlichkeit des Namens erinnern, gleichwohl von der biblischen Gottesbezeichnung **יהוה** unterschieden sein. Das Judasevangelium zeigt sehr deutlich die Spannungen zwischen seinen Trägerkreisen und anderen Gruppen, darunter der sich im 2. Jh. formierenden sog. »Großkirche« auf (Judas wird also auch hier im Dienst der Polemik instrumentalisiert), und interpretiert das Alte Testament in Form einer »Protestexegese«, d. h. in Umwertung der Schöpfung zu einem Anlass für den defizitären Zustand der Menschheit. Jesu Erlösung besteht in der Vermittlung der »Erkenntnis« (Gnosis) der Entstehung der Welt und des Menschen. Unklar ist jedoch (zur Diskussion vgl. Pratscher 7f.; Kaiser 38–41.45), ob Judas selbst eine ausnahmslos positive Rolle als Offenbarungsempfänger zukommt; die Bezeichnung als »Dämon«, die Aussage, er werde »nicht zur Höhe (hinauf)gehen, zum Heiligen Geschlecht« (p. 46,25–47,1),

kann dagegen sprechen. Andererseits »ist schwer einzusehen, wie Judas als hervorgehobener Offenbarungsmittler in dem nach ihm genannten Evangelium »eine letztlich negative Gestalt sein soll« (Pratscher, 7, Anm. 27 [S. 8]).

5. DAS MITTELALTERLICHE JUDASBILD

Im Mittelalter (vgl. dazu den materialreichen Beitrag von Dieckmann, 23–142) wird in der Legende von Brandans Meerfahrt Judas weiterhin als von Gott auf ewiglich gepeinigt dargestellt (Böttrich, 185). Dazu kommt aber auch, dass er als Opfer des Schicksals zu stehen kommt, wie die *Legenda aurea* unter Verknüpfung von Ödipus-Sage und Judastradition ausschmückt. Im Barnabasevangelium ist er der verratene Verräter, der an Jesu Stelle ans Kreuz geht, in den Passionsspielen die Hassfigur auf der Bühne (Böttrich, 189f.). Die Warnung vor Habgier wird aber auch an die eigene Oberschicht adressiert (Meiser, Judas, 138f.). In mittelalterlicher Malerei wird aufgrund von Joh 12,6 der Geldbeutel zu einem stehenden Attribut. Von den anderen Aposteln wird er häufig unterschieden; ein Heiligenschein (Nimbus) fehlt oft oder ist schwarz gemalt (Brittnacher, 190 verweist auf die Abendmahlsdarstellung von Leonardo da Vinci als wichtige Ausnahme). Die Farbe Gelb ist Symbol für die Habgier; das rote Haar erinnert an die Darstellung von Hexen und Teufeln. In vielen Abendmahlsdarstellungen wird er auch durch die Anordnung der Bildkomposition von den anderen Jüngern abgesetzt: Er allein steht, sitzt oder kniet vor dem Tisch.

An der negativen Judas-Rezeption hat auch die Reformation wenig geändert. Vor allem Luther verwendet den Namen »Judas« nicht selten zur Bloßstellung von Gegnern, sei es des Papstes oder der Dissidenten im eigenen Lager (Lüthi, 14). Für protestantische Frömmigkeit wichtiger ist aber, dass Bach in seiner Matthäuspassion auf die Frage der Jünger (»Herr, bin ich's«) eine Antwort gibt, die an Einsichten altkirchlicher Ausleger erinnert:

»Ich bin's, ich sollte büßen
an Händen und an Füßen
gebunden in der Höll';
die Geißeln und die Banden
und was du ausgestanden
das hat verdienet meine Seel'.«

6. DAS JUDASBILD SEIT DER AUFKLÄRUNG

Die Infragestellung kirchlicher Tradition und Dogmatik betrifft auch die Judasgestalt. Unter historischer Perspektive meint man, Judas habe mit seinem Verhalten Jesus zwingen wollen, sich als Messias zu offenbaren (Klopstock; Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Buch 15; Rinser, *Mirjam*, vgl. *Paffenroth, Judas*, 85). In der Literatur werden an Judas gesellschafts- und kirchenkritische Motive abgearbeitet (*Krieg/Zangger-Derron*), ebenso die Realität von Treulosigkeit und Denunziation, gerade in diktatorischen Systemen (Meiser, *Judas*, 169–175). In jüdischer Betrachtung kann Judas etwa bei Max Brod den seinen Wurzeln entfremdeten, assimilierten Apostaten symbolisieren, während Jesus das Judentum authentisch zur Geltung bringt. Bei Schalom-Ben Chorin und Nikos Kazantzakis gilt Judas von Gott als mit-angenommen; ähnlich wird bei Walter Jens die Seligsprechung des Judas gefordert: Ohne das Handeln des Judas wäre Gottes Heilsplan nicht in Erfüllung gegangen.

Aus dem Erschrecken über die Gräueltaten der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft erwuchs auch ein Erschrecken über die Geschichte der Gewalt im Namen des Christentums. So steht Judas bei Walter Jens als Opfer stellvertretend für die vielen Opfer z.B. der christlichen Inquisition. Kurt Marti nimmt Judas zum Anlass kirchlicher Selbstkritik; die Reue des Judas wird der üblichen Selbstgerechtigkeit gegenübergestellt. Aber auch der implizite oder explizite Antijudaismus des traditionellen christlichen Judasbildes wird nunmehr zum Thema. Theologisch wird im jüdisch-christlichen Dialog über die Judasgestalt neu nachgedacht (Goldschmidt/Limbeck). Bei Peter Ury (*»The Kiss of Judas. A miracle play with music rehabilitating the 12th Apostle«*) ist Judas Symbolgestalt jüdischen Leidens unter der christlichen Tyrannei, bei Amos Oz derjenige, der den Prediger der universalen Liebe als Einziger richtig versteht.

Neuere Jesus-/Judas-Filme und Musicals lösen sich, auch unter dem Eindruck des Erschreckens über die letztlich durch christlichen Antijudaismus ermöglichte Shoa, von einem antijüdischen Judasbild; Judas kommt als Freiheitskämpfer (*Judas; Ann Fingate, USA, 2004*) ebenso wie als tragischer Held zu stehen, dem Vergebung zuteilwerden kann, weil er tut, was er tun muss (*The Passion; Mel Gibson, USA, 2004*).

7. SCHLUSS

Die Deutung der Judasgestalt beginnt bereits im Neuen Testament. Anhand ihrer werden Erfahrungen der Denunziation (Markus), der Habgier (Matthäus), des Verrats (Lukas), der Apostasie (Johannes) thematisiert. Die nachneutestamentliche Beschäftigung mit Judas lässt sich zum Teil, aber auch nur zum Teil als Rezeptionsgeschichte der biblischen Texte einsichtig machen. Der vorliegende Beitrag konnte nur einen Ausschnitt aus einer Fülle von Deutungen benennen, die nicht beurteilt, sondern mindestens teilweise als Anlass zur Selbstkritik zur Kenntnis genommen werden wollen. Theologisch verantwortlich von Judas Iskariot in heutiger Rezeption zu reden, heißt, ein Mehrfaches zu beachten.

1. Die Tat des Judas ist *nicht* die Tat *des* typischen Juden.
2. Die Tat des Judas ist die Tat eines Einzelnen, freilich eine Tat, zu der jedermann fähig ist. Einer selbstgerechten Verurteilung anderer ist damit der Boden entzogen (Mt 7,1).
3. Ungerechtfertigte Stigmatisierung eines anderen zu einer Judasfigur zerstört Leben.
4. Allerdings dürfen auch die Opfer eines tatsächlichen, dem des zwölften Jüngers vergleichbaren Handelns nicht vergessen werden!

LITERATUR

- Böttrich, Christfried*, Das Rätsel der Judasgestalt, in: JBTh 26, »Das Böse«, Neukirchen-Vluyn 2012, 151–202.
- Brittnacher, Hans R.*, Judas, der Archetyp des Verräters, in: *Dörte Linke u. a.*, (Hgg.), Sprachen des Unsagbaren. Zum Verhältnis von Theologie und Gegenwartsliteratur, Berlin 2017, 181–198.
- Dieckmann, Bernhard*, Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung, München 1991.
- Fenske, Wolfgang, Birgit Martin*, Brauchte Gott den Verräter? Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst, Dienst am Wort 85, Göttingen 2000.
- Gathercole, Simon*, Das Judasevangelium, ZNT 41, 2018, 25–42.
- Goldschmidt, Hermann Levin, Meinrad Limbeck*, Heilvoller Verrat? Judas im neuen Testament, Stuttgart 1976.
- Hebron, Carol A.*, Judas Iskariot: Damned or Redeemed. A Critical Examination of the Portrayal of Judas in Jesus Films (1902–2014), London u. a. 2016.

- Imbach, Josef*, »Judas hat tausend Gesichter«. Zum Judasbild in der Gegenwartsliteratur, in: *Harald Wagner* (Hg.), Judas Ischkariot. Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?, Frankfurt a. M. 1985, 91-142.
- Kaiser, Ursula Ulrike*, Das Judasevangelium, VuF 61, 2016, 33-47.
- Klassen, William*, Judas. Betrayer or Friend of Jesus?, London 1996.
- Klauck, Hans-Josef*, Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum, Tria corda 4, Tübingen 2008.
- Klauck, Hans-Josef*, Judas - ein Jünger des Herrn, QD 111, Freiburg i. Br. 1987.
- Krieg, Matthias, Gabrielle Zangger-Derron*, Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch, Zürich 1996.
- Kübler, Mirjam*, Das abendländische Judasbild und seine antisemitische Instrumentalisierung im Nationalsozialismus, Schriften der Hans Ehrenberg-Gesellschaft 15, Waltrop 2007.
- Lahann, Birgit*, Genosse Judas. Die zwei Leben des Ibrahim Böhme, Berlin 1992.
- Liron, Hannah*, Gegendarstellungen: Jesus und Judas als Romanfiguren, Kul 14, 1999, 148-160.
- Lüthi, Kurt*, Art. Judas I. Das Judasbild vom Neuen Testament bis zur Gegenwart, TRE 17, 1986, 296-304.
- Luz, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband, Mt 26-28, EKK I/4, Düsseldorf u. a. 2002 (Exkurs Judas, auch reichhaltig zur Wirkungsgeschichte: S. 245-263).
- Meiser, Martin*, Judas Iskariot. Einer von uns, Biblische Gestalten 10, Leipzig 2004.
- Meiser, Martin*, Mehr als ein Verräter. Zum Forschungsstand um die neutestamentliche Figur Judas, ZNT 41, 2018, 7-24.
- Metzger, Paul*, Judas Iskariot - Eine zentrale Figur des Neuen Testaments, ZNT 41, 2018, 81-88.
- Monstadt, Brigitte*, Judas beim Abendmahl: Figurenkonstellation und Bedeutung in Darstellungen von Giotto bis Andrea del Sarto, Beiträge zur Kunstwissenschaft 57, München 1995.
- Paffenroth, Kim*, Judas. Images of a Lost Disciple, Louisville/London 2001.
- Paffenroth, Kim*, Film Depictions of Judas, Journal of Religion and Film 5, 2001, 1-11.
- Plisch, Uwe-Karsten*, Das Evangelium des Judas, ZAC 10, 2006, 5-14.
- Pratscher, Wilhelm*, Judas im Neuen Testament und im Judasevangelium, NT 52, 2010, 1-23.
- Schubert, Helga*, Judasfrauen. Zehn Fallgeschichten weiblicher Denunziation im Dritten Reich, Frankfurt a. M. 1990.
- Wurst, Gregor*, Das Judasevangelium (CT 3), in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelium und Verwandtes, Teilband 2, hrsg. v. *Christoph Marksches, Jens Schröter*, Tübingen 2012, 1220-1234.