

# TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für  
Literatur- und Kulturforschung

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Andrea Polaschegg · Daniel Weidner (Hrsg.)

# Das Buch in den Büchern

Wechselwirkungen von Bibel und Literatur

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes und die ihm zugrunde liegende Tagung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.

Umschlagabbildung:

Sandro Botticelli: Madonna del Magnificat, Öl auf Holz, 1481, Detail.

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Lektorat: Bettina Moll, Berlin  
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin  
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5243-6

ALMUT-BARBARA RENGER

## Die Ambiguität des Judas Zur Mythizität einer neutestamentlichen Figur

Judas Ischariot, hebr. יהודה איש־קריות (*Yəhūdāh 'Īš-qəriyyōt*), der im Neuen Testament als einer der zwölf Nachfolger Jesu von Nazareth erscheint, die dieser persönlich als Apostel berief, ist in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte seit der Antike auf viele verschiedene Weisen betrachtet und dargestellt worden. Auf die vier kanonisch gewordenen Evangelien des Neuen Testaments und das apokryphe Judasevangelium folgen patristische Erklärungen und Präsentationen des Judas in der Malerei des Mittelalters und der frühen Neuzeit und schließlich eine Fülle literarischer, bildlicher und musikalischer Darstellungen in Moderne und Gegenwart.

Lesen wir diese Zeugnisse zusammen, erhebt sich uns aus der Vielzahl der Exegesen, Porträtierungen und Inszenierungen eine schillernde Gestalt, die in ihrer Widersprüchlichkeit faszinierender kaum sein kann: Der Jünger, der seinen Herrn um dreißig Silberlinge mit dem sprichwörtlich gewordenen »Judaskuss« ausgeliefert und sich dann aus Reue über seine Tat erhängt haben soll, erscheint als stereotype Negativfigur, als Inkarnation des Bösen, als exemplarische Verkörperung des Verräters und wird zugleich in positivem oder zumindest weitaus günstigerem Licht präsentiert. Letztere Darstellungen füllen die Figur psychologisierend mit Leben, indem sie den Menschen mit Blick auf seine Tat transparent machen, ihm ein individuelles Gesicht geben und ihn individual- und sozial-ethisch zu rehabilitieren suchen. Sie deuten sein Handeln als notwendige Voraussetzung für die Erfüllung der Heilsgeschichte, exkulpieren es als Verzweiflungsakt eines enttäuschten Patrioten, der sich vom Messias Widerstand gegen die römischen Besatzer erwartet hatte, oder stilisieren es zur Heldentat. In jüngster Zeit wird Judas auch als der engste spirituelle Freund Jesu gehandelt. Seit 2006 mit erheblicher Medienpräsenz zu Ostern große Teile des aus dem Koptischen übersetzten Manuskripts des Judasevangeliums publiziert wurden, das bis vor kurzem als verschollen galt, konstruieren Literaten, Esoteriker und Verschwörungstheoretiker das Bild eines Vertrauten Jesu, den dieser in tiefste Geheimnisse eingeweiht habe: über Gott, die Schöpfung und darüber, wie geistliche Verwirklichung durch Hervorbringung des vollkommenen Menschen zu erreichen sei.

Die reiche Rezeptions- und Transformationsgeschichte des Judas, in deren Verlauf sich seit der Antike ein dichtes intertextuelles Netz von »Textgeweben«

(Roland Barthes) und »Zitatenmosaik« (Julia Kristeva) um die Figur herum gebildet hat, ist in hohem Grade multifaktoriell bedingt. Einen entscheidenden Grund für die Vielzahl und Vielfalt der Darstellungen bildet die widersprüchliche Anlage der Figur bereits in der Bibel. Judas ist seit seiner Prägung als Figur in den neutestamentlichen Evangelien und der Apostelgeschichte, die bereits eine Fülle von Auslegungsprozessen enthalten, eine paradigmatische Figur mythischer Ambiguität, die Aspekte und Wertungen, welche gegensätzlich scheinen, zusammenbindet, und *ad infinitum* Deutungen und Bewertungen provoziert. In diesem spezifischen Moment von Mythizität im Sinne mythischer Unabgeschlossenheit liegt das Wirkungspotential der Figur. Hierum geht es in dem nachfolgenden Beitrag: Begonnen sei mit den vier neutestamentlichen Evangelien an der Textbasis. Denn schon hier laufen, signifikant verdichtet in dem Verb, das die Tat des Judas bezeichnet, Aussagen zusammen, die uns widersprüchlich erscheinen (1.) und zugleich deutlich machen, dass wir es mit einem immer schon in Rezeption übergegangenen Mythos zu tun haben (2.). Es handelt sich um einen Mythos, dem im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte sowohl mit Strategien der Disambiguierung (3.) als auch durch Ausstellung der ihm eigenen Ambiguität begegnet wurde (4.).

## 1.

Betrachten wir die vier Evangelien als Erzählungen, die – unter jeweils partikularer theologischer Akzentsetzung – Jesu Leben, Sterben und Auferstehen narrativ entfalten, fällt auf, dass Judas über weite Strecken des erzählten Geschehens ein Nebencharakter ist; vor dem narrativen Segment der Passionserzählung spielt er auf der Handlungsebene keine wesentliche Rolle. Erst der Umstand, dass er in Jerusalem Jesu Festnahme im Garten Gethsemane durch die im jüdischen Sanhedrin führenden Gruppen ermöglicht, verleiht ihm im erzählten Geschehen zentralen Stellenwert: In der Folge der Ereignisse in Gethsemane wird Jesus an die römische Besatzungsmacht ausgeliefert und gekreuzigt. In christlicher Perspektive ist Judas daher eine wichtige Figur des christlichen Heilsgeschehens: Durch sein Handeln kommt etwas Heilvolles, im göttlichen Heilsplan Angelegtes zustande.

Zur Bezeichnung dieses Handelns wird in den vier Evangelien auffällig häufig ein Tätigkeitswort verwendet, das im Neuen Testament wie überhaupt im Griechischen vielgebraucht ist: *παράδιδόναι* (*paradidónai*). Es kann im Deutschen u. a. mit »überliefern«, »übergeben«, »weitergeben«, »ausliefern«, »überlassen«, »erzählen« und auch mit »verraten« wiedergegeben werden. Das Verb kommt nicht nur

in den erzählerischen Passagen zu Gethsemane vor, sondern auch in den sogenannten Jüngerlisten, den Aufzählungen der zwölf erstberufenen Jünger Jesu. Es fungiert jeweils in verschiedener Beugung als ein Namenszusatz, der die Tat benennt – mitunter schon zu Beginn des Evangeliums (z. B. in Mk 3,19: *ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν* / »der ihn übergab/verriet«) – und Judas' künftige Rolle in der Passion Jesu hervorhebt (z. B. in Mt 10,4: *ὁ παραδιδούς αὐτόν* / »der ihn übergab/verriet«). Dass Judas in den Listen regelmäßig an letzter Stelle angeführt wird, ist nicht als Angabe des Zeitpunkts seiner Berufung zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine intentionale Randpositionierung, durch welche die Aufmerksamkeit auf die Tat, die *παράδοσις* (*parádosis*), gelenkt wird, ohne dass diese allein durch die Position negativ semantisiert wäre. Im ältesten der vier Texte, im Markusevangelium z. B., ist Judas kaum mehr als ein Jünger, der auf schwer fassbare Weise in etwas verwickelt wird, das sich als ›Verrat‹ deuten lässt, konsequenterweise aber besser im Sinne von ›Überlieferung‹, ›Auslieferung‹ oder ›Übergabe‹ zu begreifen ist. Ein Beweggrund für die *παράδοσις* wird nicht genannt. Erst die drei später entstandenen Evangelien unterstellen Judas niedere Beweggründe, so dass die Tat eine negative Wertung erhält. Dazu steht in auffälligem Kontrast, dass in den ältesten neutestamentlichen Texten, den Paulusbriefen, z. B. in 1. Kor 11,23 unter Verwendung von *παραδίδοναι* sowohl von der Überlieferung des Abendmahls als auch von dem Geschehen in Gethsemane ohne Nennung des Judas die Rede ist: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν [...] / »Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich Euch überliefert habe: Der Herr Jesus nahm, in der Nacht, in der er überliefert wurde, das Brot, dankte und sprach [...].«<sup>1</sup> Die theologische Forschung ist weitgehend der Ansicht, dass es sich hier bei *παρεδίδοτο* (*paredideto*) um ein Passivum Divinum handelt: Gott hat Jesus dahingegeben.*

Ungeachtet dieses Befundes ist Judas' Tat in den modernen Volkssprachen über lange Zeit lexikalisch vereindeutigend mit Nomina wie engl. ›betrayal‹, frz. ›trahison‹, dtsh. ›Verrat‹ (und entsprechenden Verben) wiedergegeben und deutlich pejorativ bestimmt worden. Diese Negativsemantisierung ist Ergebnis einer bis ins 20. Jahrhundert reichenden Ausgrenzungs- und Dämonisierungsgeschichte des Judas, zu der vielfältige Faktoren beigetragen haben.<sup>2</sup> Dass sich im deutschen Sprachraum zur Bezeichnung für Judas' Handeln zum semantischen Feld ›Verrat‹ gehörende Wörter durchgesetzt haben, ist wesentlich Martin Luthers Bibelübersetzung geschuldet, die durch regen Gebrauch ins kulturelle Bewusstsein eingegangen ist. Luther hat das Verb *παραδίδοναι* – sei es in der Aoristform

1 Übers. im Folgenden, wenn nicht anders ausgezeichnet, v. der Verf.

2 Vgl. dazu Bernhard Dieckmann: *Judas als Sündenbock: Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung*, München (Kösel) 1991.

παρέδωκεν (*parédōken*), sei es im Partizip Präsens παραδιδούς (*paradidoús*) oder ungebeugt im Infinitiv Präsens – zumeist mit dem Präteritum »verrhiet« wiedergegeben. An der oben erwähnten Stelle Mk 3,19 heißt es z. B.: »vnd Judas Jscharioth / der in verrhiet« und in Joh 6,71: »Er redet aber von dem Juda Simon Jscharioth / der selbige verrhiet jn hernach / vnd war der Zwelffen einer.« Joh 12,4 übersetzt Luther mit: »Da sprach seiner Jünger einer / Judas Simonis son Jschariothes / der jn hernach verrhiet«; und Joh 18,2: »Judas aber der jn verrhiet / wuste den ort auch / Denn Jhesus versamlet sich offte daselbs mit seinen Jüngern.« Auch die Abendmahlszene in Mt 26,25 enthält das »verrhiet«: »Da antwortet Judas / der jn verrhiet / vnd sprach / Bin ichs Rabbi? Er sprach zu jm / Du sagests.«; ebenso die Auslieferungsszene in Joh 18,5: »Sie antworten jm / Jhesum von Nazareth. Jhesus spricht zu jnen / Jch bins. Judas aber der jn verrhiet / stund auch bey jnen.« (Fassung v. 1545)

Es stellt sich die Frage, ob die deutschsprachige Rezeptionsgeschichte des Judas in der Neuzeit schon früher einen anderen (möglicherweise für die Wahrnehmung der Figur günstigeren) Verlauf genommen hätte, wenn die einflussreiche Lutherübersetzung, die uns bis heute im Ohr klingt, ein anderes, wertneutraleres Lexem gewählt hätte. Jedenfalls wurden erst im 20. Jahrhundert mit Nachdruck Stimmen laut, die den Gebrauch des Verbs »verraten« als fragwürdig hinstellten, was sich auch auf die Übersetzungsarbeit auswirkte. Die *Einheitsübersetzung* z. B., die von 1962 bis 1980 erstellt wurde, gibt (im Gegensatz zur revidierten Lutherbibel) an etwa zehn auf Judas bezogenen Stellen παραδιδόναι nicht mehr mit »verraten«, sondern mit »ausliefern« wieder. Auch im Bereich der Literatur ist – mit besonderer Prominenz durch Walter Jens in einer Darstellung aus Sicht eines fiktiven Anwalts des Judas – die deutsche Übersetzung »verraten« in Frage gestellt worden. *Der Fall Judas* (1975), eine Synthese aus Poesie, Poetik und Theologie, die in einem fiktiven Gerichtsverfahren konträre Sichtweisen auf Judas durchspielt, bietet eine Lesart an, in der die παράδοσις – nach der Theologik »ohne Judas' Überlieferung keine Überlieferung«<sup>3</sup> – als Tat eines Komplizen Jesu erscheint, durch die das Erlösungswerk und seine Verkündigung in Gang kommen. Folgen wir dieser poeto-theologischen Betrachtungsweise, ist Judas derjenige, der ›Überlieferung und ›Erzählung‹ von Jesus Christus zuallererst ermöglichte; in Jens' zugespitzter Formulierung: »[H]ätte [Judas] sich seiner Bestimmung entzogen und die Tat verschmäht, die um unser aller Erlösung willen getan werden musste – er wäre an Gott zum Verräter geworden. Ohne Judas kein Kreuz, ohne das Kreuz keine Erfüllung des Heilsplans. Keine Kirche ohne diesen Mann; keine Überlieferung ohne den Überlieferer.«<sup>4</sup>

3 Walter Jens: *Der Fall Judas*, Stuttgart (Kreuz) <sup>3</sup>1985, S. 69.

4 Ebd., S. 8.

Einen wichtigen Referenzpunkt bildet das Verb *παράδιδόναι* auch in Überlegungen Karl Barths zu Judas als »Diener des Versöhnungswerkes selber«,<sup>5</sup> die Walter Jens' Darstellung vorangehen und die Kurt Lüthi 1955 als »die bedeutendste Behandlung der Judasproblematik in der neueren Theologie« bezeichnet hat.<sup>6</sup> Barth will das Neue Testament *nicht* als Zeugnis von Judas' rettungsloser Verworfenheit und diesen *nicht* als Verkörperung der zeitlichen und ewigen Verdammung verstanden wissen. Er begreift Judas vielmehr dialektisch als »Gegenbild des Erwählten«, der »in der denkbar größten Nähe zu Jesus Christus selber« steht.<sup>7</sup> Barth untermauert diese Deutung, indem er den Begriff der *παράδοσις* nicht nur im Sinne des Ausliefern an die Macht der Welt versteht, sondern auch als apostolische Überlieferung, mithin als negativ *und* positiv qualifizierte Tat:

Es wird ja kein bloßer sprachlicher Zufall sein, daß eben dieser Begriff der »Überlieferung« (*παράδοσις*), der auf die Tat des Judas angewendet, diese rein negative Bedeutung hat, anderwärts ganz positiv zur Bezeichnung und Beschreibung des *apostolischen Dienstes* verwendet wird, sofern dieser darin besteht, die Kunde von Jesus, den Bericht über seine Worte und Taten, seinen Tod und seine Auferstehung [...] weiterzugeben.<sup>8</sup>

Das heißt konkret: Für Barth ist die Auslieferung Jesu in die Gewalt anderer, die Übergabe der Welt an Satan, den Gegenspieler Gottes, eine ausgezeichnete Tat, da mit ihr Gott selbst bzw. Gott in Jesus Christus zur Rettung der Welt übergeben wird und die Überlieferung der explizit frohen Botschaft beginnt. Das göttliche Überliefern denkt Barth dabei als über alles andere Überliefern gestellt: »Bevor Judas Jesus überlieferte, hat Gott Jesus und Jesus sich selbst überliefert.«<sup>9</sup>

Hervorzuheben ist hier, dass Barth nicht fordert, sich für die eine oder die andere Deutung der *παράδοσις* als verdammenswert *oder* heilbringend, böse *oder* gut, menschlich *oder* göttlich etc. zu entscheiden. Er verweist vielmehr darauf, dass der Begriff *παράδιδόναι* differente Aspekte zusammenschließt und erblickt in deren Zusammenfallen keine Aporie, sondern einen nur scheinbaren Widerspruch. Nehmen wir diesen Ansatz ernst, verlieren viele Alternativfragen, die im Verlauf der Jahrhunderte aus sowohl theologischer als auch aus nicht-theologischer Perspektive gestellt wurden (z. B. ob Judas Freund *oder* Verräter war, und

5 Karl Barth: »3.: Die Bestimmung des Erwählten« u. »4.: Die Bestimmung des Verworfenen« (in: § 35: »Die Erwählung des Einzelnen«), in: *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott*, Bd. 2/2, Studienausgabe, Zürich (Theologischer Verlag) 1988, S. 453–563, hier S. 559 f.

6 Kurt Lüthi: *Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Zürich (Zwingli-Verlag) 1955, S. 169.

7 Barth: *Kirchliche Dogmatik* (Anm. 5), S. 508.

8 Ebd., S. 535.

9 Ebd., S. 543.

ob es sich bei der παράδοσις um menschliches *oder* göttliches Tun handelte), zwar nicht ihren Stachel; es wird aber deutlich, dass es nicht darum geht, sich für eine der Wahlmöglichkeiten zu entscheiden, sondern Strategien verurteilender Ausgrenzung aufzudecken.

Barths Ausführungen haben in eben diesem Sinne gewirkt. Im 20. Jahrhundert entstand eine Vielzahl von Neubetrachtungen des Judas (und damit auch der Ereignisse um Jesu Tod und die Deutung dieses Todes), die darauf abzielten, stereotype, auf Vereindeutigung basierende Wahrnehmungsmuster aufzubrechen. Vor allem die Literaten bürsteten die Geschichte des Verrats mit zunehmender Nachdrücklichkeit gegen den Strich und machten sich, wie paradigmatisch Walter Jens, zu Anwälten Judas', die in der παράδοσις das menschliche Drama »in tausend Gesichtern« sahen und sich gegen Judas' Verurteilung und Stigmatisierung als Vertreter des Bösen aussprachen.<sup>10</sup> Bei dieser »Arbeit am Mythos« (Hans Blumenberg; zum Mythos-Begriff s. u. 2.) trat nicht zuletzt der Verdacht in den Vordergrund, dass Judas einstmals als Gegenfigur Christi konstruiert wurde. Offenkundig gab es, das zeigt die diachrone Zusammenschau der Texte sehr deutlich, schon früh ein Bedürfnis nach Disambiguierung: ein Bedürfnis, binäroptionellen Denkmustern wie dem Freund-Feind-Schema folgend einen Schurken zu schaffen und diesen möglichst schwarz zu malen. Immerhin verdüstert sich das Bild des Judas von Evangelium zu Evangelium erheblich, bis wir bei Johannes ein in scharfen Schwarz-Weiß-Kontrasten gegen den Heiland installiertes Bild vorfinden: Judas ist hier ein Antagonist, der sich vom Protagonisten Jesus, der hellen Zentralfigur, als dunkle Kontrast- und Gegenfigur markant abhebt. Er erscheint als Werkzeug des Teufels und wird in einen kosmischen Gegensatz von Licht und Finsternis gespannt, in dem das Licht die Finsternis, die Judas repräsentiert, besiegt. Er heuchelt soziales Engagement, während er in Wirklichkeit die Gelder der Jüngergruppe veruntreut (Joh 12,6). Jesus selbst bezeichnet ihn als διάβολος / »Teufel« (Joh 6,70) und υἱὸς τῆς ἀπωλείας / »Sohn des Verderbens« (Joh 17,12). Nach dem Abendmahl verlässt er die Jünger und geht allein in die Nacht hinaus (Joh 13,30), um dann mit den Soldaten zurückzukommen.

Die synoptischen Evangelien weisen sehr viel weniger Ausschmückungen und Übertreibungen auf. Wie schon erwähnt, nimmt das Markusevangelium Judas gegenüber eine weitgehend neutrale Position ein. Es erzählt davon, dass Judas mit den feindlichen jüdischen Behörden Kontakt aufgenommen habe. Ein persönliches Motiv für die παράδοσις führt es nicht an, sondern bietet durch

---

10 Vgl. dazu Josef Imbach: »Judas hat tausend Gesichter«. Zum Judasbild in der Gegenwartsliteratur«, in: Harald Wagner (Hg.): *Judas Iskariot, Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?*, Frankfurt a. M. (Knecht) 1985, S. 91–142, insb. S. 140. Die Tendenz zur Rehabilitierung geht auch deutlich hervor aus Matthias Krieg/Gabrielle Zangger-Derron (Hg.): *Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch*, Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 1996, S. 29–54.

impliziten Bezug auf Ps 41,10 – »Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brot aß, hat gegen mich geprahlt.« (Einheitsübers.) – in der Abendmahlpassage (Mk 14,17 ff.) eine Erklärung, die besagt, der Verrat werde schon in den prophetischen Schriften (nämlich Ps 41) vorausgesagt, sei also gemäß dem Schema Verheißung-Erfüllung zu verstehen. Das später aufgeschriebene Matthäusevangelium dagegen, das den Bericht von der Kontaktaufnahme übernimmt, führt in Mt 26,15 als Motiv Geldgier an: *Τὶ θέλετέ μοι δοῦναι καὶ γὰρ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν;* / »Was wollt ihr mir für seine Auslieferung geben?« und nennt als Summe *τριάκοντα ἀργύρια* / »dreißig Silberlinge«. Das Lukasevangelium weist diese Verdunkelungstendenz gleichfalls auf. Es unterstellt ebenfalls Geldgier und ergänzt in Lk 22,3, dass der Satan in Judas gefahren sei, um ihn seine Tat begehen zu lassen: *Εἰσηλθεν δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην [...]* / »Es war aber der Satan in Judas gefahren, den Iskariot genannten [...]«. Das Johannesevangelium schließlich, das Judas am stärksten verdunkelt darstellt, spitzt die These von der Instrumentalisierung durch den Teufel dahingehend zu, dass Judas in Joh 6,66–71 mit Jesu Aussage *καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν* / »und einer von Euch ist der Teufel« selbst als Teufel bezeichnet wird. Damit wird Judas zugleich Kontrastfigur des Petrus, der in Mk 8,33 wegen seines Versuchs, Jesus von seinem vorherbestimmten Leidensweg abzubringen, von diesem »Satan« (*Υπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ* / »Gehe hinter mich, Satan!«) genannt wird, nun aber als treuer Bekenner in Erscheinung tritt: Im Vergleich mit Mk 8,33 ist nicht mehr Petrus der Satan, sondern der Finsterling Judas.

## 2.

Der Befund, dass die Evangelien Ergebnis komplexer (theologischer) Deutungsprozesse sind, hat wiederholt Überlegungen zu Judas' Historizität provoziert, nicht zuletzt Zweifel an ihr sowie Versuche, zwischen einem historischen und einem kerygmatischen oder einem literarischen Judas zu differenzieren. Dieser Diskurs soll hier ebenso wenig aufgerollt werden wie die spezifische Kontroverse um Rudolf Bultmanns prominente Thesen. Es sei auch betont, dass meinen Überlegungen keineswegs das Bultmann'sche Konzept einer Entmythologisierung des Neuen Testaments zugrunde liegt. Vielmehr greife ich die zentrale Einsicht der Mythentheorie Hans Blumenbergs auf, dass der Mythos »immer schon in Rezeption übergegangen« ist;<sup>11</sup> ist doch auch Judas' Geschichte im Neuen Testament Ergebnis kontinuierlicher Rezeptionsakte. Dies sei im Folgenden,

11 Hans Blumenberg: »Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos«, in: Manfred Fuhrmann (Hg.): *Poetik und Hermeneutik*, Bd. 4: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München (Fink) 1971, S. 11–66, hier S. 28.

unter Skizzierung meines – hier zugrunde liegenden – Mythenverständnisses, knapp erläutert.

Mythen, wie sie in der antiken paganen, jüdischen und christlichen Welt rund ums Mittelmeer erzählt worden sind, weisen bestimmte Merkmale auf, die auch die Judasgeschichte kennzeichnen. Beispielsweise ist in einem Mythos das Verhältnis des Menschen zu übermenschlichen Mächten thematisiert (hier: Gott, Gottes Sohn, Satan), oder das in ihm Erzählte steht in einem sakralen oder rituellen Zusammenhang (hier: Abendmahl, Brauchtum Gründonnerstag, Karfreitag). Für Mythen typisch ist zudem, dass sie kosmologische Zusammenhänge (hier: Leben-Tod, Licht-Finsternis, Himmel-Hölle, Gott-Satan), anthropologische Situationstypen (hier: Treuebruch, Verrat) und psychologische Handlungsmuster (hier: Ausagieren der dunklen Seiten des Menschen; Gier, Hass, Eifersucht) zur Sprache bringen und zu narrativen Parallelwirklichkeiten ausbilden können.<sup>12</sup>

Ein weiteres Spezifikum der Mythen ist ihre Variabilität und Adaptierbarkeit. Mythen erhalten sich nicht durch stereotypische Starre, sondern durch ein ihnen innewohnendes Potential ihrer Transformation. Obwohl sie über einen stabilen narrativen Kern verfügen, der die Figuren des Erzählgeschehens auf bestimmte Aktionsmuster festlegt (hier: die *παράδοσις*), sind sie überaus elastisch und variantenreich. Auch wenn in ihren Variationen bestimmte Strukturmuster mit großer Beständigkeit wiederkehren, sind sie strukturell un abgeschlossen und modifikationsoffen; ihre Überlieferung zehrt nicht allein vom invarianten Kern des Erzählten, sondern auch von dem, was dem Kern fehlt. Die Signatur der Judasgeschichte, wie sie nacheinander in den Evangelien erzählt und dann durch die Jahrhunderte immer wieder und immer wieder neu und anders dargestellt, bebildert und vertont wurde, ist von genau diesen Qualitäten und Eigenheiten des Mythos bestimmt. Durch narrative Leerstellen, Lücken, Ausfälle und Unbestimmtheiten in den Basistexten sind neben Wiederholungen weitere und andere Erzählungen, Neuinterpretationen und -erfindungen in verschiedensten Medien provoziert worden. In einem Schlüsselaufsatz zu den »tausend Gesichtern« des Judas in der Gegenwartsliteratur hat Josef Imbach 1985 resümiert:

Unser Überblick zeigt: Literarisch ist die Gestalt des Judas für viele, einander widersprechende Deutungen offen – und das letzte Wort scheint noch lange nicht gesprochen. Einer der Gründe dafür liegt in der Tatsache, daß die neutestamentlichen Quellen [...] ihn nur am Rande erwähnen. Dadurch sieht sich der Schriftsteller auf seine eigene Phantasie verwiesen [...].<sup>13</sup>

12 Joseph Campbell analysiert die Geschichten der Evangelien ausführlich mit Blick auf ihre mythischen Elemente in *The Masks of God: Occidental Mythology* (1964), New York (Penguin) 1987, S. 334–394. Zu Charakteristika des Mythos im Allgemeinen vgl. z. B. Almut-Barbara Renger: *Zwischen Märchen und Mythos: Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin*, Stuttgart (Metzler) 2006, S. 3–12 u. S. 70–105.

13 Imbach: »Judas hat tausend Gesichter« (Anm. 10), S. 139 f.

Mit der Modifikationsoffenheit der Mythen geht einher, dass sie essenziell ambig sind. Oder anders ausgedrückt, Kennzeichen von Mythizität ist immer schon Ambiguität: Für eine Vielzahl verschiedener Deutungen empfänglich, hermeneutisch unausschöpfbar und damit unabschließbar, fordern Mythen ihre Rezipienten dazu heraus, divergierende Sinnentwürfe herzustellen. In eben dieser Ambiguität liegt ihre enorme Wirkung. Mögen auch ihre partikularen Variationen zum Teil geradezu »terroristisch« Geltungsansprüche zum Ausdruck bringen, indem sie durch extreme, aber dennoch plausible Vereinfachungen suggerieren, erhalten sich Mythen nicht als Paradigmen mit feststehenden Bedeutungen, sondern als Bildungen, die sich Forderungen semantischer Allgemeingültigkeit entziehen. Dieses Entzogensein hat ein Korrelat in der Unabgeschlossenheit der Theoretisierungsversuche, wie sie vermehrt seit der Romantik bis zur wissenschaftlichen Gegenwart in »Mythentheorien« z. B. von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Ernst Cassirer, Claude Lévy-Strauss, Mircea Eliade, Roland Barthes, Joseph Campbell oder Wolfhard Pannenberg unternommen worden sind. Mythen entwinden sich jedwedem Zugriff, der hermeneutische oder definatorische Gültigkeit beansprucht. Daraus leben sie. Nur dadurch, dass ihre Leerstellen, jeweiligen Interessen und Zwecken entsprechend, immer wieder aufgefüllt wurden und sie sich hermeneutischen und definatorischen Disambiguierungen gegenüber als resistent erwiesen haben, konnten sie die europäischen Literaturen und Kulturen über Jahrtausende mitbestimmen.

Judas ist eine Figur, deren intensive Wirkungsgeschichte in den europäischen Literaturen und Kulturen diese Eigenheit der Mythen, für mannigfachen Gebrauch offen, aber letztendlich für keinen Gebrauch absolut verbindlich zu sein, mit exemplarischer Deutlichkeit zeigt. Die Figur des Überlieferers ist, so wie sie in den vier Evangelien angelegt ist, ambig: Judas ist einer wie wir und zugleich ein ganz anderer; er ist Initiator des Heilsgeschehens und zugleich Gottes Gegenspieler, seine Tat lässt sich als negativ und positiv qualifiziert verstehen. Diese Ambiguität wird im Neuen Testament erzeugt durch sowohl »verbale« als auch »narrative« Ambiguität, wie sie Shlomith Rimmon-Kenan näher bestimmt. Ambiguität ist nach Rimmon-Kenan die Konjunktion exklusiver Disjunktionen, vereinfacht formuliert die Koexistenz von Möglichkeiten, die sich gegenseitig ausschließen.<sup>14</sup> Umfasst ein sprachlicher Ausdruck, wie z. B. die signifikante Vokabel *παραδίδοναι*, unterschiedliche Bedeutungen, die sich widersprechen, spricht sie von »verbal ambiguity«; »narrative ambiguity« zeigt sich ihrer Darstellung nach im Prozess des Lesens: wenn mehrere Hypothesen entstehen, die sich gegenseitig ausschließen. Bei der Lektüre der neutestamentlichen und anderer frühchristlicher Texte über Judas entstehen, wie

---

14 Shlomith Rimmon: *The Concept of Ambiguity. The Example of James*, Chicago (The University of Chicago Press) 1977.

oben ausgeführt, solche Hypothesen, Thesen und Antithesen in großer Fülle. Viele von ihnen sind in der theologischen Forschung hinreichend diskutiert worden, wie z. B. die divergierenden Thesen zum Namen Judas Ischariot oder zum schrecklichen Ende des Judas, von dem im Neuen Testament und in der altkirchlichen Literatur variantenreich erzählt und gehandelt wird.<sup>15</sup>

### 3.

Was Rimmon-Kenan anhand ausgewählter Texte der Moderne exemplifiziert – dass Ambiguität durchaus beabsichtigt ist –, lässt sich auch an antiken Texten beobachten. Schon hier werden durch Erzeugung verbaler und narrativer Ambiguitäten intentional Fährten für einander widersprechende Lesarten ausgelegt, wie Robert M. Fowler in *Let the Reader Understand* am Beispiel des Markusevangeliums herausgearbeitet hat.<sup>16</sup>

Es wäre lohnenswert, Texte über Judas vom Neuen Testament bis in die Gegenwart konsequent daraufhin zu befragen, wie sie Ambiguitäten jeweils absichtlich erzeugen und auf Ambiguitäten vorausliegender Darstellungen reagieren. Auf diese Weise ließe sich ausführlich zeigen (was im Folgenden nur ansatzweise geschehen kann), dass die neutestamentliche Erprobung von Antworten und Deutungen zu Judas eine ambige Figur geschaffen hat, der in der Rezeptionsgeschichte intentional teils durch Auflösung, teils durch Ausstellung oder gar Verdoppelung von Ambiguität begegnet wird. In patristischen und vor allem mittelalterlichen Zeugnissen<sup>17</sup> ist eine Tendenz zur Auflösung der Ambiguität der Figur durch Stereotypisierung zu beobachten: Judas erscheint als Typus des Sünders, Zweiflers, Gottesverächters, ungläubigen Juden, Erzverrätters. Neben derartigen Disambiguierungen der Figur finden sich aber auch Lesarten, die dazu beitragen, dass Judas in seiner Widersprüchlichkeit verbleibt. Ein prominentes Beispiel hierfür bilden Überlegungen von Origenes in *Gegen Celsus* und im *Matthäus-Kommentar*,<sup>18</sup> die den Autor einmal mehr als psychologisch einfühlsamen und zugleich theologisch profilscharfen Theoretiker ausweisen. Selbst ein engagierter Lehrer und mit den Ambivalenzen des Lehrer-Schüler-Verhältnisses vertraut,

15 Vgl. dazu z. B. Hans-Josef Klauck: *Judas – ein Jünger des Herrn*, Freiburg i. Br. (Herder) 1987, S. 40–44 (»Der Beiname ›Ischariot‹), S. 92–123 (»Die Sonderüberlieferungen vom Ende des Judas«).

16 Robert M. Fowler: *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (1991), Harrisburg/Pa. (Trinity Press International) 2001, S. 195–209.

17 Vgl. dazu Martin Meiser: *Judas Ischariot. Einer von uns*, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2004, S. 112–162.

18 Vgl. dazu Samuel Laeuchli: »Origen's Interpretation of Judas Ischariot«, in: *Church History*, 22 (1953) 4, S. 253–268.

behauptet Origenes, Judas sei »in widerstreitende und entgegengesetzte Urteile über seinen Lehrer verfallen« gewesen – er habe Jesus weder »mit ganzem Herzen feindlich« gegenübergestanden, noch »die Ehrfurcht, die ein Schüler seinem Lehrer schuldig ist«,<sup>19</sup> bewahrt – und beschreibt das Verhalten des Schülers zudem im Spannungsfeld des freien Willens des Menschen und des Heilsplans Gottes. Dass Judas die dreißig Silbermünzen nach Mt 27,3–5 zurückgeben wollte und sich erhängte, weil er infolge seines Handelns nicht länger mit sich leben konnte, deutet er als Zeichen tiefer Reue und diese als Beweis der Wirkung der Lehren Jesu auf Judas.

Dagegen fallen Augustinus' Erklärungen beispielsweise sehr viel negativer und eindeutiger aus: Während nach Origenes' Dafürhalten Gottes Vorauswissen nicht das zukünftige Handeln des Menschen und damit des Judas determiniert, geht Augustinus von einer Prädestination zum Bösen aus: Judas sei seit Anbeginn zum Bösen erwählt gewesen und habe dennoch aus freiem Willen gehandelt. Zugleich vertritt Augustinus die Ansicht, dass Judas' Selbstmord »den Frevel seines Verrats nicht gesühnt, sondern nur noch vergrößert« habe; denn »die unselige Reue der Verzweiflung an Gottes Erbarmen« habe ihm »keinen Raum für heilsame Reue« gelassen.<sup>20</sup> Zu Wertungen wie denen des Augustinus treten im Mittelalter vielfältige narrative Ausschmückungen des im Neuen Testament Erzählten, in denen sich zunehmend stereotype Attribute der Verräter-Gestalt konsolidieren.<sup>21</sup> Judas' Biographie wird nach und nach legendarisch um Motive aus anderen Erzählungen, etwa von Mose und von Ödipus, angereichert, und dies in der Regel mit unvorteilhaften Elementen. Ein anschauliches Beispiel hierfür bildet die integrative Verbindung der Geschichte des Judas mit der antiken Ödipuserzählung von Vätermord und Mutterinszest in der *Legenda aurea*. Unter dem Abschnitt »Von Sanct Mathias dem Apostel« wird Judas mit zusätzlicher Schuld ausgestattet, noch entschiedener negativisiert und zugleich als schicksalhafte Figur familiärer Verstrickung und scheiternder Reue und Buße emotionalisiert: In der Krise der Sündenerkenntnis verzweifelt Judas an Gottes Gnade und nimmt sich das

19 Origenes: *Contra Celsum* 2,11; hier dtsh. zitiert aus: Origenes: *Des Origenes Acht Bücher gegen Celsus*, Teil 1, Buch 1–4, aus dem Gr. übers. v. Hofrat Prof. Dr. Paul Koetschau, Studiendirektor i. R., München (Kösel & Pustet) 1926, S. 119.

20 Augustinus: *De civitate dei* 1,17; hier dtsh. zitiert aus: Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate dei). Buch 1–10*, aus dem Lat. übers. v. Wilhelm Thimme, München (DTV) 1977, Bd. 1, S. 31.

21 Vgl. dazu Wilhelm Creizenach: »Judas Ischariot in Legende und Sage des Mittelalters«, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 2 (1876) 2, S. 177–207; Anton Büchner: *Judas Ischarioth in der deutschen Dichtung*, Freiburg i. Br. (Ernst Guenther Verlag) 1920, S. 7–41; Paul Lehmann: »Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters«, in: ders., *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 2, Stuttgart (Hiersemann) 1959, S. 229–258.

Leben.<sup>22</sup> Aus subtheologischen Traditionen wie dieser – aus Legenden, Künsten und Privatoffenbarungen – bezogen die spätmittelalterlichen Passionsspiele ihre Motive, für die Judas ein stereotyp dargestellter böser Mensch ist, der durch den Teufel noch böser gemacht wird. Er verfällt der Gier und dem Schacher, wendet sich von Gott ab und fremden Riten und Götzen zu, verflucht sich selbst, bringt sich um und fährt in die Hölle.<sup>23</sup>

Bis tief in die Moderne hinein dient Judas als das abschreckende Lasterexempel, zu dem er im Verlauf der Jahrhunderte stilisiert worden ist. Die ihm eigene Ambiguität kommt über lange Zeit nur pejorativ konnotiert, als Zwielfichtigkeit, zum Ausdruck: Im Gegensatz zur lichten Gestalt Jesu mutet alles an Judas fragwürdig, zweifelhaft, verdächtig an – verdächtig dunkel. Auf Judas' Beispiel, auf den Verrat, die Treulosigkeit und die entsetzlichen Folgen, wird mit Schauern und Abscheu geblickt. Die *παράδοσις* wird nicht als positiv, sondern vor allem als negativ qualifizierte Tat gewertet.

Diese disambiguierende Sicht auf Judas wurde wesentlich von der Bildenden Kunst mitgeprägt.<sup>24</sup> Weithin in den Dienst pastoraler und pädagogischer Interessen gestellt, hat sie bis in die Neuzeit vor allem negative Züge an Judas zur Darstellung gebracht und damit erheblich dazu beigetragen, dass sich eine Negativ-Stereotypisierung des Judas ins kulturelle Bewusstsein der christlich geprägten Welt einschreiben und Judas zu einem Symbol der Bosheit, zum Schimpfwort, Hassobjekt, zur menschlichen Entsprechung des Teufels werden konnte. Die Ikonographie – gelbes Gewand, Geldbeutel, Hakennase, Zahnlücken, roter Bart, strähniges (rotes) Haar, herunterhängendes Augenlid, deformierter Kopf, fehlender oder getrübbter bzw. schwarzer Heiligenschein, Außenseiterposition unter den Zwölf, der Teufel an der Seite etc. – zeigt: Wir haben es mit der Geschichte einer physischen Denunziation zu tun, mit einer ikonographischen Pathologisierung. Diese Entwicklung spiegelt sich in der Umgangssprache in zahlreichen Redewendungen wider, wie z. B. ›Judaslohn‹, ›Judaskuss‹ und der Beschimpfung ›Judas!‹.

Wie prekär, ja gefährlich diese disambiguierende Pathologisierung war und ist, hat die Forschung in den letzten Jahrzehnten zu betonen nicht versäumt: Im Antijudaismus im Mittelalter und in der Neuzeit sowie im Antisemitismus bis 1945 diente das Negativ-Stereotyp des Judas häufig als Personifikation ›des Juden‹

22 Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*, aus dem Lat. übers. v. Richard Benz, Jena (Schneider) 1925, S. 275–282.

23 Jacques Robert Breitenbucher: *Die Judasgestalt in den Passionsspielen*, Diss., Columbus/Ohio (Ohio State University) 1935; Natascha Bremer: *Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters*, Frankfurt a. M. (Peter Lang) 1986; Klaus Vogelsgang: ›Von Höllenfahrtsmaschinen, Münzprüfungen und fehlgeleiteter Rolle. Das populäre Judasbild des Mittelalters im Spiegel des Passionsspiels‹, in: *zur Debatte*, 2 (2010), S. 6–8.

24 Vgl. dazu Mirjam Kübler: *Judas Iskariot – Das abendländische Judasbild und seine antisemitische Instrumentalisierung im Nationalsozialismus*, Waltrop (Hartmut Spenner) 2007, S. 121–129.

überhaupt, implizierte also die Herabsetzung des ganzen Judentums.<sup>25</sup> Christliche und jüdische Theologen, z. B. Pinchas Lapide, der sich für den christlich-jüdischen Dialog engagierte, betonten wie wichtig es ist, dass Judas »im Volksempfinden des Abendlandes nicht irgendein Jude« ist, »sondern ›der Jude‹ an sich, sozusagen in Reinkultur: der Verräter par excellence, Inbegriff des Bösen, ein Ausbund aller Niedertracht, einer, der für Geld alles zu tun bereit ist.«<sup>26</sup>

## 4.

So problematisch die Disambiguierungen des Judas sind, wie die Festlegung auf den ›Juden an sich‹ paradigmatisch zeigt: Der Blick auf die Rezeptionsgeschichte der ambigen Figur ist ermutigend; hat sich doch Judas' Geschichte Vereindeutigungsversuchen gegenüber als resistent erwiesen. Seit den Anfängen der frühchristlichen Bewegung, die sich unter wechselvollen Auseinandersetzungen entwickelte, ist Judas, wider sämtliche Anläufe, ihn disambiguierend festzulegen, eine Herausforderung – Gegenstand theologischer Interpretation, philosophischer Reflexion und poetischer Imagination – geblieben. Schon in Antike und Mittelalter hat es, wenn auch mit nur wenig materieller Evidenz überliefert, mit Blick auf Judas viele Stimmen gegeben, unter ihnen auch solche, die Gegenbilder und Gegenstandspunkte zu der sich durchsetzenden Stereotypisierung vertraten. Im frühen Christentum war dies insbesondere in Zusammenhängen, die als ›häretisch‹ galten, der Fall. Im eingangs erwähnten Judasevangelium z. B., das zum ersten Mal um 180 n. Chr. von Irenäus von Lyon in *Adversus haereses* erwähnt wird, tritt Judas als der einzige, der Jesu Botschaft versteht, in Erscheinung. Er wird von Jesus in göttliche Geheimnisse eingeweiht und beauftragt, seine Passion einzuleiten.<sup>27</sup> Schon hier offensichtlich Exponent protestexegetischer Kräfte, ist Judas dann vollendete Symbolgestalt des Subversiven in den jüdischen Judas-Legenden der *Toledot Jeschu*, die ab dem 9. Jahrhundert in Europa und dem Mittleren Osten in zahlreichen Sprachen zirkulierten. In diesen parodistischen Erzählungen ist er als Exponent jüdischen Selbstbehauptungswillens wider christliche Positionen in den Dienst genommen.<sup>28</sup>

In der Neuzeit kommt das ambige Potential der neutestamentlichen Judasfigur voll zur Entfaltung. Zielten im Mittelalter Bibelexegese und weltliche Allegorese

25 Ebd., passim.

26 Pinchas Lapide: *Wer war schuld an Jesu Tod?*, Gütersloh (Mohn) 1987, S. 11.

27 Elaine Pagels/Karen L. King: *Das Evangelium des Verräters*, München (Beck) 2007, S. 119.

28 Vgl. dazu Bernhard Heller: »Über Judas Ischariotes in der jüdischen Legende«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 76 (1932) 1, S. 33–42; Günter Schlichting: *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam ü-mü'äd*, Tübingen (Mohr) 1982.

auf Vereindeutigung und Vereinheitlichung von Divergentem zu *einem* – transzendental garantierten – Sinn, werden nun traditionsgängig gewordene Bedeutungskonventionalisierungen mit zunehmender Forcierung unterlaufen.

Mit besonderer Deutlichkeit kommt die der Judasfigur inhärente Ambiguität im *Messias* von Friedrich Gottlieb Klopstock zum Tragen. Klopstock entwirft Judas als jungen, ungeduldrigen Mann, der an eine irdische Herrschaft des Messias glaubt, bei der er selbst zu Macht und Reichtum gelangen werde. Nach anfänglicher Liebe zu Jesus entwickeln sich Eifersucht und Habgier. Mit dem Verrat will er Jesus zwingen, seine wahre Herrlichkeit zu offenbaren und den Auftrag zu erfüllen, König der Juden zu sein. Dabei glaubt er mehr an Jesus als dieser an sich selbst. Das Verhältnis Judas' zum Satan wird so dargestellt, dass dieser ihm in Gestalt seines Vaters im Traum erscheint und Gedanken eingibt, die den Verrat nach sich ziehen. Zugleich wird deutlich, dass Judas für sein Tun selbst verantwortlich ist. Anstatt die von ihm erwogene Möglichkeit, dass ihm der Satan den Traum geschickt haben könnte, ernsthaft zu bedenken, überlässt er sich, von den Einflüsterungen Satans hierzu animiert, seiner Gier nach Reichtum, seinem Neid auf den Lieblingsjünger Johannes und seiner Befürchtung, von Jesus nicht geliebt, sondern gehasst zu werden (»Also ist es gewiß: Er haßt mich!«)<sup>29</sup> – und verrät Jesus. Durch diese psychologisch geschickte Darstellung des Judas wird dem Leser ermöglicht, einerseits mit Judas zu sympathisieren oder zumindest sein Handeln nachzuvollziehen, andererseits wird die Unschicklichkeit des Verrats und der Motive unmissverständlich deutlich gemacht.

Klopstocks neue Judas-Interpretation brachte eine Wende mit sich. In den nachfolgenden Darstellungen im 19. Jahrhundert wird Judas als Person, in der widersprüchliche Möglichkeiten des Denkens und Handelns koexistieren, weiter psychologisiert und säkularisiert. So wird er beispielsweise zur Modellfigur des Patrioten, der menschliche Bindungen seiner Ideologie wegen verleugnet. Individualistisch-psychologische Varianten dieser Lesart im 19. und 20. Jahrhundert stellen Verzweiflung enttäuschter Liebe in den Vordergrund, die den Geliebten und dann sich selbst zerstört; in eher theologisch orientierten Lesarten wird Judas von Jesus selbst mit dem Verrat beauftragt.<sup>30</sup>

In Nikos Kazantzakis' Roman *Die letzte Versuchung* (1952) z. B. ist Judas Verräter aus Gehorsam: Jesus erkennt, dass Gottes Herrschaft nur anbrechen kann, wenn er sich opfert, und fordert Judas deshalb auf, ihn an die Machthaber auszuliefern. Judas, treuer Jünger und Freund, folgt der Aufforderung nur widerwillig, durch Jesus bedrängt. Am Ende des erzählten Handlungsgeschehens beschimpft

29 Friedrich Gottlieb Klopstock: *Der Messias. Erster, zweiter und dritter Gesang* (1883), Nendeln/Liechtenstein (Klaus) 1968, Reprint, S. 263.

30 Vgl. dazu Krieg/Zangger-Derron: *Judas* (Anm. 10), S. 38–42; Meiser: *Judas Iskariot* (Anm. 17), S. 163–181.

Judas Jesus als Verräter, da dieser die Kreuzigung überlebt hat und Familienvater geworden ist. Jesus entscheidet sich, sein Martyrium zu vollenden, mit dem Ergebnis, dass er sich, um seine eigentliche Bestimmung zu erfüllen, auf Golgatha am Kreuz wiederfindet. So ist sein Leben als Familienvater am Ende nur ein Traum, eine Vision gewesen – seine letzte Versuchung.<sup>31</sup> Ein scharfer Konflikt zwischen Jesus und Judas ist handlungstragendes Moment auch in *Jesus Christ Superstar* von Andrew Lloyd Webber und Tim Rice. Das 1971 in New York uraufgeführte Rockmusical beschreibt die letzten sieben Tage im Leben Jesu aus Judas' Perspektive und zeigt dabei einen unsicheren, von menschlichen Schwächen gezeichneten Messias. Judas selbst ist als tragische Figur entworfen, die in ihrer Hin- und Hergerissenheit beim Zuschauer starke Sympathien und zugleich Entsetzen und Erschütterung hervorruft. Judas' Zweifel und kritische Fragen an Jesu Anhänger eröffnen das Handlungsgeschehen und ziehen sich motivisch wie ein roter Faden durch das Musical: Ist Jesus wirklich der, als der er gefeiert wird? Ist seine überschwängliche Verehrung nicht Eskapismus? Die wachsende Sorge darüber, dass die ethisch-religiöse Bewegung um Jesus von Fanatikern manipuliert wird und ihre humanitäre Mission aus dem Auge verliert, treibt Judas schließlich zum Verrat des Aufenthaltsortes Jesu an die jüdische Priesterschaft. Sein Selbstmord wird mit Verzweiflung über die eigene Rolle bei der Vollendung von Jesu Bestimmung auf Erden, aber auch darüber, dass Jesus auf seine Kosten als Märtyrer verherrlicht wird, begründet.

Die Darstellungen von Kazantzakis und Webber/Rice, die nicht zuletzt durch ihre filmischen Umsetzungen zu großer Breitenwirksamkeit fanden,<sup>32</sup> eröffneten international ein Feld psychologischer und emotionalisierender Porträtierungen und Inszenierungen von Jesus und Judas. Nach zahlreichen Romanen und Sachbüchern in den 1980er Jahren, die – teils in kritischer Auseinandersetzung mit der Bibel und zwecks Artikulation des Zweifels an Gott, teils im Sinne einer Neuentdeckung und Revitalisierung des eigenen religiösen Erbes – ein ungewöhntes Bild vor allem von Jesus entwarfen, folgten in den 1990er Jahren und zu Beginn des 21. Jahrhunderts belletristische Darstellungen, die neues Licht auf Judas warfen und ihn dem Leser in seiner Menschlichkeit, als ›einen von uns‹, nahe zu bringen suchten. Zu nennen sind etwa der historische Roman *Judas Ischariot* von Dominique Reznikoff, das *Evangelium nach Judas* von Maurice Chappaz und *Der Kuss im Garten* von Madeleine Bieri. Nach der Publikation des Judasevangeliums nahm die ›Arbeit am Judasmythos‹ in Romanform weiter zu. 2007 veröffentlichten Jeffrey Archer *Das Evangelium nach Judas* aus Sicht

31 Nikos Kazantzakis: *Ἡ τελευταῖος πειρασμός* (1955). *Die letzte Versuchung*, ins Dtsch. übers. v. Werner Krebs, München (Albert Langen Georg Müller Verlag) 1988, S. 486.

32 Norman Jewison: *Jesus Christ Superstar*, 108 Min., USA 1973; Martin Scorsese: *The Last Temptation of Christ*, 164 Min., USA 1988.

von Benjamin Iscariot und Gerald Messadié *Ein Freund namens Judas*. 2008 erschien Uwe Saegers »Judasbericht« *Die gehäutete Zeit* und 2009 Leopold Engels historischer Roman *Judas Ischarioth* mit dem signifikanten Untertitel *Ein Seelengemälde des Verräters Christi*.<sup>33</sup> Diese Texte zeichnen weitgehend ein radikal anderes Judasbild als das sich durch die Jahrhunderte gefestigte vom verworfenen Bösewicht. Mit viel Phantasie malen sie aus, wie sich die überlieferte Geschichte in Wirklichkeit vollzogen habe. Inwieweit wir es infolge des Fundes des Judas-evangeliums möglicherweise mit einem kultur- oder zumindest literaturhistorischen Umbruch im Umgang der Literatur mit der Bibel zu tun haben und die Auseinandersetzung mit der apokryphen Schrift das Potential hat, eine langfristige Umwertung des Judas zu bewirken, wird zu sehen sein. In jedem Fall ist zu hoffen, dass von einer disambiguierenden Verurteilung der Figur, wie sie in der denunzierenden Deutung des Judas als Juden gipfelte, endgültig abgesehen und stattdessen der Ambiguität des Judasmythos, wie sie das Verb *παραδίδοναι* anzeigt, produktiv Rechnung getragen wird.

---

33 Dominique Reznikoff: *Judas Iscariote. Roman*, Arles (Actes sud) 1993; Maurice Chappaz: *Évangile selon Judas. Récit*, Paris (Gallimard) 2001; Madeleine Bieri: *Der Kuss im Garten. Roman*, Bern (Zytglog) 2002; Gerald Messadié: *Judas le bien aimé. Roman*, Paris (J.-C. Lattès) 2006; Jeffrey Archer: *The Gospel According to Judas: by Benjamin Iscariot*, New York (St. Martin's Press) 2007; Uwe Saeger: *Die gehäutete Zeit. Ein Judasbericht*, Rostock (Hinstorff) 2008; Leopold Engel: *Judas Ischarioth. Ein Seelengemälde des Verräters Christi. Historischer Roman*, Graz (Ed. Geheimes Wissen) 2009.