

Judith Sophia Bauer

**Judas Iskariot – Eine narrative Analyse der Figur im
Matthäusevangelium**

Dissertation im Fach Exegese und Biblische Theologie

Eingereicht an der Philosophischen Fakultät der Universität Passau zur Erlangung des
akademischen Doktorgrades

Betreuerin und Erstgutachterin:

Prof. Dr. Sandra Huebenthal

Passau

Juli 2021

Vorwort

Um nun die Endfassung meines Dissertationsprojektes vor mir zu haben, dafür war ein längerer Weg zu gehen, der Höhen und Tiefen, Aha-Erlebnisse und Zweifel und nicht zuletzt eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit mit sich brachte. In den vergangenen Jahren, in denen diese Arbeit entstanden ist, konnte ich demnach viel lernen, wachsen und wertvolle Erfahrungen sammeln.

Dass ich dem gesteckten Ziel Schritt für Schritt nähergekommen bin, dazu haben einige liebe Menschen beigetragen. Ich möchte an dieser Stelle die Gelegenheit nutzen, um allen daran in irgendeiner Form Beteiligten für ihre Unterstützung und Wegbegleitung zu danken.

Mein besonderer Dank gilt meiner Doktormutter Prof. Dr. Sandra Huebenthal, durch die es überhaupt erst zu dieser Arbeit gekommen ist! Bereits in meiner Zeit als studentische Hilfskraft führte sie mich in die Welt der neutestamentlichen Forschung ein, ermöglichte mir sogar die Teilnahme an Tagungen und brachte mich auf die Idee zur Promotion. Ich danke ihr für die zahlreichen inhaltlichen Diskussionen und die Kommentierung von Zwischenergebnissen, die vielen persönlichen Gespräche sowie die intensive Betreuung und vielfältige Unterstützung in allen Belangen.

Ein großes Dankeschön gebührt auch Prof. Dr. Tobias Nicklas, der nicht nur die Arbeit über die Jahre hinweg mit vielen wertvollen Impulsen begleitet hat, sondern an dessen Lehrstuhl ich auch als Wissenschaftliche Mitarbeiterin die vergangenen vier Jahre tätig war. In dieser Zeit durfte ich die Arbeit am Lehrstuhl aktiv mitgestalten, sehr viel lernen und zahlreiche Wissenschaftler aus den unterschiedlichsten Teilen der Welt kennenlernen. Ich danke ihm für diese Einblicke in die neutestamentliche Welt, seine fachliche Betreuung, seine Unterstützung und die überaus gute und verständnisvolle Zusammenarbeit.

Mein Dank gilt zudem meinem Kollegen Dr. Michael Sommer für die inhaltlichen Gespräche zu meinem Projekt und die zahlreichen Motivationsschübe. Er hat mir in den schwierigsten Phasen den Rücken gestärkt und an mich geglaubt, als ich es selbst am wenigsten tat.

Auch meiner Kollegin am Lehrstuhl Judith König danke ich von ganzem Herzen für den fachlichen Austausch, das gegenseitige Ermutigen in etlichen Kaffeepausen an langen Bürotagen, die äußerst gute Zusammenarbeit und die schöne, gemeinsame Zeit sowohl am Lehrstuhl als auch auf verschiedenen Tagungen.

Über die Zeit hinweg sind für mich beide Kollegen zu Freunden geworden.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch Gertraud Kumpfmüller, Sekretärin am Lehrstuhl von Prof. Dr. Tobias Nicklas, danken, die in sämtlichen Belangen immer mit Rat und Tat zur Seite stand und stets ein offenes Ohr für mich hatte.

Zudem waren sowohl das Regensburger als auch das Passauer Oberseminar immer sehr angenehme Runden, in denen ich gerne mein Projekt diskutiert und konstruktives Feedback erhalten habe. In besonderer Weise möchte ich hierbei Stephanie Janz und Thomas Pauli erwähnen – danke für die zahlreichen Gespräche und die gegenseitige Unterstützung in der gemeinsamen Promotionszeit!

Dass die Arbeit auch in sprachlicher und formaler Hinsicht Gestalt annahm, dafür danke ich Ulrike Ojstersek, Eva-Maria Schneider, Dr. Barbara Wallner und Dr. J. Andrew Doole für ihre Korrekturarbeiten und Hilfestellungen.

Auch meinem Partner habe ich viel zu verdanken. Gerade die Kombination aus Promotion, Lockdown und Home-Office war eine besondere Herausforderung, der er mit Geduld und Verständnis begegnete und mich liebevoll begleitet hat. Er hat diese Zeit zu einer glücklichen Zeit gemacht.

Doch mein größter Dank gilt jenen, die mir überhaupt erst ein Studium ermöglicht haben, die unentwegt hinter mir stehen, mich seit jeher absolut liebevoll unterstützen und mir immer Kraft und Mut geben: meinen Eltern – ihnen ist diese Arbeit gewidmet!

Regensburg, im Juli 2021

Judith Sophia Bauer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	2
Einleitung: Judas Iskariot – Historische Gestalt und Erzählfigur	10
A) Forschungsüberblick zu Judas Iskariot	13
1. Judas Iskariot als historische Person	13
1.1 Die Historizität des Judas.....	13
1.2 <i>Judas Iskariot</i> – Namensetymologie.....	17
1.2.1 Geographische Herkunft	18
1.2.2 Zugehörigkeit zu den Zeloten	19
1.2.3 Der Mann der Lüge	20
1.2.4 Der Übergeber	21
1.2.5 Der Rötliche	21
1.2.6 Der Erstickende	22
1.3 Fazit.....	23
2. Die Judasfigur in den biblischen Erzählungen	24
2.1 Die historisch-kritische Exegese	25
2.1.1 Donatus Haugg (1930)	25
2.1.2 Kurt Lüthi (1956) und Bertil Gärtner (1957)	26
2.1.3 Werner Vogler (1983)	29
2.1.4 Hans-Josef Klauck (1987)	32
2.1.5 Raymond Brown (1994).....	35
2.1.6 Martin Meiser (2004)	37
2.2 Die Ansätze der Narrativen Kritik und die Charakterisierungen der Judasfigur im Zuge des <i>Narrative Turn</i>	40
2.2.1 Cornelis Benemman (2013): Judas als „black sheep of the family“	40
2.2.2 Fredrik Wagener (2015): Die neun <i>Identitätsbilder</i> des Judas	43
2.3 Fazit.....	45
3. Schlussfolgerungen und Aufbau der Arbeit	47

B) Methodische und hermeneutische Vorbemerkungen	49
1. Der historische Kontext des Evangeliums	49
2. Ein narrativer Zugang zum Matthäusevangelium	52
2.1 Das Matthäusevangelium als zusammenhängende Erzählung	52
2.2 Erzähltheoretische Grundlagen: Das Modell von Gérard Genette	55
2.2.1 Die Kategorie des <i>Modus</i>	57
2.2.2 Die Kategorie des <i>Tempus</i>	59
2.2.3 Die Kategorie der <i>Stimme</i>	61
2.3 Die Erzählte Welt	64
2.4 Figuren und Figurengruppen als Teile der erzählten Welt	65
2.4.1 Die Analyse von Figuren: Charakterisierungstechniken	66
2.4.2 Die Analyse von Figurengruppen	73
3. Die Figurendarstellung und die Textpragmatik	75
4. Methodische Konsequenzen für die Analyse des Matthäusevangeliums	77
C) Analyse der erzählten Welt des Matthäusevangeliums	79
1. Die Figur des Judas in der erzählten Welt des Matthäusevangeliums	79
1.1 Mt 9,35–10,4: Die Beauftragung der Zwölf	79
1.1.1 Strukturanalyse	80
1.1.1.1 Kontext	80
1.1.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 9,35–10,4	81
1.1.1.3 Zeitliche Gestaltung	83
1.1.1.4 Figuren	84
1.1.1.5 Motive	84
1.1.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur	85
1.1.2.1 Direkte Beschreibung des Zwölferkreises: Judas als Gruppenfigur	85
1.1.2.2 Kontrastierung: Judas und Petrus	87
1.1.2.3 Direkte Beschreibung durch den Erzähler	88
1.1.2.4 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen	88
a) Das Hirtenmotiv	88
b) Das Motiv der Ernte	89
c) Das Motiv der Vollmacht	90
d) Παράδοσις als Leitvokabel	91
1.1.3 Zwischenergebnis: Judas in 9,35–10,4	95
1.2 Mt 26,14–16: Judas Iskariot bei den Hohepriestern	95
1.2.1 Strukturanalyse	95

1.2.1.1 Kontext	95
1.2.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 26,14–16.....	96
1.2.1.3 Zeitliche Gestaltung.....	98
1.2.1.4 Figuren.....	98
1.2.1.5 Motive.....	98
1.2.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur	99
1.2.2.1 Frequenz	99
1.2.2.2 Handlung der Judasfigur.....	100
1.2.2.3 Äußerung der Judasfigur	101
1.2.2.4 Figurenkonstellation: Judas und die Gegnergruppe	102
1.2.2.5 Direkte Beschreibung durch den Erzähler.....	102
1.2.2.6 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen	103
a) 30 Silberstücke	103
1.2.3 Zwischenergebnis: Judas in 26,14–16.....	106
1.3 Mt 26,20–25: Das letzte Mahl	107
1.3.1 Strukturanalyse.....	107
1.3.1.1 Kontext	107
1.3.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 26,20–25.....	108
1.3.1.3 Zeitliche Gestaltung.....	109
1.3.1.4 Figuren.....	109
1.3.1.5 Motive.....	110
1.3.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur	110
1.3.2.1 Rede Jesu	110
1.3.2.2 Äußerung der Judasfigur	113
1.3.2.3 Direkte Beschreibung durch den Erzähler.....	118
1.3.2.4 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen	118
a) Der Weheruf	118
b) Das Thema der Sündenvergebung.....	121
1.3.3 Zwischenergebnis: Judas in 26,20–25.....	122
1.4 Mt 26,45–56: Die Gefangennahme in Getsemani.....	123
1.4.1 Strukturanalyse.....	123
1.4.1.1 Kontext	123
1.4.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 26,45–56.....	124
1.4.1.3 Zeitliche Gestaltung.....	126
1.4.1.4 Figuren.....	126
1.4.1.5 Motive.....	127

1.4.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur	128
1.4.2.1 Direkte Beschreibung durch den Erzähler	128
1.4.2.2 Frequenz und Kontrastierung	129
1.4.2.3 Figurenkonstellation	132
1.4.2.4 Handlung der Judasfigur.....	133
1.4.2.5 Äußerung der Judasfigur	134
1.4.2.6 Rede Jesu	135
1.4.2.7 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen	138
a) Das Motiv des Kusses.....	138
b) Das Thema des Gewaltverzichts.....	140
c) Das Thema der Schrifteerfüllung	141
1.4.3 Zwischenergebnis: Judas in 26,45–56.....	142
1.5 Mt 27,3–10: Das Ende der Judasfigur.....	144
1.5.1 Strukturanalyse.....	144
1.5.1.1 Kontext	144
1.5.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 27,3–10.....	146
1.5.1.3 Zeitliche Gestaltung.....	146
1.5.1.4 Figuren.....	147
1.5.1.5 Motive.....	147
1.5.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur	148
1.5.2.1 Frequenz	148
1.5.2.2 Handlung der Judasfigur.....	149
1.5.2.3 Direkte Beschreibung durch den Erzähler	154
1.5.2.4 Figurenkonstellation: Petrus und Judas	158
1.5.2.5 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen	160
a) Das Thema der Sünde (erstes Bekenntnis)	160
b) Das Motiv αἷμα ἄθῳον (zweites Bekenntnis).....	161
c) Das Motiv τιμὴ αἵματος (Blutpreis).....	162
d) Das Motiv des Ackers.....	164
e) Das Erfüllungszitat	165
1.5.3 Zwischenergebnis: Judas in 27,3–10.....	167
1.6 Zwischenergebnis: Charakterisierungsprofil der Judasfigur	168
2. Figurengruppen in der erzählten Welt des Matthäusevangeliums.....	170
2.1 Die jüdischen Autoritäten als Gruppe der Gegner Jesu	170
2.1.1 Identifizierung der Figurengruppe	170
2.1.2 Inhaltliches Gruppenprofil	174

2.1.2.1 Πονηροί	175
2.1.2.2 Verbindung zum Bösen bzw. zum Teufel	175
2.1.2.3 Ὑποκριταί.....	176
2.1.2.4 Unverständnis und auf das Diesseits beschränkt	176
2.1.2.5 Handlung der Gegner: Provokation und (Tötungs-)Plan gegen Jesus.....	177
2.1.3 Beziehungen zu anderen Figuren(gruppen)	177
2.1.4 Fazit zur Darstellung der Gegner Jesu	178
2.2 Die Gruppe der Schüler Jesu.....	179
2.2.1 Identifizierung der Figurengruppe	179
2.2.2 Inhaltliches Gruppenprofil	183
2.2.2.1 ‚Mit-Jesus-Sein‘ und Belehrung durch ihn.....	184
2.2.2.2 Der Auftrag der Schüler	186
2.2.2.3 Ὀλιγοπιστία	187
2.2.2.4 Die Schüler in der Passionserzählung: Tiefpunkt und Neuformation	190
2.2.3 Beziehungen zu anderen Figuren(gruppen)	192
2.2.4 Fazit zur Darstellung der Schüler.....	193
2.3 Zusammenschau der matthäischen Gruppendarstellung von Gegnern und Schülern	194
2.3.1 Die Abgrenzung von Gegnern und Schülern	195
2.3.1.1 Einzelne Erzählsequenzen	195
2.3.1.2 Die Reden Jesu	197
2.3.1.3 Bildliche Vergleiche	199
2.3.2 Fazit: Ein Aufruf zur Entscheidung	200
D) Auswertung: Darstellung und Funktion der Judasfigur im Matthäusevangelium	202
1. Die Gruppenzugehörigkeit der Judasfigur.....	202
1.1 Judas und der Zwölferkreis.....	203
1.2 Judas als ὁ παραδούς bzw. παραδιδούς αὐτόν.....	206
1.3 Zwischenfazit: Die Gruppenzugehörigkeit als Spannungsfeld.....	208
1.3.1 Die Judasfigur als ‚Platzhalter‘	208
1.3.2 Judas und das ‚Mit-Jesus-Sein‘	209
2. Die Figurenkonstellation zwischen Judas und Petrus.....	212
2.1 Parallelen zwischen beiden Figuren.....	212
2.2 Gegenüberstellung der beiden Figuren	215
2.3 Zwischenfazit: Reflexion über das Versagen	217
2.3.1 Petrus und Judas vor dem Hintergrund des Gruppenprofils der Schüler	218
2.3.2 Hoffnung für ‚Wenigvertrauer‘ – eine Botschaft an die Leser	221

3. Die Sinnlinien in Verbindung mit der Judasfigur.....	222
3.1 Sündenvergebung.....	222
3.1.1 Sündenvergebung und Umgang mit Sündern im Matthäusevangelium.....	223
3.1.2 Sündenvergebung für Judas? – eine Aufforderung an die Leser	230
3.2 Geldmotiv und Schrifteerfüllung.....	232
 Ergebnisse und Ausblick.....	 235
 Anhang	 242
Literaturverzeichnis	242
1. Quellen und Übersetzungen.....	242
2. Sekundärliteratur.....	243
Tabellenverzeichnis	260
Abbildungsverzeichnis	261
Versicherung (gem. §4 Abs. 3 Satz 1 Nr 5: PromO).....	262

Einleitung: Judas Iskariot – Historische Gestalt und Erzählfigur

Maria Magdalena und Judas Iskariot zählen zu den bekanntesten Figuren des Neuen Testaments, wenngleich die kanonisch gewordenen Schriften nicht ausführlich über sie berichten. Allerdings füllt die außerkanonische Tradition diese Lücken im Laufe der Zeit, sodass beide Figuren in der Literatur, in der Musik, in Filmen und sogar in Comics rezipiert werden. Im Falle von Judas denke man beispielsweise an Dante Alighieris Göttliche Komödie, die das Schicksal des Judas nach seinem Tod im innersten Pfuhl der Hölle¹ darstellt oder an die Rockoper von Andrew Lloyd Webber ‚Jesus Christ Superstar‘, die Judas sogar in einer tragisch-heroischen Weise charakterisiert, um dadurch einen kritischen Blick auf das zeitgenössische Christentum zu werfen.² Ohne weiter ins Detail gehen zu wollen, lässt sich behaupten, dass in einer langen Wirkungsgeschichte unterschiedliche psychologische und soziologische Deutungsversuche der Figur des Judas entstanden sind:

„Einige fühlen sich in ihn ein und erkennen den guten Kern im bösen Menschen. Andere urteilen über ihn und sehen in ihm den Prototyp des Sünders und Verräter.“³

Selbst im alltäglichen Sprachgebrauch hat die Figur des Judas Einzug gehalten. So ist es in der Umgangssprache üblich, einen tiefen Verrat oder eine betrügerische Handlung durch Anklänge an die Figur des Judas zu beschreiben. Aufgrund dieser negativen Konnotation wird sogar der alleinige Vorname *Judas* in deutschen Standesämtern nicht anerkannt.⁴ Dass die Figur des Judas die Kulturgeschichte derart beeinflusst hat, ist bemerkenswert und verwunderlich zugleich, wenn man es vor dem Hintergrund der spärlichen Informationen der biblischen Schriften betrachtet. Ebendiese wurden bisher anhand unterschiedlicher Fragestellungen untersucht, um sich so der Judasfigur und ihrer Darstellung zu nähern.

¹ Vgl. Dante, Göttliche Komödie, 34. Gesang.

² Vgl. so auch Meiser, Judas 178. Weitere Beispiele aus der Literatur sind das Gedankenexperiment von Walter Jens, der eine Verteidigungsrede des Judas schreibt oder der Roman Judas von Amos Oz. Auch die Filmgeschichte verfolgt die Spur des Judas, z.B. in „Die letzte Versuchung Christi“ von Nikos Kazantzakis und sogar die Comicwelt verarbeitet die Figur in der Reihe „The Phantom Stranger“ aus dem DC-Universum. Ebenso taucht Judas in allen Richtungen der Musik auf wie in der Passionsvertonung von Johann Sebastian Bach, bei Bob Dylans „Masters of War“ oder in „Judas be my Guide“ von Iron Maiden. Die Band „Judas Priest“ führt den Namen sogar in ihrer Selbstbezeichnung. Diese Auflistung ließe sich noch weiter fortsetzen, vgl. dazu Metzger, Judas 85–86 sowie zur Wirkungsgeschichte auch bei Meiser, Judas 112–187 und Luz, Evangelium nach Matthäus I,4 245–263.

³ Metzger, Judas 87; oder wie Huizing es formuliert: „Die Figur fasziniert offenbar. Die Akten sind nicht geschlossen“, Huizing, Judas Iskariot 1.

⁴ Vgl. Fenske, Brauchte Gott den Verräter? 66 und Metzger, Judas 85.

Sicher eine der kuriosesten Interpretationen zu Judas ist die des britischen Judaisten Hyam Maccoby.⁵ Er weist zunächst auf den merkwürdigen Zufall hin, „dass von allen zwölf Jüngern Jesu derjenige, den die Evangeliengeschichte als Verräter auswählt, den Namen des jüdischen Volkes trägt.“⁶ So rehabilitiert Maccoby in seinem Werk Judas Iskariot und geht der Frage nach, welche Rolle die Figur bei der Entwicklung des christlichen Antisemitismus spielt.⁷

Nach Maccoby hat Judas in den frühesten Berichten zu Jesu Leben und Tod – den Paulusbriefen – keine besondere Bedeutung. Die Figur taucht erst einige Zeit später im Markusevangelium auf, bevor sie in den nachfolgenden Evangelien weiter zum Verräter stilisiert werde. Maccoby folgert daraus, dass die Schilderung des Judas in den Evangelien eine reine Erfindung – oder ein reiner Mythos – ist, der die Streitigkeiten innerhalb der Urkirche widerspiegelt. In dieser habe es eine jüdische und eine paulinische Strömung gegeben. Die paulinischen Jesusanhänger wollten sich von den jüdischen Jesusanhängern absetzen, indem sie die Ereignisse um Jesu Tod als Opfermythos schilderten.⁸ Judas nehme dabei die klassische Rolle des Verräters – oder des „Heiligen Henkers“⁹ – ein:

„Zu allen Erlösungsreligionen [gehörte] die dunkle Gestalt des Verräters, ohne dessen böse Mitwirkung es keine Erlösung vom Bösen geben konnte.“¹⁰

So betrachtet Maccoby die Judasfigur in den Evangelien lediglich als Fiktion der paulinischen Gemeinde, die die Entwicklung des Antisemitismus begünstigt habe, zumal der Name Judas’ im Laufe der Wirkungsgeschichte stellvertretend für das jüdische Volk verwendet und seine Henkerrolle auf die Juden übertragen worden sei.¹¹

Nach dieser Feststellung versucht Maccoby, den ‚wahren‘ historischen Judas anhand der christlichen Quellen zu rekonstruieren:

„Er war Bruder Jesu und möglicherweise der Autor des Judasbriefs. Dies bedeutet außerdem, dass Judas in der Bewegung Jesu als königliche Person betrachtet wurde, ein Prinz aus Davids Haus. Judas Ischariot, den Verräter Jesu, hat es nie gegeben. Er war

⁵ Maccoby, Hyam, Judas Iskariot and the Myth of Jewish Evil, New York u.a. 1992; ins Deutsche übersetzt von Wolfdietrich Müller und herausgegeben von Peter Gorenflos, Judas Ischariot und der Mythos vom jüdischen Übel, Berlin/Leipzig 2020.

⁶ Maccoby, Judas 13.

⁷ Den Hintergrund von Maccobys Analyse bildet die Annahme, dass Opfermythen in der Antike verbreitet waren, was er ausführlich in seiner vorangegangenen Veröffentlichung „The Mythmaker“ beschreibt, siehe Maccoby, Hyam, The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity, London/New York 1986.

⁸ Zum Opfermythos vgl. Maccoby, Judas 22–26.

⁹ Vgl. Maccoby, Judas 26, siehe dazu auch Maccobys Monographie „The Sacred Executioner“, in der er diese Rolle genauer beschreibt, die die Judasfigur allerdings nur streift.

¹⁰ Maccoby, Judas 22.

¹¹ Vgl. Maccoby, Judas 103–161.

eine erfundene Figur, benutzt um eine echte Person gleichen Namens zu ersetzen, die nicht nur loyal gegenüber Jesus war, sondern auch ein angesehenes Mitglied der Jerusalemer Kirche und der mögliche Autor eines von den Christen bis heute verehrten Werkes.“¹²

Auch wenn Maccobys These einige skurrile Aspekte aufweist, die sich leicht widerlegen lassen, so spiegelt seine Untersuchung das Ringen um ein adäquates Verständnis der Judasfigur. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass Judas eine bestimmte Funktion in den biblischen Ursprungserzählungen erfüllt, die sich von den historischen Tatsachen unterscheidet. Diese Funktion besteht nach Maccoby in der unheilvollen, aber notwendigen mythologischen Rolle des Heiligen Henkers, die für Erlöserreligionen wichtig war. Judas komme diese Rolle aufgrund seines Namens zu, der später als Eponym für das jüdische Volk verwendet worden sei.

Mein eigenes Forschungsinteresse in dieser Arbeit geht in eine andere Richtung, denn ich untersuche die narrative Funktion der Judasfigur innerhalb der Erzählung des Matthäusevangeliums, indem ich die Pragmatik des Gesamtwerkes berücksichtige.

Zunächst gilt es aber, einen Überblick der bisherigen Forschungslandschaft zu Judas zu geben. Anhand von Maccobys Studie lassen sich die unterschiedlichen Fragepositionen aufzeigen, die sich im Laufe der Forschungsgeschichte zu Judas entwickelt haben: Er wurde als historische Person, als Erzähl- oder als Erinnerungsfigur betrachtet, sodass sowohl die Historizität des Judas Iskariot (A.1) als auch die literarische Darstellung der Figur in den biblischen Quellen (A.2) von Interesse waren. Der nachstehende Forschungsüberblick fasst die bisherigen Fragestellungen und Ergebnisse dazu zusammen.

¹² Maccoby, Judas 191.

A) Forschungsüberblick zu Judas Iskariot

Zahlreiche Exegeten haben sich bereits sowohl mit dem historischen Judas Iskariot als auch mit der Figur in den biblischen Erzählungen befasst.

1. Judas Iskariot als historische Person

Eine Forschungslinie konzentrierte sich zunächst nur auf die Frage nach der historischen Person des Judas Iskariot. Dazu wurde das älteste Quellenmaterial gesichtet und in Hinblick auf den historischen Informationswert zu Judas ausgewertet. In diesem Zusammenhang stellten einige Exegeten auch Theorien über die Herkunft seines Namens auf. Sowohl zum Vornamen *Judas* als auch insbesondere zum Beinamen *Iskariot* entstanden verschiedene, etymologische Deutungsmodelle, die helfen sollten, Aussagen über die historische Person Judas Iskariot zu treffen.

1.1 Die Historizität des Judas

In protestantischen Kreisen entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die Tendenz, die neutestamentlichen Überlieferungen als Mythos bzw. als Sage zu interpretieren. Im Zuge dessen gab es zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine qualifizierte Minderheitenmeinung unter protestantischen Exegeten, die auch Judas Iskariot für eine rein fiktive und symbolische Figur hielt und seinen Verrat als Sage verstand.¹³

Die Vertreter dieser These zogen zur Begründung einerseits die Leerstellen in den Evangelien heran, die noch einige Details über den historischen Judas offenließen. Andererseits diente die unterschiedliche Darstellung der Figur in den Texten als Argument: Beispielsweise betonte

¹³ Vgl. hierzu die Arbeiten von Volkmar, Gustav, *Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien*, Leipzig 1870; Schläger, Gustav, *Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas*, in: ZNW 15 (1914), 50–59; Marquardt, Gustav, *Der Verrat des Judas Ischariot – eine Sage* (Kleine Studien 30), München 1900; Lublinski, Samuel, *Das werdende Dogma vom Leben Jesu*, Jena 1910; Plath, Margaretha, *Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählung Wert gelegt?*, in: ZNW 17 (1916), 178–188; Robertson, John M., *Short History of Christianity*, London 1902 sowie ders., *Jesus and Judas. A textual and historical investigation*, London 1927.

man, Judas sei bei Markus in der Salbungsszene abwesend (Mk 14,3), wohingegen er bei Matthäus und Johannes in Erscheinung trete (Mt 26,8; Joh 12,4–5). Auch die abweichenden Erzählungen über seinen Tod zeigten, dass er nur eine fiktive Gestalt sei (Mt 27,3–10; Apg 1,18–20). Zudem spreche es gegen die Historizität des Judas, dass er bei Paulus gar nicht erwähnt wird und auch bei den Apostolischen Vätern nur in der Papiasnotiz eine Rolle spielt.¹⁴ Folglich bildeten sich verschiedene Antwortversuche heraus, wie die fiktive Judasfigur zu verstehen sei: Judas stelle eine Verkörperung des jüdischen Volkes¹⁵, eine Gestalt aus alttestamentlicher Prophezeiung¹⁶ oder die ausgestaltete Vermenschlichung des Satans¹⁷ dar. Andere Stimmen gingen davon aus, dass sich die Figur aus dem frühchristlichen Mysterienspiel entwickelt hat¹⁸ oder in den Texten lediglich als abschreckendes, mahnendes Beispiel inszeniert wird.¹⁹

Diese Auffassung wandelt sich jedoch im Laufe des 20. Jahrhunderts und heute wird die These, Judas sei nur eine fiktive Gestalt, nicht mehr in dieser Deutlichkeit vertreten. Auch wenn einzelne Autoren die Fiktionalität der Figur gelegentlich ins Spiel bringen,²⁰ geht insbesondere die katholische Forschung mittlerweile einstimmig davon aus, dass Judas tatsächlich existiert hat. Dies begründen die Exegeten anhand von zwei Hauptargumenten. Bei beiden kommt jeweils ein Kriterium der historischen Rückfrage zur Anwendung, ohne dass dies aber explizit erwähnt wird:

1) Zunächst hänge die Frage nach Judas' Historizität mit der Historizität des Zwölfereises zusammen.²¹ Dabei geht die Forschung mehrheitlich vom Zwölfereis als einer „fast sicher vorösterlichen [...] Institution“²² aus, zu der auch Judas als Mitglied zählt. Er sei wohl nicht

¹⁴ Vgl. hierzu Schläger, Ungeschichtlichkeit 50–59; Plath, Warum 178–188; Robertson, Jesus and Judas 31–38 und Marquardt, Verrat des Judas Ischariot 30–55.

¹⁵ Vgl. Volkmar, Die Evangelien und Schläger, Ungeschichtlichkeit 53.

¹⁶ Vgl. die Studie von K., Weidel, Studien über den Einfluss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte (FRLANT 91), Göttingen 1967.

¹⁷ Vgl. Lublinksi, Dogma, 145–149.

¹⁸ Vgl. Robertson, Short History 21.

¹⁹ Vgl. Plath, Warum 181–182.

²⁰ So bringt Walter Schmithals 1961 ins Gespräch, die Judasfigur sei eine Rückprojektion für diejenigen, die zur Zeit Jesu vom Glauben abgefallen sind, vgl. Schmithals, Apostelamt 58–61; Hermann Levin Goldschmidt interpretiert die Judasfigur als fiktionales Symbol der Trennung zwischen Judentum und Christentum, vgl. Goldschmidt, Judasbild 9–36.

²¹ An manchen Stellen wirkt diese Argumentation m.E. allerdings zirkulär, da Judas' Erwähnung in den Zwölfereislisten als Argument für die Existenz des Zwölfereises herangezogen wird, um dann wiederum zu zeigen, dass Judas existierte, weil es den Zwölfereis wirklich gab.

²² Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 247. In der Forschungsgeschichte gibt es natürlich Stimmen, die die vorösterliche Existenz ebendieses Anhängereises bestreiten; die Argumente für und gegen den Zwölfereis als historische Größe fassen Hans-Joachim Klauck und Martin Meiser in ihren Monographien zu Judas zusammen. Beide gehen aber von der wirklichen Existenz des Kreises aus, vgl. Meiser, Judas 37–40; Klauck, Judas 33–40. Hierzu bietet auch Gnlika eine Zusammenfassung, vgl. Gnlika, Evangelium nach Markus I 141–143.

erst nachösterlich hinzugefügt worden,²³ denn es

„ließe sich sehr schwer vorstellen, dass die Tradition den Verräter ohne historischen Anhalt in die innerste Gruppe der Jünger eingefügt hätte, besonders, da ja dann ein anderer Name aus der Liste der Jesusjünger hätte gestrichen werden müssen.“²⁴

Ohne es direkt zu benennen, wird dadurch das Kriterium der Tendenzwidrigkeit angewendet, welches besagt: Material, das die Urkirche in Verlegenheit gebracht oder ihre Position geschwächt hätte, sei wohl nicht erfunden, sondern gehe auf historische Basis zurück. Die Schilderung, dass Jesus von einem Mitglied des engsten Kreises übergeben wird, dürfte das Urchristentum in Verlegenheit gebracht haben. Demnach belege es Judas' Existenz, dass er als Mitglied des historischen Zwölferkreises Jesu aufgelistet wird.

2) Darüber hinaus wird die Überlieferungsgeschichte der Quellen herangezogen, um die Historizität des Judas nachzuweisen. Die Argumentation lässt an das Kriterium der mehrfachen Bezeugung denken, welches von historisch gesicherten Überlieferungen ausgeht, wenn sie in mehreren, unabhängigen Quellen zu finden sind. Allerdings bedarf es hierzu einer genaueren Untersuchung zu den Abhängigkeiten der einzelnen Quellen,²⁵ was die bisherige Forschung nicht ausreichend berücksichtigt und diskutiert.

Sie betrachtet als Ausgangspunkt die Zwölferlisten in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, in denen die Judasfigur auftaucht. Nimmt man an, diese seien unabhängig voneinander, so kann das Kriterium der Mehrfachbezeugung einfach angewandt werden. Geht man aber von einer Abhängigkeit dieser Quellen aus, so könnte Judas auch nur eine fiktive Rolle in einem der Evangelien spielen, die von den anderen übernommen worden sei. Allerdings betont die Forschung, dass gerade die Apostellisten der synoptischen Tradition aller Wahrscheinlichkeit nach Material der „preGospel tradition“²⁶ verarbeiten. Die fiktive Rolle des

²³ Vgl. Wrede, Judas 132; ebenso Meiser, Judas 25 und Klauck, Judas 40.

²⁴ Schweizer, Markus 71. Darauf verweist bereits Johannes Chrysostomus (340–407), denn seiner Auffassung nach weichen die Evangelien nicht davor zurück, „zu berichten, dass er zu den Zwölfen gehörte; so wenig verhehlen sie, was schmachvoll für sie schien. Sie hätten einfach sagen können, er sei ein Jünger gewesen; Jünger waren ja auch andere. Nichtsdestoweniger fügen sie hinzu: ‚einer von den Zwölfen, sozusagen einer aus der zuerst und vor allen anderen auserlesenen Schar, ein Genosse des Petrus und Johannes. Sie waren eben nur darauf bedacht, die Wahrheit zu berichten, nicht aber, was geschehen war, zu verschweigen.“ (Homil. in Mt 80,2,727)

²⁵ Nimmt man an, Matthäus, Lukas und Johannes seien literarisch abhängig vom Markusevangelium, so hätte man lediglich einen Überlieferungsstrang zur Judasfigur. Dazu müsste weiteres außerkanonisches Quellenmaterial herangezogen und auf die literarische Unabhängigkeit hin überprüft werden. An dieser Stelle gehe ich aber nicht weiter auf die Anwendung der Kriterien auf den historischen Judas ein. Dies wäre ein spannendes Vorhaben für zukünftige Forschungsarbeiten.

²⁶ Brown, Death 1396.

Judas hätte schon dort vorkommen müssen, was als eher unwahrscheinlich betrachtet wird.²⁷ Judas' Erwähnung in den vier Listen spreche vielmehr für seine Historizität.

Zudem seien auch die unterschiedlichen Judasbilder in den Evangelien kein Argument gegen eine historische Existenz der Person des Judas Iskariot. Es zeige lediglich die Imaginationskraft der frühchristlichen Autoren, wenn die späteren Evangelien die Figur weiter ausbauten und ihr Elemente hinzufügten.²⁸

Dass Judas zudem in der „ältesten Schicht der Passionsüberlieferung“²⁹ – in der Szene zur Verhaftung Jesu (Mk 14,43f) – und dabei in allen alten Überlieferungssträngen vorkommt, sehen die Befürworter der Historizität als weiteres entscheidendes Indiz für seine tatsächliche Existenz.³⁰ So gibt es nach Joachim Gnilka keinen Anhaltspunkt in den Evangelien, Judas nicht als historische Person wahrzunehmen:

„Die Judastradition ist mit der Passionserzählung so fest verwurzelt, Judas als der Auslieferer so früh bekannt, dass sein Verrat Jesu historisch nicht bestritten werden kann.“³¹

Aus diesen Gründen nimmt ein Großteil der Exegeten an, dass Judas tatsächlich existiert hat, dem Zwölferkreis Jesu angehörte und bei der Gefangennahme Jesu eine Rolle spielte.³²

Die Forschung bringt so zwei Kriterien der historischen Rückfrage zur Anwendung, um Judas' Historizität zu beweisen; allerdings bleiben insbesondere beim zweiten Argument noch einige Fragen offen, was die Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit der Quellen betrifft. So belegt die Argumentation meines Erachtens nicht ganz eindeutig die historische Existenz des Judas.

²⁷ Vgl. Brown, Death 1396.

²⁸ Vgl. Brown, Death 1396.

²⁹ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 246.

³⁰ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 247; Brown, Death 1396; Meiser, Judas 26–27.

³¹ Gnilka, Evangelium nach Markus II 230; siehe ebenso Lüthi, Problem 98–114.

³² Die Frage nach dem wirklichen Motiv für seinen Verrat lässt sich hingegen nicht beantworten. Sämtliche Erklärungsversuche, die man auch in den Evangelien liest, gelten als nachträgliche Konstrukte. Ebenso unsicher ist es, wie Judas gestorben ist. Anhand der Texte lässt sich nur vermuten, dass er nach seiner Tat nicht mehr zur Anhängerschaft Jesu zurückkehrte, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 248; so auch Gnilka, Evangelium nach Markus II 230.

1.2 *Judas Iskariot* – Namensetymologie

In Zusammenhang mit der Frage nach der Historizität des Judas beschäftigte sich die Forschung auch mit seinem Namen, um davon Hinweise auf seine wirkliche Existenz abzuleiten.

Zunächst betonen einige Autoren, der Name *Judas* sei etymologisch mit ‚Jude‘ (hebr. יהודה) verwandt,³³ was eine antijüdische Wirkungsgeschichte nach sich zog: Derjenige, der Jesus an die Gegner übergibt, wurde zum Musterbeispiel eines Juden stilisiert.³⁴

Allerdings lässt sich der Name noch auf eine andere Weise erklären, denn *Judas* könnte auch auf Juda, den vierten Sohn von Lea und Jakob (Gen 29,35), zurückgehen. Dieser Name kam im Frühjudentum durchaus häufiger vor und deutete auf eine gewisse Traditionsverbundenheit des Elternhauses hin.³⁵ Auch die bekanntesten Träger des Namens *Judas* stammen aus traditionsbewussten jüdischen Kreisen. Beispiele hierfür wären Judas Makkabäus (1 Makk 2,4; 3,1) – Anführer des Makkabäeraufstandes –, Judas Aristobul (Antiquitates 13,301–317) oder ein Gesetzeslehrer zur Zeit Herodes des Großen namens Judas. Ebenso liest man bei Flavius Josephus von einem Judas, der über das Waffenlager in Sepphoris herfiel, oder von einem Mann namens Judas Gamala, der Mitbegründer der Zelotenpartei war (De bello Iudaico 2,118; Antiquitates 18).³⁶

So könnte der Vorname Rückschlüsse auf Judas’ Elternhaus erlauben, welches sich wohl an jüdische Traditionen orientierte.

Ein komplexeres Vorhaben ist es, den Beinamen *Iskariot* zu deuten. Im Neuen Testament kommt *Iskariot* zehn Mal vor, wobei die unterschiedlichen Formen bereits das erste Rätsel aufgeben. Bei den Synoptikern finden sich die beiden Ausdrücke Ἰσκαριώθ (Mk 3,19; Lk 6,16; Mk 14,10) und Ἰσκαριώτης (Mt 10,4; Mt 26,14; Lk 22,3). Ersteres scheint mehr hebräischen Ursprungs, Letzteres näher am Griechischen zu sein. Aus diesem Grund stellt Ἰσκαριώθ womöglich die ursprünglichere Form dar, die dann mit Ἰσκαριώτης ins Griechische transkribiert wurde.³⁷

³³ Siehe hierzu insbesondere Brown, Death 1395.

³⁴ Seit Augustinus und insbesondere durch den Augustinermönch Luther wird Judas als Inbegriff des Judentums interpretiert, vgl. zur antijüdischen Wirkungsgeschichte der Judasfigur die Monographie von Kübler, Judas Iskariot oder die Zusammenfassungen bei Brown, Death 1395 und Meiser, Forschungsstand 8 sowie ders. Judas, 123–125.147–151.

³⁵ Vgl. Klauck, Judas 137, der den Namen auch als beliebten Patriarchennamen betitelt; ebenso bei Meiser, Judas 30–32.

³⁶ Vgl. Meiser, Judas 29–31.

³⁷ Vgl. Meiser, Judas 33, Taylor, The Name 368; Klauck, Judas 40.

Die etymologische Untersuchung hat mannigfaltige Varianten für eine Interpretation des Beinamens hervorgebracht. Neben eher unwahrscheinlichen Deutungsversuchen³⁸ lassen sich folgende Haupttheorien feststellen, wobei jeder Vorschlag Stärken und Schwächen aufweist.³⁹

1.2.1 Geographische Herkunft

Die am häufigsten vertretene These sieht in *Iskariot* einen Verweis auf den Herkunftsort des Judas. Dabei rekurre *Iskariot* auf die vermeintlich hebräische Form אִישׁ קַרְיֹת, was sich mit ‚der Mann aus Kariot‘ übersetzen lasse.⁴⁰

Dieser Vorschlag ist allerdings mit einigen Problemen behaftet: Ob es einen solchen Ort im ersten Jahrhundert n.Chr. überhaupt gab und wenn ja, wo er lag, ist fraglich.⁴¹ Zwar taucht in Jos 15,25 ein Ort namens Kariot im Siedlungsgebiet des Stammes Juda auf (תְּצֹר תְּדַתָּה וְקַרְיֹת) (תְּצֹר תְּדַתָּה וְקַרְיֹת), allerdings gibt die LXX-Version von Jos 15,25 die Übersetzung – αἱ πόλεις Ἀσερων – ‚die Städte von Hezron‘ wieder, wodurch Kariot verschwindet. Auch Am 2,2 und Jer 48,24 kennen einen Ort mit dem Namen Keijot und lokalisieren diesen im heidnischen Gebiet Moab. Dass Judas aus dem Transjordanland stammen soll, lehnen aber einige Exegeten ab.⁴²

So wird ‚Kerijot‘ nur an diesen drei Stellen als Stadt genannt, was aber nicht belegt, dass dieser Ort später zu Judas’ Zeiten noch existierte.⁴³ Des Weiteren gibt es auch sprachliche bzw. grammatikalische Probleme bei diesem Deutungsmodell. Zum einen stellt sich die Frage, warum אִישׁ nicht einfach mit ‚Mann‘ oder der Herkunftsort nicht generell übersetzt wurde wie z.B. in Joh 12,21.⁴⁴ Darüber hinaus wird – nach Raymond Brown – für den im Hebräischen

³⁸ Vgl. zu den „Minor explanations“ Brown, Death 1413. Eine weitere Herleitung schneidet Klaus Haacker in seinem Beitrag zu Mt 7,6 an. Er diskutiert den Ausdruck „Perlen vor die Säue werfen“ und verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass μαργαρίτας möglicherweise eine spezielle Art von Datteln meint. Kenntnisse von Datteln im Umkreis Jesu lägen nach Haacker u.a. auch deshalb nahe, da Plinius d.Ä. eine Dattelart belegt, die er als „karyotis (nussförmig)“ bezeichnet. Vor diesem Hintergrund kommt Haacker auf den Beinamen Ἰσκαριώτης zu sprechen, der sich dadurch erklären ließe: Judas wäre dann „isch-kariot=„Dattelmann“, also ein Dattelhändler, vgl. Haacker, Dummheit 323 (Zitat 323).

³⁹ Vgl. zu den Argumenten für und gegen die einzelnen Vorschläge auch Klauck, Judas 41–44; Meiser, Judas 33–36; Lona, Judas 55–57 und Brown, Death 1414–1416.

⁴⁰ Vgl. Str.-B 1, 536–37; Wellhausen, Evangelium 23; Haugg, Judas 76–78; Dalman, Jesus 26. Eine zweite Variante zu dieser Herkunftsdebatte liefert Günter Schwarz, der eine Ableitung vom aramäischen קַרְיָתָא in der zweiten Silbe sieht. Damit wäre Judas ‚der Mann aus der Stadt‘, also aus Jerusalem, vgl. Schwarz, Jesus und Judas 6–12. Dagegen ist jedoch – neben der Vokalveränderung – anzumerken, dass sich ein solcher Name einer größeren Beliebtheit erfreut haben müsste. Ein anderer *Iskariot* ist aber in keiner Quelle belegt, vgl. Lona, Judas 56.

⁴¹ Vgl. Klauck, Judas 41; Meiser, Judas 35.

⁴² Vgl. dazu die Darstellung von Brown, Death 1414.

⁴³ So Brown, Death 1414; Brown nennt hierbei 600–1200 Jahre als Zeitspanne zwischen den Texten Josua, Amos, Jeremia und Judas’ Leben.

⁴⁴ Hier heißt es: Philippus, der aus Betsaida in Galiläa stammte, vgl. Brown, Death 1414.

üblichen Ausdruck ‚Mann aus X‘ entweder ein Adjektiv verwendet, das die Stammeszugehörigkeit beschreibt (אִישׁ קְרִיּוֹתִי), oder aber der Terminus ‚ein bestimmter Mann aus‘ (אִישׁ־הַקָּד מִן קְרִיּוֹת). Zudem ist auch der von Verteidigern der These hervorgebrachte Hinweis auf die vermeintliche Referenzstelle אִישׁ־טוֹב in 2Sam 10,6.8 eher unhaltbar, da es sich hierbei um einen Stammesnamen handelt – 2 Sam 10,6.8 steht im Plural – und nicht um ein Individuum.⁴⁵

1.2.2 Zugehörigkeit zu den Zeloten

Ein weiterer Vorschlag leitet den Beinamen *Iskariot* etymologisch vom lateinischen Wort *sicarius* ab, welches aus der Wortfamilie *sica* (‚Dolch‘) stammt. *Sicarius* ließe sich dann sinngemäß als ‚Meuchelmörder‘ oder ‚Bandit‘ übersetzen.⁴⁶ Das Wort wurde auch verwendet, um eine besonders aktive Gruppe unter den jüdischen Freiheitsparteien als ‚Sikarier‘ zu betiteln, die mit ihren aufständischen und gewaltsamen Aktionen gegen Rom auffielen.⁴⁷ Vermutlich gehe die Bezeichnung auf römische Behörden und Soldaten in Palästina zurück; in der griechischen Literatur berichtet allerdings nur Flavius Josephus von dieser Partei und ihren neuen Methoden im Kampf:

„Diese sogenannten Sikarier waren allmählich zu einer gewaltigen Menge angewachsen. Sie führten kleine Dolche mit sich, die sich der Größe nach nicht viel von den persischen Akinaken unterscheiden, aber gekrümmt waren wie die römischen *sicae*, woher auch die Banditen den Namen Sikarier erhielten. An Festtagen mischten sie sich, wie schon erwähnt, unter die Volksmenge, die von allen Seiten zum Gottesdienst in die Stadt strömte, und erdolchten so viel von den Andächtigen, als ihnen beliebte.“
(*Antiquitates* 20, 185–187)⁴⁸

Vor diesem Hintergrund halten die Befürworter dieses etymologischen Vorschlags Judas für einen Aufständischen bzw. für ein Mitglied dieser Zelotenpartei. Als solcher habe er Jesu Botschaft vom Königreich Gottes politisch aufgefasst und sei wegen eines ausbleibenden politischen Aufstandes ungeduldig geworden. Schließlich habe er Jesus aus diesem Grund übergeben.

⁴⁵ Vgl. Brown, *Death* 1414; Klauck, *Judas* 41.

⁴⁶ Vgl. Schulthess, *Sprache* 255–256; Cullmann, *Apostel* 219; Zehrer, *Judasproblem* 261.

⁴⁷ Vgl. Hengel, *Zeloten* 48–51.

⁴⁸ Übersetzung nach Clementz, *Jüdische Altertümer* 990.

Neben etymologischen Schwierigkeiten der Deutung⁴⁹ gibt es keinen sachlichen Anhaltspunkt im Neuen Testament, der auf Judas als politischen Revolutionär hinweist. Hinzukommt, dass sich der obige Auszug von Josephus erst auf das Jahr 52 n.Chr. bezieht. Die Sikarier sind damit erst einige Zeit nach Jesus bzw. auch nach Judas bezeugt. Hans-Josef Klauck bezeichnet den Vorschlag aus diesem Grund als Anachronismus⁵⁰ und auch Martin Meiser weist auf die Unstimmigkeit hin, dass sich Judas als Sikarier wohl nicht mit der Jerusalemer Tempelaristokratie eingelassen hätte.⁵¹

1.2.3 Der Mann der Lüge

Eine weitere Deutung des Beinamens wurde bereits 1865 von Ernst Wilhelm Hengstenberg vorgeschlagen. Er leitete *Iskariot* von der hebräischen Wurzel שקר (lügen, täuschen) ab und folgerte, dass dem Beinamen der Ausdruck אִישׁ שֶׁקָרִים, also ‚Mann der Lüge‘ oder ‚Mann der Täuschung‘, zugrunde liegt.⁵² Einige Zeit später nimmt Charles Cutler Torrey diesen Gedanken erneut auf und deutet *Iskariot* ebenfalls als Form der hebräischen Wurzel für ‚lügen‘.⁵³ Durch die Apposition wäre Judas bereits als Lügner und Täuscher abgewertet. Stimmt diese Annahme, so wäre der Beiname erst nach der Tat entstanden.

Allerdings wird der Vorschlag eher kritisch gesehen – insbesondere, wenn man von Judas‘ tatsächlicher Existenz ausgeht. Der Name *Iskariot* müsste sich dann relativ schnell nach Ostern für seine Person gebildet und im Aramäischen festgesetzt haben. Daher bietet sich eine Verbindung zwischen dem Beinamen und Judas‘ Tat eher an, wenn man Judas für eine fiktive, nachösterliche Gestalt hält.

Da die Mehrheit aber an seiner Historizität festhält,⁵⁴ erscheint diese Deutungsmöglichkeit für *Iskariot* als eher unwahrscheinlich. Zudem gehe es bei Judas‘ Tat genau genommen nicht um eine Lüge;⁵⁵ und es wäre ungewöhnlich, dass der Evangelist Markus den Beinamen nicht übersetzt, wo er doch an einigen Stellen aramäische Begriffe verwendet und für die Leser übersetzt.⁵⁶

⁴⁹ Siehe hierzu Brown, *Death* 1415 sowie Taylor, *The Name* 375.

⁵⁰ Vgl. Klauck, *Judas* 43.

⁵¹ Vgl. Meiser, *Judas* 34.

⁵² Vgl. Hengstenberg, *Commentary* 368.

⁵³ Vgl. Torrey, *The Name Iscariot*, 59–62.

⁵⁴ Siehe A.1.1.

⁵⁵ Vgl. Brown, *Death* 1416.

⁵⁶ Vgl. Meiser, *Judas* 36.

1.2.4 Der Übergeber

J.-Alfred Morin bringt als Abwandlung des obigen Vorschlags (A.1.2.3) ein, *Iskariot* lasse sich von einer anderen hebräischen Wurzel ableiten, nämlich von סגר/סכר (ausliefern). Die Übersetzung des Hifils der Wurzel lautet in der LXX dann παραδιδόναι, wobei Morin die LXX-Version von Jes 19,4 als Referenzstelle heranzieht. Demnach werde der Name *Iskariot* durch den Zusatz ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν in Mk 3,19 fast wörtlich übersetzt.⁵⁷ Obwohl dieser Konnex zunächst passend klingt, weisen andere Autoren jedoch daraufhin, dass Markus zwei Verse zuvor ein ebensolches Epitheton bei den Donnersöhnen verwendet (vgl. Mk 3,17). Dieses wird allerdings mit ὃ ἐστίν – ‚das heißt‘ – erläutert. Es wäre unlogisch, diese Erklärung bei Judas wegzulassen. Außerdem scheint es keinem anderen frühchristlichen Autor aufgefallen zu sein, dass der Name *Iskariot* die Idee des Übergebens transportieren könnte.⁵⁸ Aus diesen Gründen ist die Theorie von Morin eher unwahrscheinlich.⁵⁹

1.2.5 Der Rötliche

Zudem entwickelt sich die Idee, *Iskariot* beziehe sich auf das aramäische Wort für ‚rote Farbe‘.⁶⁰ Damit wäre Judas als rothaarig, einen rötlichen Teint habend oder sogar als „red dyer“⁶¹ beschrieben, was auf seine Beschäftigung oder sein Erscheinungsbild hinweise. Die Forschungsgeschichte berücksichtigt und diskutiert den Vorschlag kaum, sodass es keine Gegenargumente gibt. Es wird lediglich darauf hingewiesen, dass diese Deutung von *Iskariot* eine eher insignifikante Information über den historischen Judas ist als ein wirklicher Erkenntnisgewinn.⁶² Allerdings kann man diesen Einwand auch gegenüber den anderen Deutungsvorschlägen anfügen, die ebenso nur spärliche Informationen zu Judas liefern.

⁵⁷ Vgl. Morin, *Les deux* 353–355.

⁵⁸ Vgl. Brown, *Death* 1415.

⁵⁹ Ebenso wie bei Vorschlag A.1.2.3 ist zu kritisieren, dass die Deutung Schwierigkeiten bereitet, wenn man von Judas als historischer Person ausgeht, vgl. Klauck, *Judas* 44.

⁶⁰ Vgl. Ingholt, *Surname* 152–162; Ehrman, *Judas* 572–573 und Arbeitman, *Suffix* 122–124.

⁶¹ Ehrman, *Origin* 527.

⁶² Vgl. Brown, *Death* 1416.

1.2.6 Der Erstickende

Der jüngste Vorschlag zur Deutung des Beinamens stammt von Joan E. Taylor. Sie beschäftigt sich ebenfalls mit *Iskariot* und stellt hierzu ihre eigenen Kriterien auf, die ein etymologischer Deutungsvorschlag berücksichtigen müsse: 1) die Wurzel des griechischen Beinamens sei aramäisch oder hebräisch zu erklären; (2) die transkribierte Form müsse dabei hinreichend nachvollziehbar sein – auch das ‚I‘ am Anfang des Beinamens; (3) ein Echo in der frühchristlichen Tradition sollte zu finden sein; (4) textliche Varianten seien nicht als Abschreibfehler zu betrachten.⁶³ Unter Zuhilfenahme dieser vier Aspekte kritisiert Taylor die bisherigen Deutungen von *Iskariot*. Ihre Kritik fußt insbesondere auf einer akribischen etymologischen Untersuchung zu den jeweiligen hebräischen, griechischen und aramäischen Formen.⁶⁴ Im Anschluss legt sie ihre eigene Annäherung an *Iskariot* dar: Ausgehend von Morins Überlegungen vermutet auch sie eine aramäische oder hebräische Wurzel hinter *Iskariot*, nämlich סכר.⁶⁵ Als Übersetzung dafür schlägt sie „to choke, to stop up“⁶⁶ vor. Damit wäre Judas ‚der Erstickende‘ oder ‚der Zugestopfte‘. Bestätigt sieht Taylor diese Übersetzung durch Origenes, der mit einer solchen Interpretation des Beinamens *Iskariot* vertraut gewesen sei:

„Audiui quemdam exponentem patriam proditoris Judae secundum interpretationem Hebraicam exsuffocatum vocari.“ (Comm. ser. in Mt 77.78,895)⁶⁷

Taylor übersetzt die lateinische Version wie folgt:

„I have heard a certain native [Palestinian] proposal following a Hebrew interpretation – the betrayer Judas (is) to be named ‚suffocated‘.“

Demnach sei die Verbindung zwischen *Iskariot* und der Bedeutung ‚ersticken‘ bereits bei einem frühchristlichen Autor belegt.

Der Beiname habe nach Taylor auch die Erzählungen über Judas‘ Tod beeinflusst: Nach Matthäus stranguliert sich Judas selbst (Mt 27,5); bei Lukas‘ Darstellung lässt sich mutmaßen, dass er vollgestopft ist, sich aufbläht, und mit lauten Geräuschen etwas ausspeit (Apg 1,18)⁶⁸

⁶³ Vgl. Taylor, *The Name* 370.

⁶⁴ Im Detail kann auf die Kritik Taylors an dieser Stelle nicht eingegangen werden, siehe dazu Taylor, *The Name* 371–378.

⁶⁵ Dabei zieht Taylor verschiedene Textvarianten heran und stellt fest, dass die spätere syrische Form noch den Hinweis auf diese ursprüngliche aramäische Wurzel enthält, vgl. hierzu genauer Taylor, *The Name* 380–383.

⁶⁶ Taylor, *The Name* 379.

⁶⁷ Zur lateinischen Version des Textes siehe GCS 38,187.

⁶⁸ Vgl. Taylor, *The Name* 382–382.

und auch Papias schildert, dass er anschwillt und dadurch unterschiedliche Entzündungen erleidet.⁶⁹ Die Anspielung auf ‚ersticken‘ sei nach Taylor in allen drei Erzählungen nachzuvollziehen; die Szenen stellten demnach narrative Ausgestaltungen seiner historischen Todesumstände dar, die sich aufgrund seines Beinamens entwickelt hätten.⁷⁰

Taylor's Vorschlag ist relativ aktuell, sodass er bisher noch nicht ausführlich diskutiert wurde. Ich halte es allerdings für unwahrscheinlich, dass der Beiname einen Hinweis auf Judas' Todesart beinhaltet, zumal das Markusevangelium – als vermutlich älteste Quelle zu Judas – die Todesumstände gar nicht erwähnt, aber den Namen *Iskariot* verwendet.

Da so wenig über Judas erzählt wird, bleibt sein Name aber der einzige Anhaltspunkt, Näheres über die historische Gestalt zu erfahren. Ob sich dahinter ein Hinweis auf seine geographische Herkunft, auf seine Zugehörigkeit zur Zelotenpartei, auf seine Haarfarbe, seinen Beruf oder seine Todesart verbirgt, kann allerdings nicht endgültig festgelegt werden, denn jeder etymologische Deutungsversuch ist mit Unzulänglichkeiten behaftet. Die unterschiedlichen Theorien zeigen demnach, dass sich selbst anhand des Namens nur schwer eine gesicherte Aussage zur historischen Person des Judas machen lässt.⁷¹

1.3 Fazit

Die Zeugnisse des Neuen Testaments wurden bereits ausführlich zu ihren historischen Informationen über Judas befragt.

Auch wenn es Anfang des 20. Jahrhunderts noch die protestantische Minderheitenposition gab, Judas sei keine historische Gestalt, so änderte sich dies im Laufe der Zeit. Aufgrund der Annahme, dass der Zwölferkreis eine historische Größe ist sowie anhand der Überlieferungsgeschichte herrscht in der einschlägigen Literatur mittlerweile der Konsens, dass Judas Iskariot tatsächlich existierte, einer der zwölf Jünger war und bei der Festnahme Jesu eine Rolle spielte. Dennoch ist wenig weiteres Wissen über ihn gesichert, was auch die unterschiedlichen Deutungsversuche seines Namens zeigen.

Während der Name *Judas* zur damaligen Zeit als relativ gängig gilt, entzündeten sich besonders am Beinamen *Iskariot* etymologische Debatten. Einen direkten Konsens, was die Apposition

⁶⁹ Siehe den Text mit Übersetzung in Kürzinger, Papias 104–105.

⁷⁰ Vgl. insgesamt Taylor, *The Name* 379–383.

⁷¹ Brown beobachtet treffend, dass den Theorien, die den Beinamen durch Elemente aus der Passionserzählung erklären, die Überzeugung zugrunde liegt, dass *Iskariot* wohl erst durch die Evangelien entstanden ist. Andere Ansätze hingegen, die *Iskariot* von Judas' Herkunft, Erscheinung oder Gruppenzugehörigkeit ableiten, gingen davon aus, dass er den Beinamen schon vor Abfassung der Texte hatte, vgl. Brown 1412–1413.

meint, gibt es nicht,⁷² allerdings favorisieren die meisten Autoren die geographische Erklärung des Beinamens.⁷³ Es handele sich dabei um eine neutrale Bezeichnung des Judas, die ihn durch seinen Herkunftsort von anderen Namensträgern unterscheide.⁷⁴ Zudem wäre er dadurch der einzige Nicht-Galiläer im Kreis der Zwölf.⁷⁵

Mit diesen Erkenntnissen ist die Forschung zur historischen Person auch bereits an ihre Grenzen gelangt; Fragen zur Motivation oder zum weiteren Schicksal des Judas lassen sich nur spekulativ beantworten.

2. Die Judasfigur in den biblischen Erzählungen

Neben der Frage nach der historischen Gestalt des Judas nahmen einige Exegeten auch die Darstellung der Figur in den kanonischen Evangelien genauer in den Blick.⁷⁶ Je nach Forschungsperiode unterscheiden sich dabei die Fragestellungen, die methodischen Vorgehensweisen und folglich die Ergebnisse der Einzelstudien.

Der folgende Abschnitt stellt die wichtigsten Arbeiten und ihre Ergebnisse vor, um aufzuzeigen, welche Desiderate in der Forschung zur literarischen Judasfigur noch bestehen und wo die

⁷² Vgl. Meiser, Judas 32 oder auch Bart Ehrman, der feststellt: „some of the best scholars have concluded that we simply don't know what Iscariot means“, vgl. Ehrman, *Lost Gospel* 146 (Zitat 146).

⁷³ Vgl. Klauck, Judas 44; Meiser, Judas 36; Luz, *Evangelium nach Matthäus I/4* 247; Dorn, Judas 48; Lona, Judas 57. Brown sieht die Deutung dagegen eher skeptisch, vgl. Brown, *Death* 1414.

⁷⁴ Damit ließe sich zumindest im Markusevangelium eine Sonderrolle für Judas ableiten, denn der Evangelist arbeite mit dem Gegensatz Galiläa – Jerusalem: Galiläa sei als Gebiet der Wunder und Verkündigung positiv konnotiert. Dagegen sei Jerusalem der Ort der Gegner Jesu, der von seinem Leiden und Sterben sowie dem Zerfall seines Jüngerkreises geprägt ist. Wenn der Beiname *Iscariot* auf Judas' Abstammung aus Judäa hinweise, so gehöre er allein schon durch seinen Beinamen zum feindlichen Jerusalemer Gebiet, was die Erzählung seiner Tat später bestätige, vgl. Klauck, Judas 42.

⁷⁵ Klauck führt zusätzlich auf, dass gerade das Matthäusevangelium die gräzisierte Form Ἰσκαριώτης verwendet. Dies lasse sich als Versuch lesen, die jüdische Herkunft des Judas zu verbergen, zumal Matthäus jüdenchristliche Tradition verwende, vgl. Klauck 42–43, ebenso bei Vogler, Judas 22–24.

⁷⁶ Im Markusevangelium wird er drei Mal erwähnt, im Matthäusevangelium fünf Mal, im lukanischen Doppelwerk insgesamt sechs Mal und Johannes nennt ihn acht Mal. Geht man davon aus, dass diese Auflistung auch chronologisch korrekt ist, so sieht Brown darin im ersten Jahrhundert n.Chr. ein wachsendes Interesse an der Judasfigur, vgl. Brown, *Death* 1394. Allerdings Paulus spricht in seinen Briefen nicht von Judas. In der Forschung kam hierzu die These auf, in der Briefliteratur verweisen Formulierungen wie ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον (vgl. 1 Kor 11,23 oder auch in Röm 4,25) implizit auf Judas. Dabei wird diskutiert, ob der Ausdruck als *Passivum divinum* zu verstehen sei, das Gott als Urheber des ‚Übergebens‘ darstelle, oder ob Judas als menschlicher Akteur zur „Konkretisierung dieser Dahingabe“ eingefügt werden müsse, vgl. Dorn, Judas 63–66 (Zitat 65).

vorliegende Arbeit anknüpft. Ein Fokus liegt hierbei auf der Judasfigur im Matthäusevangelium.

2.1 Die historisch-kritische Exegese

2.1.1 Donatus Haugg (1930)

Die katholische Forschung lehnt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Methodik der historisch-kritischen Exegese noch ab. Dies zeigt sich im Hinblick auf Judas an der 1930 veröffentlichten Dissertation von Donatus Haugg.⁷⁷ Entgegen der Meinung in protestantischen Kreisen, Judas sei nur eine fiktive Figur, die in den Evangelien ausgestaltet werde,⁷⁸ spiegelt seine Studie die Position der damaligen katholischen Forschung wider. Diese spricht sich klar für die Historizität des Judas aus und interpretiert die Evangelien als historische Berichte über ihn.

So fragt auch Haugg nach der geschichtlichen Erfassung des Judas und geht davon aus, dass die neutestamentlichen Texte „durchaus zuverlässig und objektiv-sachlich“⁷⁹ über ihn berichten. Aus diesem Grund verwendet er die „historische Methode“⁸⁰ – wie er es nennt –, die anhand der synoptischen Evangelien und anhand der johanneischen Überlieferung ein „einheitliches, wenn auch mangels ausreichender Quellen lückenhaftes Bild vom Judas-Leben und -Ende“⁸¹ liefere. Indem er die unterschiedlichen Aspekte aus den Evangelien harmonisiert, rekonstruiert Haugg schließlich den seiner Meinung nach historischen Judas.

⁷⁷ Haugg, Donatus, Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten, Freiburg 1930.

⁷⁸ Haugg fasst den Stand der damaligen Forschung zusammen, indem er eine Typologie aufstellt, wie Judas im Laufe der Zeit gedeutet wurde. Die vier Typen, die er dabei herausarbeitet, sind: Judas als Sünder, Judas als Schuft, Judas als Held und Judas als Gegenstand der Sage, siehe Haugg, Judas 19–61.

⁷⁹ Haugg, Judas 190.

⁸⁰ Haugg, Judas 9. Dabei merkt Haugg an, dass zu seiner Zeit besonders die Lücken in den neutestamentlichen Texten – wie Judas' Motiv, seine Teilnahme am Mahl und sein Tod – interpretiert werden. Nach ihm herrscht folglich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine „psychologische Einfühlung, welche die in den ntl Quellen vorhandenen Lücken der Erzählung überbrücken und das Judasleben zu einer geschlossenen Einheit abrunden will“. Entgegen diesem Trend will Haugg die historische Methode etablieren, vgl. Haugg, Judas 9 (Zitat 9).

⁸¹ Haugg, Judas 190.

Durch die Methodik von *Form- und Redaktionsgeschichte*⁸², die zunächst nur in protestantischen Kreisen angewandt wird, ändert sich die Fragestellung: Weniger der historische Kern, sondern vielmehr die Überlieferungsprozesse und das Traditionswachstum stehen im Vordergrund. Dabei verfolgt die Forschung aber immer noch ein eher historisches Interesse im Hinblick auf die literarische Tätigkeit des Evangelisten: Der Evangelist gilt als Sammler, der Traditionseinheiten zusammenfügt oder als Redaktor, der das Traditionsmaterial bearbeitet.

Im Zuge dessen gehen die Exegeten nicht mehr von einem einheitlichen Judasbild aus, sondern würdigen die unterschiedlichen Darstellungen in den Evangelien, die sich den je unterschiedlichen Bearbeitungen der Autoren verdanken.

2.1.2 Kurt Lüthi (1956) und Bertil Gärtner (1957)

Die ersten *form- bzw. redaktionsgeschichtlichen* Untersuchungen, die sich allein der Judasfigur widmen, stammen von Kurt Lüthi und Bertil Gärtner.⁸³ Beiden geht es bei der Betrachtung der Figur um das Textwachstum und um die dahinterliegenden Traditionen und ‚Tendenzen‘ der Evangelisten.⁸⁴ Allerdings kommen sie zu unterschiedlichen Ergebnissen:

⁸² Die *Formgeschichte* konzentriert sich besonders auf die einzelnen Perikopen und ihre Traditionen. Die Evangelisten gelten demnach als sammelnde Tradenten, vgl. dazu die Arbeiten von Schmidt, Karl Ludwig, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Darmstadt 1964; Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ¹⁰1995; Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ⁶1971. In der *Redaktionsgeschichte* ändert sich der Blick langsam und die Evangelisten werden auch als Redaktoren gewürdigt, die den Stoff nicht nur gesammelt, sondern nach eigenem Gestaltungswillen zusammengestellt und bearbeitet haben. Wegbereiter für diese Forschungsrichtung sind in den ausgehenden 1940er Jahren Robert H. Lightfoot und Ernst Lohmeyer, vgl. Lightfoot, Robert H., *History and Interpretation in the Gospels*, London 1935 sowie ders. *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938 und Lohmeyer, Ernst, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), Göttingen ¹⁷1967. Anfang der 1950er Jahre entwickelt sich im Zuge der *Redaktionsgeschichte* die redaktionsgeschichtliche Methodik, vgl. auch Perrin, *What is Redaction Criticism*; Rhode, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*; zusammenfassend bei Ebner/Heininger, *Exegese* 354–356 sowie Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* 105–139.162–177.

⁸³ Wegbereiter für die form- und redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zu Judas waren die evangelischen Exegeten Georg Bertram und Rudolf Bultmann. Beide nehmen die Passionserzählung unter formgeschichtlicher Perspektive in den Blick. Bertram versteht die Passionserzählung der synoptischen Evangelien als „Kulterzählungen“, d.h. die Leidensgeschichte sei unter Einfluss des urchristlichen Kultes umgestaltet worden. Dementsprechend seien auch die Judasszenen von Kultmotiven geprägt, vgl. Bertram, *Leidensgeschichte* 33–96. Bultmann untersucht in seiner Auslegung des Johannesevangeliums auch die Judastradition in diesem Text. Er betrachtet hierfür den literarischen Charakter, die Textgestalt, die Quellen sowie die Komposition der entsprechenden Szenen und kommt zu dem Schluss einer existentialen Interpretation der Judasüberlieferung: „Von der Gemeinde kann nicht die Rede sein, ohne dass der Möglichkeit gedacht wird, dass sich ein Unwürdiger in ihr findet“, vgl. Bultmann, *Evangelium des Johannes* 365.

⁸⁴ Darüber hinaus hat es sich auch Günther Baumbach einige Jahre später in einem kleinen Beitrag zur Aufgabe gemacht, „dem Überlieferungsprozess der Einzeltraditionen über Judas nachzugehen, um dadurch ihre ursprüngliche Form zu ermitteln“, vgl. Baumbach, Günther, *Judas – Jünger und Verräter Jesu*, in: *ZdZ* 17 (1963), 91–98 (Zitat 91). Er untersucht dazu die kanonischen Evangelien unter Zuhilfenahme der form- und redaktionsgeschichtlichen Methodik und zieht den Schluss, dass die Person des Verräters in der ältesten Überlieferung – dem Markusevangelium – „gegenüber der göttlich bestimmten Funktion, die sie auszuüben hat,

Lüthi's kurzer Aufsatz bildet den Ausgangspunkt, um form- bzw. redaktionsgeschichtlich über die Judasfigur nachzudenken. Er arbeitet für jedes der vier Evangelien eine je eigene Tendenz der Judasfigur heraus und sieht das Markusevangelium dabei als Vorlage für die anderen Texte.⁸⁵ Folglich baue Matthäus die Judasfigur weiter aus und füge ihr eine deutlich negative Tendenz hinzu. Dadurch gelte sie im Matthäusevangelium nach Lüthi sogar als „verworfen[e] Bösewicht“⁸⁶.

Bertil E. Gärtner äußert sich in seiner Studie „Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot“⁸⁷ etwas ausführlicher zu Judas. Der Beiname *Iskariot* ist für ihn der Ausgangspunkt, um sich der Figur zu nähern,⁸⁸ doch betrachtet Gärtner auch die neutestamentlichen Quellen zu Judas. Er leugnet zwar nicht, dass es einen historischen Anhaltspunkt gibt, an dem sich die Texte orientieren, allerdings ist er der Meinung, die Schriften des Neuen Testaments wollten Judas und seine Tat vor allem unter theologischen Gesichtspunkten einordnen. Folglich gilt sein Interesse mehr den Traditionen, die sich hinter der Judasdarstellung verbergen. Dabei geht Gärtner von einer Abhängigkeit der synoptischen Evangelien untereinander und einer Abhängigkeit des Johannesevangeliums von der synoptischen Tradition aus.

Folglich unterscheidet er nicht wie Lüthi die jeweiligen Judasbilder der einzelnen Evangelien, sondern konzentriert sich auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Figur, indem er die Quellen in einer Zusammenschau betrachtet.

In diesem Zusammenhang kritisiert Gärtner die zu seiner Zeit verbreitete Deutung, Judas werde als habgierig dargestellt, der Jesus für Geld verrät. Diese Position setzte sich insbesondere aufgrund der Stellen Mt 26,14–16 sowie Joh 12,6 durch und findet sich teilweise sogar heute noch in der Forschungsgeschichte.⁸⁹ Bereits Gärtner kommt aber anhand seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dass das ‚Geldgier‘-Motiv für das neutestamentliche Judasverständnis im Grunde kaum eine Rolle spielt. Vielmehr werde die Judasfigur von den Schriftvoraussagen her

unwichtig ist“, Baumbach, Judas 98. Gemäß der markinischen Version zu Judas stecke die Möglichkeit zum Verrat in jedem Gläubigen und die Gemeinde könne in dieser Welt niemals vor dem Glaubensabfall sicher sein. Diese Aussage findet sich nach Baumbach nicht mehr so deutlich in den anderen Evangelien, zumal die Figur darin durch mehr Details ausgestaltet werde; insbesondere Matthäus und Johannes stellten Judas eher als „charakterlich oder moralisch negativ bestimmte[n] Mensch[en]“ dar, vgl. Baumbach, Judas 96–98 (Zitat 96).

⁸⁵ Lüthi, Kurt, Das Problem des Judas Iskariot – neu untersucht, in: EvTh 16 (1956), 98–114.

⁸⁶ Lüthi, Problem 114. Bei Lukas werde dies abgeschwächt und Judas eher mit positiven Assoziationen verbunden. Damit sei die lukanische Darstellung in die Nähe des Markusevangeliums zu bringen, dessen Judasbild „zurückhaltend und spröde ist.“ Das Johannesevangelium beinhalte hingegen eine noch stärker negative Tendenz als das Matthäusevangelium, denn hier sei Judas der „Macht der Finsternis“ zuzuordnen und verschwinde am Ende in den „Bereich des Nichtigen“, vgl. Lüthi, Problem 104–114.

⁸⁷ Gärtner, Bertil E., Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot (Horae Soederblomianae IV), Uppsala 1957.

⁸⁸ Dazu diskutiert er die unterschiedlichen Deutungen und stimmt dem Vorschlag von Torrey zu, der *Iskariot* mit ‚Mann der Lüge‘ übersetzt, siehe hierzu 1.2.3.

⁸⁹ Vgl. bei Klauck, Judas 50; Brown 1401; Vogler, Judas 59; Dorn, Judas 53 und Heil, Death 28; siehe dazu auch unter C.1.2.2.3.

gedeutet und als Teil der Heilgeschichte betrachtet.⁹⁰ Diese Interpretation macht Gärtner vorwiegend an einigen Stellen aus dem Matthäusevangelium fest (Mt 26,15.50.56; 27,9 sowie ferner auch Mk 14,49; Joh 17,12; 18,4).⁹¹

Um den Ursprung dieses urchristlichen Verständnisses zurückzuverfolgen, untersucht er die alttestamentliche und rabbinische Literatur. Hierbei stellt er nicht nur Parallelen zwischen der Judastradition und der Figur des Ahitofel aus dem zweiten Samuelbuch fest, sondern zieht auch die Psalmen als entscheidenden Motivkreis zur Judasfigur heran.⁹² So werden nach Gärtner die „Verräterkategorien“⁹³ aus alttestamentlichen Schriften auf Judas angewandt, um die Figur in einen bestimmten Schriftzusammenhang einzuordnen:

„Es muss eine Reihe alttestamentlicher Texte gegeben haben, die im Lichte der Person und der Taten des Judas interpretiert wurden und jetzt nur noch andeutungsweise im NT durchschimmern. Doch dies hilft uns auch einzusehen, dass das ‚Geldgier-Motiv‘ keinerlei hervorragenden Platz in der Judasdarstellung einnimmt, sondern dass diese vielmehr beherrscht wird von dem Gedanken an die Schriftefüllung und an Judas als einen satansinspirierten Menschen.“⁹⁴

Gärtner erklärt den traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu Judas also dahingehend, dass das Urchristentum ihn als Teil der Heilgeschichte betrachtet hat. Allerdings sei dieses Verständnis

⁹⁰ Die Idee, Judas als Teil der Heilgeschichte zu betrachten, verfolgt einige Zeit später auch Meinrad Limbeck, vgl. Das Judasbild im Neuen Testament aus christlicher Sicht, in: Goldschmidt, Hermann L./Limbeck, Meinrad (Hg.), Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament, Stuttgart 1976, 37–91. In seinem Beitrag setzt er sich mit der These von Hermann Levin Goldschmidt auseinander. Dieser interpretiert das Judasbild aus jüdischer Sicht und kommt zu dem Schluss, die fiktionale Judasfigur gehöre zur Strategie des Christentums, sich vom Judentum abzugrenzen, vgl. Goldschmidt, Judasbild 26; siehe Anmerkung 19. Limbeck begegnet dieser These von christlicher Perspektive her. Zunächst wendet er sich dazu den Fragen nach dem historischen Judas zu. Er sieht keinen Zweifel daran, dass Judas tatsächlich existierte. Anschließend untersucht Limbeck anhand der Evangelien, ob Judas' Tat als heilvoller Verrat interpretiert werden kann. Er legt dazu zwar keine methodischen Überlegungen zugrunde, doch betont auch er die Akzentsetzung der einzelnen Evangelisten. So kommt er zu dem Schluss, das neutestamentliche Bild der Figur habe sich zunehmend – d.h. vom Markusevangelium bis hin zum Johannesevangelium – verdunkelt. Zudem konstatiert Limbeck gegen Goldschmidt, dass der Name *Judas* keine judenfeindliche Spitze, sondern eine historische Erinnerung ist. Er argumentiert anhand seiner Textbetrachtung, Judas verstärke keine Selbstabgrenzung des Christentums, sondern sei ein Teil der Heilgeschichte. Den Grund dafür sieht Limbeck darin, wie die Beziehung zwischen Jesus und Judas in allen Evangelien dargestellt werde: Jesus schließe Judas nie aus. Limbeck sieht in der Judasfigur also eine Mahnung an die Christen, auch selbst niemandem Güte zu entziehen und Andersdenkende nicht zu verurteilen. Vor diesem Hintergrund könne man zu Recht von einem heilvollen Verrat des Judas sprechen, vgl. Limbeck, Judasbild 55–79.89.

⁹¹ Zudem arbeitet Gärtner anhand des lukanischen und johanneischen Judasbildes heraus, dass die Figur hier „eine vom Satan inspirierte und beherrschte Gestalt“ ist, Gärtner, Termini 58. Er sieht den Ursprung dieser Deutung in jüdischer Literatur, vgl. Gärtner, Termini 54–60.

⁹² Gärtner betrachtet die Rabbinica dabei direkt zum Vergleich mit der Jesustradition, ohne sie zu datieren. Zugleich nimmt er Abstand davon, eine direkte Abhängigkeit zwischen der Judastradition und den rabbinischen Quellen anzunehmen, sondern verweist auf die ähnlichen Motive und Kategorien, die seiner Meinung nach in der Urkirche im Umlauf waren, vgl. Gärtner, Termini 67.

⁹³ Gärtner, Termini 67.

⁹⁴ Gärtner, Termini 67–68.

mit der Zeit verloren gegangen, da die Einordnung des Judas in den heilgeschichtlichen Zusammenhang für die späteren Leser immer weniger fassbar erschien. Stattdessen habe sich in der Auslegungsgeschichte zunehmend die Interpretation entwickelt, Judas mit Habgier in Verbindung zu bringen. Gärtner sieht nach seiner Betrachtung aber keinen Anhaltspunkt mehr für diese Deutung.

Da das Motiv der Geldgier gerade die Interpretation des matthäischen Judasbildes dominiert, werde auch ich dieses Thema aufgreifen. Allerdings nehme ich dabei einen anderen hermeneutischen Zugriff vor als Gärtner: In meiner Arbeit geht es weniger um den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Judasfigur, sondern um ihre Funktion als Erzählfigur. Dennoch knüpft meine Studie hierbei aus narratologischer Perspektive an Gärtners Kritik am Geldgier-Motiv an.⁹⁵

2.1.3 Werner Vogler (1983)

1983 veröffentlicht Werner Vogler seine Dissertation, die sich ebenfalls mit der Judasfigur in den kanonischen Evangelien beschäftigt.⁹⁶ Er will die traditionelle Deutung, Judas sei ein Synonym für einen Verräter, in den Blick nehmen.

Als Erster bezieht er dabei nicht nur die kanonischen Evangelien mit ein, sondern wendet sich auch der außerkanonischen Tradition wie den Apostolischen Vätern und den apokryphen Schriften zu. Vogler beabsichtigt so, den Prozess der Auslegung und Interpretation von den ältesten Texten bis zu den apokryphen Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts nachzuspüren. Zudem ist es ihm ein Anliegen, das theologische Denken des jeweiligen Evangelisten herauszuarbeiten. Methodisch wendet Vogler dazu zum einen die formgeschichtliche Methode an, um Tradition und Redaktion zu unterscheiden; zum anderen bedient er sich der redaktionsgeschichtlichen Methode, um die Absicht der jeweiligen Autoren zu untersuchen.

Dabei legt Vogler die Zweiquellentheorie zugrunde, um die Abhängigkeiten der synoptischen Schriften zu erklären. Auch das Johannesevangelium betrachtet er in Abhängigkeit von den Synoptikern, wenngleich er hier ein „fortgeschrittenes Stadium der Judasüberlieferung“⁹⁷ feststellt, welches die (negativen) Züge der Judasbilder aus den Synoptikern noch überbiete.

⁹⁵ Siehe unter C.1.2.2.6.

⁹⁶ Vogler, Werner, Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften (ThA 42), Berlin ²1985.

⁹⁷ Vogler, Judas 114.

Für Vogler sind die einzelnen Überlieferungen folglich keine historischen Erinnerungen, sondern Interpretationen für die jeweilige Gegenwart der Adressaten. Bestandteile aus dem Markusevangelium – wie der *Iskariot*, Judas als einer der Zwölf und als der Auslieferer – bildeten hierbei die Grundlage für alle späteren Judasdarstellungen. Ebendiese seien aber zunehmend von einer „Belastung des Judas“⁹⁸ gekennzeichnet, zumal „moralisierende Erklärungsversuche“⁹⁹, „mythologische Elemente“¹⁰⁰ und „biographische Einzelheiten“¹⁰¹ hinzukommen. So arbeitet Vogler die Judasbilder in den einzelnen Evangelien heraus und ordnet sie in das theologische Denken des jeweiligen Redaktors ein.¹⁰²

Voglers Grundannahmen und seine Fragestellung sind die Basis der vorliegenden Arbeit. Zwar orientiere ich mich nicht am redaktionsgeschichtlichen Paradigma, doch ist insbesondere Voglers Einbettung der Judasfigur in das theologische Konzept des Evangelisten ein Anhaltspunkt, dies neu bzw. aus der narratologischen Perspektive zu betrachten.

Im Hinblick auf das Matthäusevangelium schließt sich Vogler zunächst den Vorarbeiten von Lüthi¹⁰³ und Baumbach¹⁰⁴ an und betont ebenfalls, dass der Text das Judasbild weiter negativ ausgestaltet und dabei geschlossener und lebendiger präsentiert. Matthäus füge nicht nur die Habgier als Motiv des Judas für seine Tat hinzu, sondern habe auch weitere Züge der Figur wie ihre Skrupellosigkeit (Mt 26,20–25) und ihre Unverfrorenheit (Mt 26,47–50) eingearbeitet.

So stimmt Vogler zu, dass das matthäische Judasbild Distanz zur Figur des Verräters schaffen will, doch stellt er zugleich noch eine Besonderheit des Textes fest. Diese bestehe in den Kontrasten der Figurenkonstellation, die die einzelnen Szenen, in denen Judas vorkommt, kreieren. Vogler leitet von jeder Kontrastierung eine Absicht des Redaktors ab.

Zunächst betont er die Gegenüberstellung von Jesus und Judas, die sich zweimal im Text finde: Zum einen trete dies durch den Konflikt um den Gebrauch des Öls (Mt 26,6–13) und den anschließenden Weggang Judas' zu den Gegnern Jesu (Mt 26,14–16) hervor. Nach Vogler wird Jesus auf diese Weise als allwissend und souverän dargestellt, denn während Judas das Handeln der Frau in Bethanien als Verschwendung beurteile und deshalb zu den Hohepriestern gehe, sei

⁹⁸ Vogler, Judas 134.

⁹⁹ Vogler, Judas 134.

¹⁰⁰ Vogler, Judas 134.

¹⁰¹ Vogler, Judas 134.

¹⁰² Vgl. Vogler, Judas 135. Für das Markusevangelium stellt Vogler fest, dass Judas hier in den Gegensatz Galiläa – Judäa einzuordnen ist, vgl. Vogler, Judas 53–56; so auch Klauck, siehe Anmerkung 54. Im Lukasevangelium sei die Figur sowohl satanologisch als auch eschatologisch bestimmt: Sie gelte als Werkzeug des Satans und leite zugleich die dritte Epoche des Heilsgeschehens ein, vgl. Vogler, Judas 89–92. Im Johannesevangelium stehe Judas im Dienst der Gegensätze von Licht (Gott) und Finsternis (Satan) sowie Glaube und Unglaube, die den ganzen Text bestimmten, vgl. Vogler, Judas 114–118.

¹⁰³ Siehe A.2.1.2.

¹⁰⁴ Siehe Anmerkung 84.

Jesus der tiefere Sinn der Salbung bekannt. Zum anderen Sorge die kurze Unterredung zwischen Judas und Jesus bei der Gefangennahme für eine Spannung zwischen den beiden Figuren (Mt 26,47–50). Auch hier bleibe Jesus der Souverän der Handlung, denn der Verhaftungstrupp könne ihn erst festnehmen, wenn er seinen Dialog mit Judas beendet.

In diesem Zusammenhang verweist Vogler weiter auf den Schriftbezug in Mt 26,54, der auf die gesamten Passionsgeschehnisse auszuweiten sei:

„Die Passion Jesu war kein ‚Unfall‘, sondern eine in den Schriften des Alten Testaments vorausgesagte wichtige Etappe der Heilsgeschichte. Von da aus war Jesus auch in den Begegnungen mit seinem Auslieferer stets der ‚Wissende und Vollmächtige‘.“¹⁰⁵

So wolle der Redaktor des Matthäusevangeliums seinen Lesern die Passion als ein von Gott gewolltes Geschehen nahebringen, wodurch auch Judas in das heilgeschichtliche Programm aus dem Alten Testament eingebettet werde. Allerdings entschuldige dies die Figur nicht, sondern sie finde die gerechte Strafe (vgl. Mt 27,3–10).¹⁰⁶

Darüber hinaus bestehe ein Kontrast zwischen Judas und dem Elf, der insbesondere in der Mahlszene des Matthäusevangeliums hervortrete. Diese Gegenüberstellung solle den Leser unmittelbar ansprechen und ihn dazu aufrufen, die Verräter in der eigenen Gemeinde zu entlarven.

Zuletzt schaffe auch die Perikope von Judas' Tod (27,3–10) einen Kontrast mit der Petrusfigur (27,3–10): Petrus weint, erinnert sich an die Worte seines Herrn (26,75) und gelange so auf den Weg zu seinem Herrn zurück, während Judas alles wiedergutmachen wolle, sich selbst richtet und dennoch das Heil nicht findet. Nach Vogler hängt diese Gegenüberstellung mit der Beobachtung zusammen, dass sich Jesus – der matthäischen Darstellung zufolge – nicht vor Judas verschließt; Judas breche vielmehr selbst „alle Brücken zu Jesus“¹⁰⁷ ab. Da der Text ein belastendes Bild des Judas zeichne, wolle der Redaktor dadurch die jüdische Herkunft des Judas vor seinen judenchristlichen Lesern abschwächen: Jesus wende sich nicht von Judas – als Judäer – ab, sondern Judas distanzieren sich selbst von Jesus.¹⁰⁸

Die vorliegende Arbeit knüpft an einigen Gesichtspunkten, die Vogler in seiner Untersuchung zum Matthäusevangelium hervorbringt, an: Vogler unterscheidet historisch-kritisch das

¹⁰⁵ Vogler, Judas 73.

¹⁰⁶ Vgl. Vogler, Judas 72–74.

¹⁰⁷ Vogler, Judas 72.

¹⁰⁸ Vgl. Vogler, Judas 74. Darauf verweise auch die gräzisierte Form Ἰσκαριώτης, die Matthäus verwendet, vgl. Vogler, Judas 22–24.

markinische Judasgeschehen von der redaktionellen Überlieferung nach Matthäus und ordnet die Judasfigur auf diese Weise in ein theologisches Konzept des Textes ein.¹⁰⁹ Auch in der vorliegenden Untersuchung frage ich nach der spezifisch matthäischen Judasdarstellung und ihrer Funktion unter Berücksichtigung des gesamten Evangeliums, unternehme dies aber aus synchroner, narratologischer Perspektive. Dabei sind für meine Arbeit ebenfalls die Figurenkonstellationen von besonderem Interesse, um davon eine Aussageabsicht des Erzählers abzuleiten.

2.1.4 Hans-Josef Klauck (1987)

1987 folgt die umfangreiche Monographie „Judas, ein Jünger des Herrn“ von Hans-Josef Klauck.¹¹⁰ Anders als die katholische Judasforschung vor ihm äußert er sich unter Zuhilfenahme der Methoden der historisch-kritischen Exegese zu Judas. Klaucks Anliegen ist es, einen Überblick über die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte zu der Figur zu geben und gleichzeitig auf historische und literarische Probleme aufmerksam zu machen.

Dazu fasst er zunächst die unterschiedlichen Deutungsmodelle zu Judas zusammen. Neben der Verkörperung des Bösen, der Symbolgestalt der Subversion u.a. erwähnt er hierbei auch die Funktion der Erzählstruktur als mögliche Deutung: Wenn eine gute Erzählung neben einem Helden auch einen Schurken benötige, so könnte Judas' negative Darstellung in den Evangelien eine erzähltechnische Notwendigkeit sein.¹¹¹ Damit würdigt Klauck die Erzähltextanalyse zwar bereits als ein Modell, um die Schilderungen des Judas zu untersuchen, vertieft den Ansatz allerdings nicht, sondern weist auf die Grenzen dieses Zugriffs hin: Man dürfe nicht einfach in der Textwelt der Erzählung verbleiben und die „Täue zur extra-textuellen Realität [...] kappen“¹¹². Vielmehr müsse immer wieder nach dem historisch Gesicherten gefragt werden. So ist Klaucks Zugang von historischem Interesse geleitet, wenngleich er in seiner Analyse auch narratologische Beobachtungen einbringt.¹¹³

Klauck unterteilt seine Fragestellung schließlich in drei Bereiche bzw. drei Schritte: Zunächst gelte es festzustellen, was sich anhand der biblischen Quellen historisch über Judas sagen lässt.

¹⁰⁹ Hierzu sind meiner Meinung nach nicht alle Gedankengänge Voglers stringent. Beispielsweise schreibt er zum einen, dass Judas ein Teil der Heilsgeschichte ist und ihn deshalb die gerechte Strafe trifft; zum anderen betont er, dass er selbst den Rückweg zu Jesus nicht zu finden vermag. Wenn der Suizid denn die gerechte Strafe für seine Untat sei, dann wäre damit meiner Ansicht nach auch die Möglichkeit zur Rückkehr ausgeschlossen.

¹¹⁰ Klauck, Hans-Josef, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 11), Freiburg 1987.

¹¹¹ Vgl. Klauck, Judas 30–31. Dieser Gedanke findet sich etwas abgewandelt auch bei Maccoby, der Judas in der Rolle des ‚Heiligen Henkers‘ beschreibt, siehe hierzu die Einleitung.

¹¹² Klauck, Judas 31.

¹¹³ Insbesondere für die Szene in Mt 27,3–10 würdigt Klauck die Art und Weise, wie alttestamentliche Motive narrativ eingewoben werden, vgl. Klauck, Judas 100–101.

Hierzu beleuchtet er Judas' Existenz und seine Zugehörigkeit zum Zwölferteam. Beides gehe nach ihm auf historische Tatsachen zurück. Ebenso sicher sei Judas' tatsächliche Anwesenheit beim letzten Mahl,¹¹⁴ wohingegen Judas' Motiv für seine Tat und sein Tod historisch ungeklärt blieben.¹¹⁵

In einem zweiten Schritt setzt Klauck diesen historischen Befund zum Judasbild der neutestamentlichen Texte in Beziehung, die sich in einem mehrschichtigen Überlieferungsprozess entwickelt haben, bevor er in einem letzten Schritt auch die Deutungen der außerkanonischen Zeugnisse hinzuzieht.

Zur Analyse der neutestamentlichen Quellen nimmt Klauck an, das Matthäus- und Lukasevangelium¹¹⁶ gebrauchten die markinische Version als Vorlage.¹¹⁷

Unter dieser Prämisse arbeitet er heraus, dass der matthäische Redaktor die „Skizze des ‚Verräters‘“¹¹⁸ deutlich ausgestaltet, indem er das Motiv der Habgier (Mt 26,14–16), Judas' Unverfrorenheit bzw. gespielte Ahnungslosigkeit (26,20–25) und seinen Hohn sowie seine Perfidie gegenüber Jesus (26,47–50) hinzufügt. Dadurch werde der Charakter des Judas in schlechtes Licht gerückt.¹¹⁹ Folglich beginne mit dem Matthäusevangelium die Entwicklung eines zunehmend negativen Judasbildes.

Daraus ergibt sich nach Klauck eine historische Schwierigkeit, die er in seinem Fazit formuliert. Hierzu beleuchtet er das Verb *παράδωμι* in Zusammenhang mit Judas' Tat genauer: Klauck zufolge wird Judas in den Evangelien dadurch als „Auslieferer“ oder „Übergeber“ markiert.

¹¹⁴ Klauck bewertet die Diskussion um Judas' Anwesenheit beim letzten Mahl nicht als historische oder exegetische, sondern als dogmatische und pastorale Frage, vgl. Klauck, Judas 62–63.

¹¹⁵ Klauck beleuchtet aus historischer Perspektive, worin das ‚Ausliefern‘ des Judas bestand und was sein Motiv dafür war. Beides lasse sich äußerst schwer beantworten. Vermutlich habe Judas einfach Informationen preisgegeben, wo sich Jesus aufhält, damit er möglichst unauffällig ergriffen werden konnte. Warum genau er dies getan hat, sei aber historisch kaum fassbar. Am wenigsten spekulativ ist nach Klauck die These, Judas sei enttäuscht gewesen aufgrund seiner messianischen Erwartungen; diese Enttäuschung habe sich wohl in Jerusalem durch die Zuspitzung der Ereignisse gesteigert, vgl. Klauck, Judas 55. Ebenso unsicher bleibe die Historizität des Judastodes. Die Texte, die seinen Tod erzählen, bewertet Klauck nur als erfundene Geschichten, die mithilfe von alttestamentlichen Anspielungen und anderen jüdisch-hellenistischen Überlieferungen gestaltet wurden und keine historischen Hinweise beinhalten. Es lasse sich lediglich sagen, dass Judas nach Ostern nicht mehr zur Jesusgruppe zurückgekehrt ist, vgl. Klauck, Judas 121–123.

¹¹⁶ Für das lukanische Doppelwerk formuliert Klauck sogar eine eigene These, wie sich die Judasfigur in das Gesamtkonzept des Textes einfüge: Er sieht hinter der Todesschilderung in Apg 1,15–26 das lukanische Paradigma von Besitz und Besitzverzicht (vgl. Lk 5,11; 14,33; 18,22; Apg 4,34–35.37; 5,1–11), in dessen Horizont auch die Judasfigur eingebettet werde. Entgegen Jesu Rede über Besitzverzicht, erwirbt Judas ein Grundstück (Apg 1,18), gebe so die Ideale der Jüngerschaft auf und schließe sich selbst vom Kreis um Jesu aus. Aus diesem Grund erleide er einen grausamen Tod. Klauck interpretiert dies sogar als Wirken der dämonischen Mächte in Judas: Wer zu sehr an Geld und Besitz hänge, sei dem Bösen ausgeliefert und könne diese nicht kontrollieren. So ergehe es auch Judas, vgl. Klauck, Judas 108–109 (Zitat 108).

¹¹⁷ Vgl. Klauck, Judas 91. Er beleuchtet darüber hinaus das Judasbild des Johannesevangeliums, wobei er diesen Text später als die synoptischen Evangelien datiert und ebenfalls in Abhängigkeit derselben sieht; zum Johannesevangelium siehe 70–92.

¹¹⁸ Klauck, Judas 60.

¹¹⁹ Siehe hierzu die einzelnen Szenenbetrachtungen bei Klauck, Judas 50–52.59–60.67–68.92–101.

Allerdings werfe dies zugleich ein theologisches Paradoxon auf, denn dasselbe Verb werde auch zur Beschreibung von Gottes und von Jesu Handeln verwendet. Klauck sieht darin die Absicht der Evangelisten, selbst im Handeln der Menschen Gottes Heilsplan durchscheinen zu lassen, sodass es um das

„dialektische Ineinander von göttlichem Willen und menschlichem Tun [gehe]. Was Gott bewirken will, das Ausliefern seines Sohnes, der durch seinen Tod am Kreuz die Welt erlöst, setzt ein Mensch in freier Entscheidung in die Tat um.“¹²⁰

Dieses Paradoxon sei demnach eine Herausforderung, doch wird dies Klauck zufolge in den Überlieferungen zunehmend verwässert: Die Auslieferung werde zum geplanten ‚Verrat‘, als Motiv komme Geldgier ins Spiel und sogar mythologische Elemente – wie der Satan – tauchten auf.¹²¹

So folgert Klauck, dass die neutestamentlichen Berichte die Leerstellen der geschichtlichen Person des Judas auffüllen und dem historischen Judas auf diese Weise „schweres Unrecht“¹²² zufügen. Es gelte, sich diesen Überlieferungsprozess bewusst zu machen und den kerygmatischen und paränetischen Gehalt der Texte zu betonen: Sie wollen Glaubensaussagen vermitteln und den Leser warnen. Klauck fordert aus diesem Grund einen *kritischen* Umgang mit den Texten, was bedeute, Zentrales von Peripherem, Historisches von Legendarischem und Früheres von Späterem zu unterscheiden.¹²³

Vor diesem Hintergrund werde klar, dass Judas als ‚Verräter‘ eine Interpretation der frühchristlichen Autoren und nicht die fassbare Wirklichkeit der Person ist. Zur Rehabilitierung der Person müsste nach Klauck viel stärker ins Bewusstsein treten, dass der historische Judas

„ein Jünger des Herrn war, nicht weniger berufen und nicht weniger begeistert als die anderen Jünger und die übrigen Zwölf.“¹²⁴

So stellt er in seiner Studie zwar ein zunehmend negativ konnotiertes Judasbild in den Texten fest, doch kritisiert Klauck zugleich die verbreitete Interpretation, Judas nur als Inbegriff für

¹²⁰ Klauck, Judas 140.

¹²¹ Das Johannesevangelium bilde nach Klauck den Endpunkt dieser negativen Entwicklung: Hier werde Judas schon zu Beginn als Ungläubiger diffamiert, der gewinnsüchtig auftrete und auf die Gegenseite bzw. zur Macht des Bösen gehöre, vgl. Klauck, Judas 141.

¹²² Klauck, Judas 141.

¹²³ Vgl. Klauck, Judas 140–142.

¹²⁴ Klauck, Judas 139.

Gier, Verrat und das Böse zu verstehen. Da selbst die Evangelien die Gestalt verzerrten, fordert er einen Freiraum für eine positive Sicht auf den historischen Judas.¹²⁵

Diesem von Klauck angestoßenen Impuls der Rehabilitierung gehe ich in meiner Arbeit aus einem anderen Blickwinkel nach. Gerade da mit dem Matthäusevangelium die (negative) Entwicklung der Figur beginnt, untersuche ich diesen Text und seine Aussageabsicht im Hinblick auf die Judasfigur. Dabei ist für mich aber weniger der historische Judas von Interesse als vielmehr, welche Botschaften und Bedürfnisse sich hinter der vermeintlich negativen Darstellung der Figur verbergen. Hierzu greife ich Klaucks Denkanstoß auf, Judas als Gruppenfigur – also im Sinne von Klauck als einen „Jünger des Herrn“ – wahrzunehmen.

2.1.5 Raymond Brown (1994)

Raymond Brown äußert sich 1994 in seinem Kommentar zu den Passionserzählungen der Evangelien ebenfalls zu Judas, indem er in einem gesonderten Appendix den Forschungsstand zu seiner Zeit zusammenfasst.¹²⁶ Dabei ist er sowohl von historischem als auch von theologischem Interesse geleitet und stellt vier Fragen zu Judas, die die Forschung im ausgehenden 20. Jahrhundert beschäftigen. Um diese zu beantworten, fasst Brown die Antwortversuche anderer Exegeten zusammen und bringt auch seine eigenen Beobachtungen zur Judasdarstellungen in den vier Evangelien mit ein. Dabei geht er vom Markusevangelium als dem ältesten Text aus, der von den späteren Evangelien als Vorlage zur Weiterentwicklung der Judasfigur gebraucht wurde.¹²⁷

Die vier Fragen und Browns Antworten seien kurz skizziert:

1) *Did Judas Participate in the Eucharist?* Sowohl die Formulierung als auch die Tatsache, dass Brown mit der Frage nach Judas' Teilnahme bei der Eucharistie beginnt, spiegelt seine theologische Agenda. Er bringt erst die Forschungspositionen ins Spiel, die von der wirklichen Teilnahme Judas' ausgehen und dazu auf 1 Kor 11,27–32 verweisen. Paulus spricht hier vom unwürdigen Essen und Trinken beim Mahl, was als Reminiszenz an den historischen Judas gelesen werden könne. Allerdings stimmt Brown nicht zu, denn die Evangelien schilderten eben

¹²⁵ Diese Rehabilitierung solle unter den richtigen Voraussetzungen geschehen; jeder Mensch habe das Recht, sich gegen Gott zu entscheiden, wenngleich dies für einen Gläubigen schwer nachvollziehbar sei. Es gelte sich bewusst zu machen, dass in Judas kein Bösewicht gehandelt hat, sondern ein Mensch, dessen Beweggründe auch unbegreiflich erscheinen dürfen, vgl. Klauck, Judas 139. In seinem Epilog bringt Klauck auch die Erwägungen der zu seiner Zeit „traditionellen“ Theologie ein, Judas sei bis in die Ewigkeit verdammt. Er begegnet diesen Thesen am Ende seiner Studie mit den klaren Worten, dass keine menschliche Instanz sagen kann, wo Gottes Heilswille endet – auch nicht im Hinblick auf Judas, vgl. Klauck, Judas 147.

¹²⁶ Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the grave. A Commentary on the Passion narratives in the four Gospels* 2, New York u.a. 1994, 1394–1418.

¹²⁷ Vgl. Brown, *Death* 1394.

nicht, dass Judas Brot und Wein erhalten hat. Anhand des unstimmbigen Bildes der vier Texte¹²⁸ folgert Brown schließlich, Judas' Teilnahme am Mahl sei für die Evangelisten wohl nicht von Interesse gewesen.¹²⁹

2) *What Did Judas Betray?* Wie in seinem Kommentar zuvor bereits ausgeführt, konstatiert Brown erneut, dass das Wort *παράδιδωμι* mit ‚übergeben‘ – und nicht mit ‚verraten‘ – zu übersetzen ist. In den Evangelien bestehe die Tat des Judas aus zwei Aktionen: Zum einen führt er die gegnerischen Truppen an den Ort, wo sie Jesus festnehmen können; zum anderen identifiziert er Jesus bei der Ankunft an diesem Ort.¹³⁰

Brown verteidigt diese beiden Annahmen vor möglichen Gegenargumenten und widerlegt in diesem Zug auch die Idee einiger Exegeten, Judas habe Jesus verraten bzw. geheimes Wissen über Jesus weitergegeben: Wenn dies der Fall gewesen wäre, müsste Judas als Zeuge gegen Jesus auftreten, um die Anklage plausibel zu machen.¹³¹

3) *What Was Judas' Motive for Giving Over Jesus?* Anhand der Evangelien bringt Brown zunächst zwei Motive ein: Gemäß Matthäus und Johannes könnte Judas habgierig gewesen sein und Jesus deshalb für Geld übergeben haben; Lukas und Johannes fügen hingegen Judas' Besessenheit als Beweggrund an. Brown betont, dass Zweiteres ein theologisches Argument bleibt, das keinen Anspruch darauf erhebt, Judas' wirkliche Perspektive zu beschreiben. Er tendiert deshalb eher zum ersten Vorschlag.¹³² Zudem führt er an, welche Thesen andere Exegeten zu Judas' Motiv hervorbringen, und kritisiert diese Vorschläge.¹³³

4) *How Did Judas Die?* Abschließend untersucht Brown die unterschiedlichen Erzählungen zu Judas' Ende – Mt 27,3–10; Apg 1,16–20 sowie die Schilderung bei Papias –, um sie traditionsgeschichtlich auszuwerten und nach seinem wirklichen Tod zu fragen. Er folgert, dass wohl keine der erwähnten Erzählungen die historischen Umstände dazu wiedergibt. Vielmehr hält er es für wahrscheinlich, dass Judas kurz nach Jesu Kreuzigung gestorben ist. Dieser

¹²⁸ Gerade in der markinischen und matthäischen Version des Mahls sei Judas' Teilnahme am Mahl unklar, sodass sich wenig gesichert sagen lässt. Zudem unterscheiden sich die Schilderungen sehr deutlich von der Eucharistiefeyer. Im Johannesevangelium gibt es gar kein Mahl mit Deuteworten über Brot und Wein, weshalb auch von dieser Textgrundlage aus weitere Aussagen schwierig seien. Das Lukasevangelium verändert hingegen die Reihenfolge des Markusevangeliums: Hier spricht Jesus erst die Deuteworte über Brot und Wein und kündigt dann seinen Übergeber an. Zudem wird Judas' Name in der lukanischen Szene vom Mahl nicht erwähnt und Jesus verheißt seinen Jüngern zwei Verse später die Throne über die zwölf Stämme Israels (vgl. Lk 22,28–30). Brown sieht dadurch einen Logikbruch im Kontext und stellt in diesem Zusammenhang die Frage: „If one is likely to think that Judas received the eucharist and then heard Jesus curse him, did he leave after the curse and before the promise?“. Folglich könne Judas in der lukanischen Darstellung nicht als Anwesender gedacht werden, vgl. Brown, *Death* 1398–1399 (Zitat 1399).

¹²⁹ Vgl. Brown, *Judas* 1398–1399.

¹³⁰ Vgl. Brown, *Death* 1399–1401.

¹³¹ Vgl. Brown, *Death* 1399–1401.

¹³² Vgl. Brown, *Death* 1401–1402.

¹³³ Vgl. Brown, *Judas* 1401–1403.

plötzliche Tod sei von den Urchristen als Strafe Gottes interpretiert worden, was sich in unterschiedlich ausgestalteten Erzählungen dazu niederschlägt.¹³⁴

Browns Appendix spiegelt das Interesse der katholischen Forschung Ende des 20. Jahrhunderts, die versuchte, historische¹³⁵ wie theologische Aspekte des Judas zu klären. Zu allen vier Fragen problematisiert Brown die Antwortversuche der Exegeten, was nur veranschaulicht, dass die neutestamentlichen Quellen am Ende entweder keine eindeutige Antwort geben oder nur wenige Anhaltspunkte liefern. Die Fragen, die Brown stellt, treffen folglich nicht die Themen, an denen sich die Evangelien orientieren, sondern spiegeln lediglich das Interesse der historisch-kritischen Exegese.

Ich nehme Browns Fragen und die dargestellten Antwortversuche als Impuls dafür, die Fragen an die Texte in der vorliegenden Arbeit anders zu stellen. Mein Fokus richtet sich nicht darauf, was die Evangelien zum historischen Judas gesichert beitragen können, sondern vielmehr darauf, welche Pragmatik hinter den Schilderungen – im vorliegenden Fall die Schilderung des Matthäusevangeliums – steckt: Die Frage lautet dann beispielsweise nicht mehr ‚Wie ist Judas gestorben?‘, sondern: ‚Welche Absicht verbirgt sich hinter der Erzählung von Judas’ Suizid in Mt 27,3–10?‘.

2.1.6 Martin Meiser (2004)

Über zehn Jahre später veröffentlicht Martin Meiser seine Monographie¹³⁶ zu Judas, die eher in den populärwissenschaftlichen Bereich einzuordnen ist. Meiser beschäftigt sich darin mit verschiedenen Fragen zu Judas, sodass die Veröffentlichung Handbuchcharakter hat. Die Wirkungsgeschichte bildet einen deutlichen Schwerpunkt der Studie; als ein Pionier der

¹³⁴ Vgl. Brown, Death 1410.

¹³⁵ Ebenfalls an der Frage nach dem historischen Judas orientiert veröffentlicht William Klassen etwas später seine Studie zu Judas, vgl. Klassen, William, Judas. Betrayed or friend of Jesus?, Minneapolis 1996. Er will die Figur historisch rekonstruieren und legt dazu einen besonderen Fokus auf die Übersetzung des Verbs *παράδωμι*: Nach Klassen gibt es keinen linguistischen Grund, Judas’ Tat mit ‚verraten‘ zu übersetzen; er untersucht dazu den Gebrauch des Wortes in antiker Literatur, in der Septuaginta, bei Josephus sowie im Neuen Testament und kommt zu dem Schluss, dass *παράδωμι* lediglich ‚übergeben‘ meint, vgl. Klassen, Judas 47–57. Er schlägt anhand dieser Beobachtung sogar vor, Judas als „informer“ zu verstehen, der einfach eine Nachricht weitergegeben habe, vgl. Klassen, Judas 62–74. Zudem betont er, das Markusevangelium habe wenig Interesse an Judas; die späteren Evangelien entwickelten die Figur weiter, obwohl letztlich wenig über sie bekannt sei: „Judas was used as a negative moral model even though little was said in the earliest Christian sources about the nature of his deed, his motivation, or even the way his immediate contemporaries felt about him,“ Klassen, Judas 202. So plädiert Klassen in seiner Studie für eine Neubewertung des historischen Judas’, der seiner Ansicht nach ein treuer Jünger Jesu war. Seine Tat habe nur darin bestanden, die Hohepriester auf Jesu Anraten hin nach Getsemani zu führen, damit dieser bestehende Differenzen mit ihnen ausdiskutieren konnte. Dass dieses Vorhaben in Jesu Verhaftung mündet, wäre auch von Judas nicht beabsichtigt gewesen, weshalb er sich aus Liebe zu Jesus am Ende umgebracht habe, vgl. Klassen, Judas 47–58.202–204.

¹³⁶ Meiser, Martin, Judas Iskariot. Einer von uns (Biblische Gestalten 10), Leipzig 2004.

rezeptionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament gibt Meiser einen sehr breiten und sorgfältigen Überblick darüber, wie Judas in Überlieferungen der Alten Kirche, des Mittelalters und der Neuzeit aufgenommen und verarbeitet wurde. Auf diese Weise will er der Frage nachgehen, wie die Figur im Laufe der Zeit zum Prototyp des Verräters, des Denunzianten, des Sünders, des Verzweifelten wurde. Selbst die Judasbilder in den Evangelien bewertet Meiser bereits als Teil dieser Wirkungsgeschichte.¹³⁷

So beleuchtet er zunächst die neutestamentlichen Quellen zu Judas. Hierbei würdigt er die – zu seiner Zeit – ‚neuere Forschung‘, die die Evangelien als erzählende Texte wahrnimmt, und formuliert zwei hermeneutische Vorbemerkungen: Zum einen bildeten Texte nicht die Wirklichkeit ab, sondern seien nur ein narrativer Zugang zu ihr. Die Evangelien erzählten also das, was für den Kreis der Adressaten bedeutsam ist. Zum anderen seien die Texte durchkomponierte Werke, die es von Anfang bis Ende zu lesen gilt. Dabei wolle der Autor, dass seine Leser zu dem Erzählten Stellung beziehen, und beeinflusse diesen Prozess.¹³⁸

Meiser berücksichtigt folglich ein narratives Konzept in den Evangelien und fragt nach der erzählerischen Tendenz der Texte als Gesamtwerke; dennoch arbeitet er vorrangig historisch-kritisch, da er diese erzählerische Tendenz der Evangelien auf ihren historischen Informationswert zu Judas hin auswertet.

In seinem Analyseteil unterscheidet Meiser so die historischen Aspekte der einzelnen Szenen – wie Judas’ Motiv, Judas’ Teilnahme am Mahl, den Judaskuss und Judas’ Tod – von ihrer jeweiligen Deutung durch die Evangelisten. Hierzu nimmt er besonders in den Blick, wie sich die Judasszenen in den vier Evangelien verändern. Für ihre Interpretation stellt Meiser einige Thesen der Forschungslandschaft vor, bevor er auch seine eigenen Erwägungen einbringt.¹³⁹

Im Zuge dessen beleuchtet er die Abweichungen der matthäischen Judasszenen von der Vorlage nach Markus. Diese Veränderungen fügen sich nach Meiser in das Gesamtkonzept des Matthäusevangeliums ein, das in der Erfüllung von Gottes Plan und Jesu Wissen darüber bestehe: Insbesondere die matthäische Passionserzählung präsentiere Jesus als gehorsamen Gottessohn, der sein Schicksal kenne. So setze sich Gottes Plan durch und die Judasfigur fungiere dabei als „unfreiwilliger Helfershelfer“¹⁴⁰.

¹³⁷ Vgl. Meiser, Judas 9. Nach seiner Betrachtung der neutestamentlichen Quellen und der Wirkungsgeschichte betont Meiser zusammenfassend: „Die Tat des Judas ist nicht die Tat des typischen Juden. Die Tat des Judas ist die Tat eines einzelnen, freilich eine Tat, zu der jedermann fähig ist.“ So schließt er seine Beobachtungen mit dem Appell, dass das wenig gesicherte Wissen zu Judas Iskariot nicht der Ausgangspunkt dafür sein darf, die Figur für Deutungen zu missbrauchen, vgl. Meiser, Judas 186–187 (Zitat 186–187); zur Wirkungsgeschichte der Judasfigur siehe auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 249–263.

¹³⁸ Vgl. Meiser, Judas 21–22.25.

¹³⁹ Vgl. Meiser, Judas 49–111.

¹⁴⁰ Meiser, Judas 60.

Anders als seine Vorgänger Klauck und Vogler sieht Meiser demnach im Matthäusevangelium keine Charakterzeichnung des Judas,¹⁴¹ sondern betont in jeder Judasszene das Vorwissen Jesu um den göttlichen Willen. Beispielsweise stelle Judas in der Mahlszene seine Frage, damit Jesus mit seiner Antwort sein Wissen zeigen und Judas als ‚Verräter‘ entlarven könne (vgl. Mt 26,20–25). Auch die Szene der Gefangennahme drehe sich weniger um das Individuum Judas und sein Charakterporträt, sondern Meiser zufolge geht es hier mehr um den Schwertstreit, die Jüngerbelehrung über den Verzicht von Gewalt und um den Gehorsam des Gottessohnes. Selbst für die Schilderung zu Judas’ Ende in Mt 27,3–10 bringt Meiser die Idee ein, dass sich der Weheruf Jesu aus Mt 26,25 – und damit zugleich Gottes Wille – auf diese Weise erfüllt.¹⁴² Zusammengenommen ordnet Meiser die Judasfigur anhand der Veränderungen, die das Matthäusevangelium vornimmt, in ein theologisch motiviertes Gesamtkonzept des Textes ein,¹⁴³ wodurch die Figur nicht unbedingt negativ konnotiert sein müsse.

Die Studie zeigt dadurch eine neue Frageperspektive auf, die die erzählerischen Tendenzen des gesamten Evangeliums ernst nimmt; allerdings stellt Meiser doch die historischen Erwägungen in den Vordergrund. Meine Arbeit nimmt den Anstoß Meisers auf und untersucht die erzählerische Darstellung der Judasfigur und deren Funktion im Matthäusevangelium.

Im Anschluss an Meiser und im Zuge der Entdeckung des Judasevangeliums erschienen noch einige weitere Veröffentlichungen zu Judas;¹⁴⁴ diese sind aber nicht mehr Gegenstand dieses Forschungsüberblicks. Von größerem Interesse ist es, wie sich der *Narrative Turn* in der Judasforschung niederschlägt.

¹⁴¹ Weder die Geldfrage in Mt 26,25 noch die Mahlszene (Mt 26,20–25) bewirke nach Meiser eine Charakterzeichnung des Judas, vgl. Meiser, Judas 61.72.

¹⁴² Trotz Jesu Vorwissen und der Erfüllung des göttlichen Plans bleibe Judas aber für sein Handeln verantwortlich, vgl. Meiser, Judas 75.

¹⁴³ Auch für das Lukasevangelium ordnet Meiser die Judasfigur in ein erzählerisches Programm ein: Das gesamte Geschehen gelte hier als göttlicher Heilsplan, das vom Wirken böser und guter Mächte bestimmt sei. Die dämonischen Mächte in Judas gelten als Teil dieses Konzepts, vgl. Meiser, Judas 92–94.

¹⁴⁴ Zu nennen ist hier beispielsweise die von Horacio E. Lona publizierte Monographie „Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas“. Angesichts der Veröffentlichung des Judasevangeliums beabsichtigt er, die Schriften des Neuen Testaments sowie die Literatur des zweiten Jahrhunderts auf ihre Judasdarstellung hin zu untersuchen und das Judasevangelium in den Kontext dieser Zeit einzuordnen. Zugleich kommt in dieser Phase der Forschung die Frage nach dem historischen Judas erneut auf. Anhand eines Vergleichs der Quellen konstatiert Lona, dass die Informationen über Judas lückenhaft und teilweise ungesichert sind. Er betont aus diesem Grund, dass die Texte des Neuen Testaments „Traditionen weiter[geben], die über Judas nicht aus historischem Interesse berichten, sondern im Zusammenhang mit der christlichen Verkündigung,“ Lona, Judas 160. So seien auch die Evangelien an einem Prozess der Legendenbildung zu dieser Figur beteiligt. Zusammenfassend gesteht Lona ein, dass selbst das Judasevangelium nicht zu einem besseren Verständnis des Judas führt, sondern eher einen Beitrag zur Erforschung gnostischer Literatur leistet, vgl. Lona, Judas 160–161.

2.2 Die Ansätze der Narrativen Kritik und die Charakterisierungen der Judasfigur im Zuge des *Narrative Turn*

Aufgrund der Einsicht, dass die Unterscheidung von Tradition und Redaktion methodologisch Schwierigkeiten bereitet und mehr Fragen aufwirft, als sie beantwortet, kommt es Ende des 20. Jahrhunderts zu einem Paradigmenwechsel, der auch als *Narrative Turn* bezeichnet wird.¹⁴⁵ Im Zuge dessen vermutet man eine schriftstellerische Tätigkeit hinter den synoptischen Evangelien, sodass sie als zusammenhängende und eine eigene Bedeutung tragende Erzählungen gelten. Demnach besteht das Forschungsinteresse nicht mehr im Suchen von Schichten und Traditionen im Text, sondern der Blick richtet sich zunehmend auf eine synchrone Lektüre der Evangelien als Gesamtwerke. Nicht zuletzt nahm die Literaturwissenschaft Einfluss auf diese Entwicklung (siehe B.2.2.).

Durch den Paradigmenwechsel des *Narrative Turns* kommt in den letzten Jahrzehnten auch zunehmend das Interesse an einer Charakterisierung der biblischen Erzählfiguren auf, die sich an den Theorien und Modellen der Literaturwissenschaft orientiert. Die bisherigen Studien, die diesen Ansatz für die Judasfigur verfolgen, berücksichtigen nur den Textbefund des Johannesevangeliums.¹⁴⁶ Da ich in der vorliegenden Arbeit auch eine narrative Analyse vornehme, werden diese Studien dennoch kurz skizziert.

2.2.1 Cornelis Benemma (2013): Judas als „black sheep of the family“¹⁴⁷

Eine narratologische Untersuchung des Charakters Judas' stammt von Cornelis Benemma. Sein Beitrag in dem von Steven Hunt, Francois Tolmie und Ruben Zimmermann herausgegebenen

¹⁴⁵ Vorläufer sind Ehrhardt Güttgemann und Norman Perrin, vgl. Güttgemann, Erhardt, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte, München 1970 und Perrin, Norman, The Evangelist as Author. Reflections on Method in the Study and Interpretation of the Synoptic Gospels and Acts, in: BR 17 (1972), 5–18. Beide setzen sich kritisch mit der redaktionsgeschichtlichen Methodik auseinander. Güttgemann folgt dabei dem Paradigma des Strukturalismus aus der Literaturwissenschaft und fordert eine synchrone Textanalyse für die Evangelien als eigene Sprachformen. Perrin konzentriert sich mehr darauf, den Evangelisten wirklich als eigenständigen Autor wahrzunehmen und die Evangelien auch dahingehend auszulegen, vgl. Güttgemann, Offene Fragen und Perrin, The Evangelist as Author 5–18.

¹⁴⁶ Neben den umfangreich angelegten Einzelstudien beschäftigen sich auch kleine Beiträge mit der Judasfigur. Sie stellen die Frage, ob es sich bei Judas um eine Haupt- oder Randfigur des Neuen Testaments handelt. Paul Metzger bringt hierzu historische, literarische, theologische und wirkungsgeschichtliche Argumente hervor, warum Judas als Hauptfigur gelten muss, vgl. Metzger, Judas 81–87. Dagegen weist Kristina Dronsch auf die spärlichen Informationen zu Judas in den Evangelien hin und folgert, dass es sich um eine kleine Figur handelt, die jedoch mit der großen Frage nach menschlicher Schuld verbunden sei, vgl. Dronsch, Judas 89–96.

¹⁴⁷ Benemma, Judas 371.

Sammelband zur narrativen Betrachtung verschiedener Figuren im Johannesevangelium¹⁴⁸ untersucht die Judasfigur anhand eigens entworfener Schritte zur Charakterisierung. Benemmas orientiert sich dabei methodisch am Modell von Yosef Ewen, einem jüdischen Wissenschaftler, der bei Figuren von einem Grad an Charakterisierung spricht und aus diesem Grund mehrere Dimensionen von Figuren untersucht.¹⁴⁹ Benemmas nimmt diese auf, arbeitet sie weiter aus und schlägt so insgesamt drei Schritte der Charakterisierung vor.¹⁵⁰

Der erste besteht in der (1) *Analyse der Figur* anhand der drei Dimensionen nach Ewen *Complexity*, *Development* und *Inner Life*: *Complexity* bezieht sich auf den Grad der Komplexität, durch den eine Figur dargestellt wird – von einer einzelnen, geschilderten Eigenschaft bis hin zu einem mehrdimensionalen Gesamtbild an Charakterzügen; *Development* beschreibt die Entwicklung, die eine Figur in der Erzählung durchlebt und *Inner Life* bezeichnet den Einblick, den der Erzähler in die Gefühls- und Gedankenwelt der Figuren gewährt. Judas gelte nach dieser Analyse als komplexe Figur, die vornehmlich durch ihren Verrat¹⁵¹ und durch ihre Abwendung von Jesus¹⁵² charakterisiert werde (*Complexity*). Des Weiteren lassen sich nach Benemmas auch Gleichgültigkeit, Heuchelei, Unzuverlässigkeit, Unehrllichkeit und Illoyalität¹⁵³ als Eigenschaften der Figur aufzählen. Zudem sei ihre Entwicklung im Johannesevangelium klar vorgegeben, denn bereits in Joh 6,70–71 legt ein Erzählerkommentar offen, dass sich Judas von einem der Zwölf um Jesu zu seinem Verräter entwickeln wird (*Development*). Dies manifestiere sich im weiteren Erzählverlauf.¹⁵⁴ Die Einblicke in Gedanken, Gefühle oder Motive Judas' (*Inner Life*) werden im Johannesevangelium

¹⁴⁸ Benemmas, Cornelis, Judas (the Betrayer). The Black Sheep of the Family, in: Zimmermann, Ruben/Hunt, Steven A./Tolmie, Francois, Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to the Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013, 360–372.

¹⁴⁹ Ewens Publikationen sind nur auf Hebräisch zugänglich, allerdings bietet Shlomith Rimmon-Kenan eine Zusammenfassung, vgl. Rimmon-Kenan, Narrative Fiction 41–42.

¹⁵⁰ Für die genaue Beschreibung zu Benemmas theoretischen Fundierung siehe seinen Aufsatz: Character Reconstruction in the New Testament (1): The Theory 364–374.

¹⁵¹ Benemmas übersetzt das Verb *παράδιδωμι* im Johannesevangelium mit ‚verraten‘ und deutet es zugleich als primäre Eigenschaft der Figur. Sowohl die Jesusfigur als auch der Erzähler sagen an verschiedenen Stellen die Tat Judas' voraus (6,64.71; 12,4; 13,2.11.2; 18,2.5), bis 18,1–12 schließlich den Akt des Verrats schildert: Judas führt die Gegner an jenen Ort, wo sich Jesus aufhält, damit sie ihn festnehmen können, vgl. Benemmas, Judas 362.364–365.

¹⁵² Der Teufel fährt in Judas hinein (13,27) und bewirkt nach Benemmas, dass er von der Gruppe weggeht (13,30). Damit gehöre er nicht länger zu den Jüngern Jesu und könne sogar als die Verkörperung des Teufels gesehen werden, vgl. Benemmas, Judas 365–368.

¹⁵³ In der Salbungssperikope wird Judas als Dieb (12,6) und Kassenwart (12,6) vorgestellt und gleichzeitig seine wahre Absicht bei der Verwendung des Öls entlarvt: Er will sich selbst an dem Verkauf bereichern (12,6). Judas missbrauche also als Kassenwart das Vertrauen der anderen Jünger, sei unehrlich und illoyal zu ihnen, vgl. Benemmas, Judas 368.

¹⁵⁴ Beispielsweise entstehe Judas' Beziehung zum Satan im Laufe der Ereignisse: 13,2 deute zunächst an, dass der Teufel Judas ‚ins Herz gibt‘, Jesus zu übergeben; in 13,27 ist er schließlich vom Teufel besessen, vgl. Benemmas, Judas 369.

vornehmlich durch den Erzähler und durch die Jesusfigur vermittelt: In Joh 12,6 wird er als unehrlich und heuchlerisch entlarvt und in Joh 13,2 gilt er als vom Teufel besessen.¹⁵⁵

Der zweite Schritt der Charakterisierung besteht in der Klassifizierung dieser Ergebnisse nach dem (2) *Grad der Charakterisierung* – „on a continuum of degree of characterization“¹⁵⁶. Dabei verwendet Benemma die Kategorien *agent, type, character with personality* und *individual*, in die eine Figur eingeordnet wird. Aufgrund der drei analysierten Kategorien aus der *Analyse (Complexity, Development, Inner Life)* bewertet Benemma die Judasfigur als *individual*.¹⁵⁷

Vervollständigt wird dieses Modell durch den dritten Schritt, der (3) *Evaluation* gemäß dem ideologischen Blickwinkel des Autors. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass eine Erzählung nicht neutral ist, sondern immer eine bestimmte Perspektive beinhaltet, die dem Leser vermittelt werden soll. Dies beeinflusst auch die Figurendarstellung.¹⁵⁸ Die Judasfigur wird Benemma zufolge durch den Erzähler negativ *evaluiert*. Seine Abkehr sei ein permanentes Thema in der Erzählung, bis er sich in Joh 13,30 endgültig von der Jüngergruppe distanziert. Darüber hinaus werde er durch einzelne Charakteristika des Teufels beschrieben: Er lügt (Joh 12,5–6), stiehlt (Joh 12,6) und spielt eine bedeutende Rolle in der Gefangennahme Jesu. Damit gelte Judas nicht nur als Verräter Jesu, der ihn an dessen Gegner ausliefert, sondern auch als Dieb und Deserteur.¹⁵⁹

Benemma kommt zu dem Schluss, dass die Judasfigur im Johannesevangelium durch Aspekte wie Diebstahl, Lossagung und Auslieferung an die Feinde als „Black Sheep of the family“¹⁶⁰ dargestellt wird. Aus diesem Grund gelte sie – und ihre Interaktion mit Jesus – als negatives Beispiel und als klare Warnung für den Leser.¹⁶¹ Bereits in der älteren Forschung klingt diese Idee von Judas als Warnfigur an,¹⁶² doch wird sie in Benemmas Studie zum ersten Mal explizit.

¹⁵⁵ Jesus spricht Judas als Teufel (6,70), als unrein (13,10) und als Übergeber (13,21) an, vgl. Benemma, Judas 369–370.

¹⁵⁶ Benemma 363.

¹⁵⁷ Vgl. Benemma, Judas 370. Er lehnt eine Interpretation der Figur als „flat character“ ohne Entwicklung als zu vereinfacht ab und betont die Komplexität der Figur des Judas.

¹⁵⁸ Benemma spricht im Englischen vom ‚point of view‘: „Any meaningful communication, whether verbal or non-verbal, (...) has a particular perspective called ‚point of view‘“, Benemma, Judas 363–364 (Zitat 363).

¹⁵⁹ Vgl. Benemma 371: „Judas’s betrayal therefore includes deceiving Jesus and his fellow disciples, being disloyal and letting down his master, and finally handing him over to the opposition.“

¹⁶⁰ Benemma, Judas 371.

¹⁶¹ Vgl. Benemma, Judas 372.

¹⁶² Vgl. beispielsweise bei Vogler, der von einer „abschreckenden Wirkung“ spricht, wodurch die Idee der Warnung mitschwingt, vgl. Vogler, Judas 71.

2.2.2 Fredrik Wagener (2015): Die neun *Identitätsbilder* des Judas

Eine andere Art der Charakterisierung nimmt Fredrik Wagener in seiner Dissertation „Figuren als Handlungsmodelle“¹⁶³ vor. Sein Forschungsinteresse ist es, die narrative Ethik im Johannesevangelium anhand unterschiedlicher Figuren, u. a. anhand von Judas Iskariot zu untersuchen. Hierzu stellt Wagener einen großen methodologischen Block voran, der einzelne Werkzeuge seiner narratologisch-ethischen Analyse einführt und dabei auch Aspekte der Charakterisierung beschreibt.¹⁶⁴ So fragt er mittels der Figurenanalyse nach ethischen Themen und Impulsen, die durch Judas ins Spiel gebracht werden. Als Analyseergebnis beschreibt Wagener neun verschiedene Beinamen oder Bezeichnungen, die die Figur charakterisieren und Teile ihrer Identität widerspiegeln.¹⁶⁵ Anhand dieser *Identitätsbilder* oder *Identitätsbezeichnungen* leitet er in seinem Fazit ethische Aspekte ab. (1) Das erste Identitätsbild beziehe sich auf Judas als *Iskariot*, was Wagener als Hinweis auf den Vater des Judas interpretiert.¹⁶⁶ (2) Das zweite bilde die *Überlieferungstat*, die gleichsam wie ein Name mit der Judasfigur verbunden werde. Sie sei „Kennzeichen der Beziehung zu Jesus und bedeutendste Handlung der Figur Judas“¹⁶⁷. (3) Zudem gilt Judas als *einer der Zwölf bzw. einer der Jünger Jesu*. Diese Kollektivzugehörigkeit könne im ersten Moment Sympathie zwar erwecken, allerdings überschatte Judas' Handlung und Abkehr vom engen Kreis um Jesus diesen Eindruck.¹⁶⁸ (4) Joh 12,6 bezeichnet Judas als *Kassenwart*. Auch wenn weder Inhalt noch Verwendung des Geldes in der Jüngerkasse näher erklärt werden, ergeben sich dadurch weitere Aspekte der Charakterisierung wie das Vertrauen der anderen Jünger, einen anzunehmenden Besitz der Figur sowie ihr finanzielles Verständnis.¹⁶⁹ (5) Der Erzähler

¹⁶³ Wagener, Fredrik, Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritanische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums (WUNT 2/408), Tübingen 2015.

¹⁶⁴ Darin grenzt sich Wagener von der in der Literaturwissenschaft bekannten Zweiteilung nach Edward Forster in „round and flat characters“ ab. Ein *round* character gilt als komplexe Figur mit vielen Eigenschaften, während ein *flat* character nur spärlich oder eher eindimensional beschrieben ist, vgl. Forster, Aspects 73–81. Wagener benutzt eher die Differenzierung von Horizontfiguren, Statisten, Nebenfiguren und Protagonisten: „So sind Horizontfiguren in der Figurenrede genannt, treten aber selbst nicht auf. Statisten sind zwar Teil der erzählten Welt, führen aber keine Handlungen aus. Nebenfiguren agieren und reagieren in einer oder mehreren Episoden, sind im Plot aber verzichtbar oder austauschbar. Die zentralen Positionen in der Erzählung füllen die Protagonisten aus. Sie sind die hauptsächlichen Handlungsträger“, Wagener Figuren 132–133.

¹⁶⁵ Unter Identität versteht Wagener alle Aspekte, die die Figur von anderen Figuren unterscheiden. Dies bezieht er auf den Namen, die (etymologische) Bedeutung desselben sowie auf Attribute und Seins-Aussagen. Auf Grundlage der Figurenidentität leitet er ethische Aspekte ab, vgl. Wagener, Figuren 207–208. Darüber hinaus führt er auch noch die Beziehungsethik der Figur Judas zu anderen Figuren sowie dessen Rollenethik genauer aus, was in diesem Rahmen nicht thematisiert werden kann, vgl. Wagener, Figuren 476–481 und 484–490.

¹⁶⁶ Vgl. Wagener, Figuren 456–457.

¹⁶⁷ Wagener 458, siehe dazu auch 457–460.

¹⁶⁸ Vgl. Wagener, Figuren 460–461.

¹⁶⁹ Vgl. Wagener, Figuren 461–463. Er weist hier besonders auf den Unterschied zur synoptischen Tradition hin, die mehr vom Ethos der Besitzlosigkeit geprägt sei (vgl. Mt 6,19; Mk 6,8f. parr.; 10,21–27 parr., 11,15–17 parr., Lk 6,20; 10,4; 12,15–21) und Judas abwerte, da er mit Geld in Verbindung steht.

charakterisiert Judas als *Dieb*, was eine weitere negative Konnotation der Figur bewirke.¹⁷⁰ (6) Zugleich werde Judas als *Heuchler* diffamiert. Hierzu zeige die Szene der Gefangennahme, dass selbst seine Zugehörigkeit zum engen Kreis Jesu lediglich Heuchelei ist.¹⁷¹ (7) Die deutlichste negative Konnotation stellt nach Wagener die Betitelung Judas' als *Teufel* dar (Joh 6,70f; 13,2). Bevor die Figur spricht oder handelt, werde sie damit bereits stigmatisiert und dem ‚Bösen‘ zugeordnet. Dass der Teufel Judas etwas „ins Herz gibt“ (Joh 13,2), unterstreiche dies.¹⁷² (8) Auch die Bezeichnung „Sohn des Verderbens“ (Joh 17,12), die implizit auf Judas zu beziehen sei, charakterisiere die Figur bzw. ihr zukünftiges Schicksal, denn Judas' Heilsverlust und hoffnungsloses Schicksal werde auf diese Weise angedeutet.¹⁷³ (9) Als letztes *Identitätsbild* der Figur nennt Wagener Judas einen *ungeliebten Jünger*. Dies folgert er aufgrund der Kontrastierung mit dem geliebten Jünger Jesu¹⁷⁴ sowie anhand von Judas' Ausschluss aus dem engen Kreis (ab Joh 13,30).¹⁷⁵

Zusammenfassend stellt Wagener fest, dass Judas im Johannesevangelium eine äußerst negativ konnotierte Figur ist und diese Negativität – wie die neun *Identitätsbilder* zeigen – in mehreren Facetten zum Ausdruck kommt. Vor allem der Erzähler aber auch die Jesusfigur sorgen im Johannesevangelium für eine Stigmatisierung des Judas; seine Handlungen – abgesehen von παραδίδομι¹⁷⁶ – seien zwar nicht direkt negativ ausgeprägt, aber der Erzähler qualifiziere sie ab. Damit sei das Tun der Figur von vornherein verurteilt:¹⁷⁷

„Als Figur des engsten Vertrautenkreises ist Judas zugleich aus diesem ausgesondert. Nicht durch sein Verhalten, sondern durch den Erzähler und Jesus wird Judas in vielfacher Hinsicht abgewertet. Von seiner Kollektivzugehörigkeit ausgehend hat er viel Potential als Auserwählter und prinzipiell eine große Möglichkeit zur Sympathiegewinnung, versagt aber völlig. Der Erzähler schöpft ein erstaunliches Repertoire aus, um Judas zu stigmatisieren und die Leserempathie gegen ihn zu lenken:

¹⁷⁰ Insbesondere biete die Hirtenrede in Joh 10 einige Interpretationsimpulse dazu, vgl. zu Judas als Dieb 464–467 (Zitat 464).

¹⁷¹ Vgl. Wagener, Figuren 467–468.

¹⁷² Zudem charakterisiert Jesus den Teufel als Lügner und Mörder (8,44). Beides lasse sich in der Erzählung auch auf Judas beziehen: Er lügt im Hinblick auf das Geld, wird als Heuchler entlarvt (12,5f) und seine Überlieferungstat begünstigt schließlich den Tod Jesu. Nimmt man den Begriff des Satans aus 13,27 noch als Synonym dazu, so „ist die Einheit zwischen der vom Bösen kontrollierten Figur und dem personifizierten Bösen noch verstärkt. Wer vom Teufel besetzt (und gelenkt) wird, ist selbst ein Teufel“, Wagener, Figuren 469 sowie allgemein 468–469.

¹⁷³ Vgl. Wagener, Figuren 469–470.

¹⁷⁴ In Judas' zentraler Szene (13,21–30) wird der Lieblingsjünger eingeführt. Jesus eröffnet ihm, wer der Übergeber ist. Zudem ‚geht‘ Judas weg (13,30), während der Lieblingsjünger sich in besonderer Nähe zu Jesus befindet. Sogar beim letzten Auftritt des geliebten Jüngers weist der Erzähler noch einmal auf Judas' Tat hin (21,20).

¹⁷⁵ Vgl. Wagener, Figuren 470–472.

¹⁷⁶ Da Jesus in der Gefangennahmeszene souverän handelt, wird Judas Wagener zufolge sogar das Übergeben abgenommen, vgl. Wagener, Figuren 481 sowie 457–460.

¹⁷⁷ Vgl. Wagener, Figuren 474 und 481–484.

Benennungen und Kontrastierungen (u.a. mit starken Leserempathoren), moralische, metaphysische und metaphorische (Finsternismetaphorik) Urteile, Verbindungen zu Gegenfiguren (,Schatten‘) und widergöttlichen Mächten, Vorverurteilung vor dem ersten Auftritt und negatives Behaften des letzten Eindrucks.“¹⁷⁸

In seinem Fazit folgert Wagener, dass der Erzähler diese Wertung der Figur für die Positionierung gegenüber ethischen Themen nutzt: Waffengewalt, Habgier beim Thema Geld, Hochmut, Heuchelei und Illoyalität werden anhand der Judasfigur aufgezeigt und moralisch abgewertet. Dabei sei die Identität des Handelnden eng mit der Handlung selbst verbunden: Sowohl Judas’ Tun als auch die Figur selbst werden verurteilt. Der Leser sei auf diese Weise in den ethischen Evaluationsprozess involviert, denn er könne dem negativen Urteil des Erzählers über Judas entweder zustimmen oder sich dagegen entscheiden. Es bleibe ihm überlassen, „ob eine solche Verurteilung (...) das letzte Wort behält.“¹⁷⁹

Die beiden Studien von Benemma und Wagener nehmen mit einem je unterschiedlichen Fokus eine narrative Detailanalyse und Charakterisierung zu Judas vor und leiten davon eine Funktion der Erzählfigur ab: Sie kommen so zu dem ähnlichen Schluss, dass Judas im Johannesevangelium als Warnfigur vor verschiedenen Aspekten wie Diebstahl, Heuchelei und Illoyalität sowie Abfall und Auslieferung inszeniert wird.

2.3 Fazit

Die bisherigen Untersuchungen zur Judasfigur in den biblischen Erzählungen – und insbesondere im Matthäusevangelium – haben unterschiedliche Fragestellungen und Zugriffe auf die Texte verfolgt.

Ist die Forschung von katholischer Seite her zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch von dem Interesse geleitet, ein historisches Bild des Judas zu rekonstruieren, so ändert sich bei den protestantischen Exegeten im Zuge der Form- und Redaktionsgeschichte allmählich die Fragestellung und Methodik. Weniger der historische Tatbestand, sondern mehr das Textwachstum und die verarbeiteten Traditionen in den Judasüberlieferungen treten in den Vordergrund. So werden die Evangelien anhand des Methodenrepertoires der historisch-kritischen Exegese untersucht, um Tradition von Redaktion zu unterscheiden und die Bearbeitungen der einzelnen Evangelisten deutlich zu machen.

¹⁷⁸ Wagener, Figuren 490.

¹⁷⁹ Wagener, Figuren 492, vgl. insgesamt zum ethischen Fazit 490–492.

Dabei ist die markinische Version stets der Ausgangspunkt, um die Abweichungen bei Matthäus in den Blick zu nehmen. Die bisherige Forschung kommt so nur durch eine Zusammenschau der Quellen zu ihren Ergebnissen, die sich wie folgt zusammenfassen lassen: Im Markusevangelium bleiben bei der Darstellung des Judas noch viele offene Fragen, denn das Ende der Figur wird nicht erzählt und es findet sich kein Motiv für ihre Tat. Das Matthäusevangelium bearbeite diese Vorlage nach eigenen Ideen,¹⁸⁰ wodurch sich nach Ansicht eines Großteils der Exegeten ein zunehmend negatives Judasbild entwickelt. Insbesondere die offenen Stellen bessere Matthäus nach, denn als Motiv des Judas werde Habgier ins Spiel gebracht, die Mahlszene entlarve Judas als skrupellosen Verräter und der geschilderte Suizid gestalte Judas' Schicksal aus.¹⁸¹ Dieses negativ konnotierte Judasbild unterscheiden die Exegeten vom historischen Judas und begründen es – wenn überhaupt – mit dem zunehmend paränetischen Charakter der Evangelien.¹⁸² Die genaue Funktion der matthäischen Judasdarstellung hinterfragen sie bisher nicht näher.

Diese Frageperspektive tritt erst mit dem *Narrative Turn* auf, der zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch in der Forschung zu Judas spürbar ist, wie die Untersuchungen von Benemna und Wagener zeigen. Beide legen eine erzähltheoretische Methodik zugrunde, um eine Charakterisierung der Judasfigur vorzunehmen und die Funktion der Figur zu beschreiben. Dabei konzentrieren sie sich allerdings nur auf das Johannesevangelium¹⁸³: Die Judasfigur bringe in diesen Text verschiedene Themen wie Gier, Gewalt, Heuchelei und Abtrünnigkeit ein und warne den Leser davor.

Damit liegen ausführliche, narrative Studien lediglich zur Judasfigur im Johannesevangelium vor. Die Darstellung der Figur im Matthäusevangelium wurde bislang nur anhand eines Vergleichs der Evangelien nach historisch-kritischer Methodik untersucht.

¹⁸⁰ Auch Lukas erweitert nach Meinung der Forschung die Judasdarstellung, da er als Motiv die Besessenheit durch den Satan einspielt und – ebenso wie Matthäus – den erzählerischen Bogen durch den Tod der Figur schließt.

¹⁸¹ Dabei sind die Exegeten äußerst fokussiert auf die Schriftbezüge von Mt 27,3–10 sowie auf den historischen Kern des Judastodes, vgl. beispielsweise bei Dorn, Judas 82–84; Klauck, Judas 121–123; Brown, Death 1405–1410; Meiser, Judas 97–99. Vorherrschend sind dabei Vergleiche oder gar Harmonisierungsversuche mit der Erzählung von Judas' Tod nach Apg 1,18–20.

¹⁸² So bei Vogler, Judas 135 und Klauck, Judas 142.

¹⁸³ Generell wird das Johannesevangelium als geschlossenes Werk mit einem komplexen Judasbild betrachtet, so beispielsweise bei Luz, der von einem „in sich geschlossenen und absichtsvoll gestalteten Judasbild“ spricht, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 248–249 (Zitat 248). Möglicherweise ist dies auch der Grund, warum die bisher unternommenen Charakterisierungsversuche der Figur des Judas sich auf das Johannesevangelium als Textbasis stützen.

3. Schlussfolgerungen und Aufbau der Arbeit

Meine Arbeit setzt an mehreren Punkten in der Forschungsgeschichte zu Judas an: Wie der Überblick deutlich macht, gab es bereits Versuche, das Judasbild des Matthäusevangeliums zu beleuchten, doch waren diese stets von historischem Interesse geleitet. So wurde unter redaktionsgeschichtlichem Paradigma in den Blick genommen, wie der Redaktor in die markinische Vorlage eingegriffen und die Figur nach seinen Ideen bearbeitet habe. Die bisherigen Studien kamen überwiegend zu dem Ergebnis, der matthäische Judas sei negativ konnotiert oder verkörpere das Böse.¹⁸⁴ Klauck und Meiser stellen fest, dass sich das Bild des historischen Judas dadurch verzerrt. Sie wollen ein Bewusstsein für diesen Überlieferungsprozess schaffen und auch eine positive Sicht auf die historische Gestalt des Judas bewirken.

Diesen Impuls zur Rehabilitierung greife ich in meiner Arbeit auf, habe dabei aber eine andere hermeneutische Perspektive als Klauck und Meiser: Ich beziehe mich weniger auf die historischen Tatbestände in den Texten, sondern nehme in den Blick, inwieweit Judas als Erzählfigur im Matthäusevangelium konstruiert und verwendet wird. Dadurch will ich der Frage nachgehen, ob Judas wirklich nur der ‚Böse‘ im Text ist oder ob sich nicht noch mehr hinter seiner Darstellung verbirgt. So bringe ich für das Matthäusevangelium das zur Anwendung, was Benemna und Wagener in ihren narrativen Studien schon für das Johannesevangelium vornehmen.

Vor diesem Horizont lassen sich die Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung wie folgt formulieren: Wie ist Judas als Figur im Matthäusevangelium dargestellt und in den Text eingebettet? Welche Sinnlinien, Motive und Themenstränge sind mit Judas über den Text hinweg verbunden? Und warum ist die Figur so dargestellt, d.h. welche Funktion und Wirkabsicht verbirgt sich hinter dieser Darstellung der Figur?

Methodisch legt sich hierzu eine narrative Analyse nahe, die die Ganzschrift synchron in den Blick nimmt. Dieser Ansatz berücksichtigt, wie sich die Figur in das Gesamtkonzept des Matthäusevangeliums einfügt und welches Erzählinteresse mit ihr verfolgt wird.

Die Arbeit gliedert sich dazu in vier Teile: Anschließend an diesen Forschungsüberblick folgen hermeneutische und methodische Vorbemerkungen, die das Textverständnis und die methodische Vorgehensweise genauer erläutern (Kapitel B). Kapitel C wendet diese

¹⁸⁴ Nur Meiser lehnt eine Charakterzeichnung der Figur im Matthäusevangelium ab und sieht Judas in diesem Text eher als Teil des göttlichen Plans.

Methodenschritte auf das Matthäusevangelium an, bevor die Ergebnisse im Hinblick auf die Fragestellung ausgewertet werden (Kapitel D) und ein Fazit folgt (Kapitel E).

B) Methodische und hermeneutische Vorbemerkungen

Jede Erzählung hat eine historische Entstehungssituation, in der die narrativen Strukturen geformt werden. Diese begegnen dem Leser in der jeweiligen konkreten Lesesituation. Demnach legt sich ein *historisch informierter narrativer* Zugang zum Matthäusevangelium nahe. Dieser Ansatz nimmt den Text als ein Stück erzählende Literatur mit historischen Wurzeln ernst. Die folgenden methodischen und hermeneutischen Vorbemerkungen erläutern dieses Textverständnis genauer und begründen die konkreten Schritte der Analyse.

1. Der historische Kontext des Evangeliums

In meiner Arbeit verfolge ich in erster Linie einen narrativen Zugang zum Matthäusevangelium. Dabei verliere ich aber nicht aus dem Blick, dass der Text in einem *historischen Diskursraum* zu verorten ist.

Orientierung für diese Überlegungen bietet Eckhard Reinmuths Ansatz, der Erzählungen als „kommunikative Handlung[en]“¹⁸⁵ auffasst. Der Text hat sich demnach nicht „im luftleeren Raum“¹⁸⁶ entwickelt, sondern er ist *Teil eines Kommunikationszusammenhangs* und wurde an einem nicht mehr präzise bestimmbar, historischen Ort mit Blick auf eine Gruppe von Adressaten – die sog. Erstleser – produziert:

„Texte werden zwar schriftlich fixiert, aber dennoch stets in eine bestimmte Situation ‚hineingesprochen‘. Texte sind keine isolierten Größen, sondern sie sind in einem größeren Zusammenhang eingebettet: Sie sind eines der Elemente in einem Kommunikationsvorgang: Ein Autor meldet sich zu Wort und will seinen Leser mit seinem Inhalt belehren.“¹⁸⁷

Damit sind die beiden Grundpfeiler des vorliegenden Textverständnisses genannt: (1) Eine kommunikative Situation ist Voraussetzung für die Verschriftlichung eines Textes. (2) Diese

¹⁸⁵ Reinmuth, Hermeneutik 94. Reinmuth beschreibt einen Text zudem als „Datum seiner Erzeugungssituation“, vgl. Reinmuth, Hermeneutik 95.

¹⁸⁶ Finnern/Rüggemeier, Methoden 41.

¹⁸⁷ Egger/Wick, Methodenlehre 50.

Entstehungssituation beeinflusst die Gestaltung der Textstruktur und damit die „kommunikative Erzählabsicht eines Textes.“¹⁸⁸ Der Text will bestimmte Fragen und Themen aufbringen, um mit seinen Adressaten in Kontakt zu treten.¹⁸⁹ Reinmuth führt diese beiden Aspekte unter seinen Merkmalen von Textualität auf und bezeichnet sie mit (1) *Situationalität* und (2) *Intentionalität*.¹⁹⁰ Die in der Erzählung gewählten Perspektiven und Gestaltungselemente sind demnach auf ihre Entstehungssituation zurückzuführen und verfolgen die Absicht, die Wahrnehmung des Erzählten zu lenken.

Auf das Matthäusevangelium bezogen, bedeutet dies: Der Text ist in einem bestimmten historischen Kontext entstanden, in dem der Verfasser mit seinen Adressaten kommuniziert (*Situationalität*).¹⁹¹ Mittels seiner narrativen Inszenierung der „Jesus-Christus-Geschichte“¹⁹² versucht er dabei, auf seine Adressaten einzuwirken (*Intentionalität*).

Der konkrete historische Kontext des Matthäusevangeliums wird allerdings unterschiedlich diskutiert, dennoch lassen sich die Eckdaten zur Entstehungssituation des Textes grob bestimmen, um ein historisches Setting für das Matthäusevangelium zu rekonstruieren: Der Text wurde wohl gegen Ende des ersten Jahrhunderts¹⁹³ durch einen jüdischen

¹⁸⁸ Reinmuth, Hermeneutik 94, ebenso Reinmuth/Bull, Proseminar 19: „Erzählen, auch das in schriftlichen Texten, ist eine kommunikative Handlung, die auf das Verständnis ihrer Adressaten abzielt.“ Der Autor setzt sich mit den Inhalten der Erzählung auseinander und gestaltet diese. Als Gestaltungsverfahren von Erzähltexten nennen Reinmuth und Bull im Wesentlichen drei: die *Detailierung*, also die Genauigkeit und Ausmalung der Inhalte, die *Kondensierung* als Bündelung, Raffung oder Zusammenfassung von Inhalten und die *Gestaltschließung*, die sich auf die Geschlossenheit der Erzählung oder einzelner Sequenzen bezieht, vgl. Reinmuth, Hermeneutik 95–97; ebenso Reinmuth/Bull, Proseminar 18–19.

¹⁸⁹ Vgl. Reinmuth/Bull, Proseminar 21–22. Da Erzählungen aber ihre ursprüngliche Kommunikationssituation oft wenig thematisieren, müssen Rückschlüsse aus textinternen und impliziten Hinweisen gezogen werden, vgl. Reinmuth/Bull, Proseminar 79: „In narrativen Texten begegnen uns fast nur implizite Hinweise. Sie sind auf der Kommentar- und der Erzählebene zu suchen. Was erzählt wird, beansprucht Relevanz. Wir können deshalb davon ausgehen, dass die narrative Gestaltung Rückschlüsse auf Themen und Fragen zulässt, die die Adressatenschaft in der Sicht des Autors bewegen. Seine Kommentierung unterstreicht dieses Anliegen.“

¹⁹⁰ Zu den weiteren Merkmalen zählen nach Reinmuth: Kohärenz (erkennbarer Zusammenhang), Kohäsion (Erkennen des Zusammenhangs anhand der Gestaltung), Akzeptabilität (Erwartung eines sinnvollen Textes), Informativität (Neuigkeitswert des Textes), und Intertextualität (bestimmte Textwelt), vgl. Reinmuth, Hermeneutik 91–92; sowie Reinmuth/Bull, Proseminar 13–14.

¹⁹¹ Dabei nimmt der Autor das von den ursprünglichen Ereignissen Erinnerung als Vorbild und arbeitet zusätzlich schriftliche Überlieferungen ein. Folgt man beispielsweise der Zweiquellentheorie, so bearbeitet Matthäus zwei schriftliche Quellen, das Markusevangelium und die Quelle Q. Bereits Luz spricht bei der matthäischen Geschichte von „Ineinander von innovierender Fiktion und bewahrender Tradition“, vgl. weiterführende Gedanken zum Thema der Fiktion bei Luz, Geschichte und Wahrheit 194–209 (Zitat 198).

¹⁹² Luz, Der „Christus“ der Matthäusgeschichte 3, der diese Bezeichnung für das Matthäusevangelium einführt. Er korrigiert damit den Titel seiner vorangegangenen Publikation „Die Jesusgeschichte des Matthäus“, indem er nun von Jesus-Christus-Geschichte spricht.

¹⁹³ Für die *Datierung* wird häufig eine Zeitspanne von 75–95 n.Chr. vorgeschlagen und unter Verweis auf zwei Fixpunkte begründet: Zum einen setze Matthäus die Zerstörung des Tempels voraus (vgl. 22,7; 21,41; 23,38). Zum anderen gehe aus den Briefen des Ignatius hervor, dass dieser Kenntnis über das Evangelium hatte. Seine Briefe wurden lange Zeit auf das Jahr 110 n.Chr. datiert, welches damit als *terminus ad quem* für das Matthäusevangelium dient, vgl. Schnelle, Einleitung 291 sowie Ebner, Matthäusevangelium 147. Allerdings hat Jan Bremmer erst

Christusanhänger¹⁹⁴ unter dem Eindruck des Jüdischen Krieges im syrischen Raum¹⁹⁵ verfasst. Die Erstleser waren vermutlich mit dem Judentum vertraut, denn jüdische Bräuche werden nicht erklärt, sondern stattdessen Argumente aus den jüdischen Schriften – wie beispielsweise das Außerkraftsetzen des Sabbatgebots bei Lebensgefahr (vgl. z.B. 12,11–12) – genannt. Dennoch ist ein Bruch des Adressatenkreises mit Israel zu vermuten (vgl. 10,17–18; 23,34), zumal der Text an mehreren Stellen sehr distanziert von „den“ oder „ihren“ Synagogen (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34) spricht. Zudem wird das Tun und die Heuchelei der Schriftgelehrten und Pharisäer (5,20; 6,1–18; 12,38; 15,1; 23.1.2.13.15.23.25.27.29) der ‚besseren Gerechtigkeit‘ der Schüler Jesu gegenübergestellt (5,20). So stehen die Adressaten offenbar in Auseinandersetzung mit der Synagoge, wobei gleichzeitig auch ihre Wurzeln darin liegen:

„Die mt Jesusgruppe hat sich räumlich und personell von ihrer Synagogenheimatgemeinde getrennt, sachlich kämpft sie um das gleiche Erbe.“¹⁹⁶

kürzlich in einem Artikel aufgezeigt, dass die Briefe des Ignatius wohl eher in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fallen, vgl. Bremmer, Place, Date and Author (im Erscheinen 2021). Dies würde auch die Zeitspanne der Entstehung des Matthäusevangeliums nach hinten verschieben.

¹⁹⁴ Zur Frage nach dem *Verfasser des Matthäusevangeliums* lässt sich nur wenig gesichert feststellen. Ein erster Anhaltspunkt ist eine Notiz des Papias von Hierapolis, in der es heißt, Matthäus habe die Worte (τὰ λόγια) in hebräischer Sprache zusammengestellt, vgl. Euseb, Hist Eccl III 39,16. Jedoch ergeben sich Probleme mit der Aussage des Papias, denn eine hebräische Urfassung des Matthäusevangeliums ist nicht nachweisbar. Zudem bestehen in der Forschung bereits seit langer Zeit Zweifel daran, den Verfasser des Evangeliums mit dem Herrenjünger Matthäus (10,3) zu identifizieren. Zwei Beobachtungen sprechen gegen eine solche Identifizierung: Nimmt man die Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Markusevangelium an, so erscheine es als unwahrscheinlich, dass sich ein Augenzeuge an der Überlieferung des Nicht-Augenzeugen Markus orientiert. Außerdem hat Matthäus den Namen aus Mk 2,14 – wo der Zöllner Levi genannt wird – geändert (vgl. Mt 9,9), was einen sekundären Prozess andeute und für einen Augenzeugen nicht plausibel wäre. Es lässt sich nur vermuten, dass der Herrenjünger Matthäus bei den Adressaten eine wichtige Rolle spielte. Zudem weisen der Umgang des Evangelisten mit der Schrift und seine ethischen Weisungen darauf hin, dass er gebildet war und sogar eine Lehrtätigkeit ausübte (vgl. dazu auch 13,52; 23,34). Ob er ein jüdischer Christusanhänger oder ein Christusanhänger aus den Völkern war, ist allerdings stark umstritten. Für beide Theorien lassen sich Argumente finden. Auf Details kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, vgl. hierzu die Zusammenfassung bei Schnelle, Einleitung 289–291. Schnelle folgert anhand dieser spannungsreichen Debatte für die Verfasserfrage, „dass der Evangelist Matthäus Vertreter eines liberalen hellenistischen Diaspora-Judenchristentums war, das sich schon seit geraumer Zeit der Heidenmission geöffnet hat“, Schnelle, Einleitung 291, vgl. Ebner, Matthäusevangelium 141–142. Die vorliegende Arbeit schließt sich daran an, wobei bewusst der Begriff ‚judenchristlich‘ vermieden wird. Zu den Problemen des Begriffs ‚Judenchristen‘ und den Vorurteilen, die sich in der Forschungsgeschichte damit verbanden, siehe ausführlich bei Lemke, Judenchristentum.

¹⁹⁵ Viele Einleitungswerke gehen davon aus, das Matthäusevangelium sei im *syrischen Raum* entstanden. Als textinterne Argumente werden zwei Aspekte genannt: Jesu Ruf bis nach Syrien in 4,24 und die durchgängige Bezeichnung Jesu als „Nazoräer“ (2,23; 26,71), was typisch für das syrische Gebiet sei, vgl. Ebner, Matthäusevangelium 147 sowie Schnelle, Einleitung 291; Strecker, Weg der Gerechtigkeit 37 und Luz, Evangelium nach Matthäus I/1 100–101. Genauere Bestimmungen können aus dem Text jedoch nicht abgeleitet werden, zu den unterschiedlichen Vorschlägen des genauen Entstehungsortes in Syrien, vgl. Ebner, Matthäusevangelium 147 sowie Schnelle, Einleitung 291.

¹⁹⁶ Ebner, Matthäusevangelium 144.

Darüber hinaus dürften sich die Adressaten des Matthäusevangeliums der Mission der Völker geöffnet haben. Die Frage, wie die Völkermission überhaupt ablief, kann aber offenbleiben.¹⁹⁷ Vor dem Hintergrund dieser Eckdaten nehme ich das Matthäusevangelium als historische Größe wahr, was den Rahmen der vorliegenden Untersuchung bildet: Wenngleich ich keine rein diachrone Analyse durchführe, berücksichtigt mein narratologischer Ansatz den Kontext und die Entstehungssituation des Matthäusevangeliums.

2. Ein narrativer Zugang zum Matthäusevangelium

Für meinen narrativen Zugang zum Matthäusevangelium muss zunächst geklärt werden, was mit ‚*erzählender Literatur*‘ im Falle des Matthäusevangeliums gemeint ist.¹⁹⁸ Ausgangspunkt sind hierzu die bereits vorliegenden Studien zum Matthäusevangelium als *zusammenhängender Erzählung*.

2.1 Das Matthäusevangelium als zusammenhängende Erzählung

Wie im Forschungsüberblick bereits angeschnitten verstand man die synoptischen Evangelien lange Zeit als reine Sammlungen von Perikopen, die entweder nicht oder nur lose geordnet redaktionell zusammengestellt worden sind.¹⁹⁹ In kritischer Auseinandersetzung mit den form- und redaktionsgeschichtlichen Methoden²⁰⁰ kam die Forschung allerdings zur Einsicht, die

¹⁹⁷ Die Forschung nimmt teilweise nicht nur eine Öffnung zu den Völkern, sondern eine bereits im Gang befindliche Heidenmission an: „Die Verwerfung Israels ist für die matthäische Gemeinde schon längst Realität (vgl. Mt 8,11–12; 21,43; 22,9) und die Heidenmission selbstverständliche Praxis (vgl. neben Mt 28,18–20 bes. Mt 12,21; 13,38a; 24,14; 26,13)“, Schnelle, Einleitung 292. Darauf verweisen z.B. die vier Frauen in Jesu Stammbaum (Mt 1,1–17) sowie der Schluss des Evangeliums: Jesus erscheint den Elf, verkündet seine Allmacht über Himmel und Erde und gibt den Elf den Befehl, zu den Völkern zu gehen und diese zu seinen Schülern zu machen (Mt 28,16–20). Dabei muss man allerdings nicht davon ausgehen, dass die Völkermission bei Matthäus auf die gleiche Weise wie bei Paulus stattfindet: Womöglich verlangte die matthäische Gemeinschaft zunächst eine Konversion zum Judentum, bevor die Völker zu Christusanhängern werden konnten. Die Einleitungswissenschaft spricht demnach oft von einer *gemischten Gemeinschaft*, vgl. insgesamt Schnelle, Einleitung 292–293.299 sowie Ebner, Matthäusevangelium 142–44.

¹⁹⁸ Mittlerweile haben sich narratologische Zugänge im Methodenspektrum der Exegese etabliert. Kritikern fehlt es allerdings noch an einer homogenen, klaren Theoriebildung zur Analyse von Erzähltexten. Diese Kritik scheint jedoch am Phänomen der Erzähltheorie vorbeizugehen, vgl. Dinkler, *Literary Theory and the New Testament*, 14–43.

¹⁹⁹ Siehe auch unter A.2.1; nicht das Evangelium als Ganzschrift stand im Fokus, sondern vielmehr Überlieferungsprozesse und Traditionswachstum, siehe hierzu insbesondere Anmerkung 82.

²⁰⁰ Die redaktionsgeschichtliche Methodik wurde in der Mitte des 20. Jahrhunderts auch auf das Matthäusevangelium angewendet, vgl. Trilling, *Das wahre Israel*; Strecker, *Weg der Gerechtigkeit* sowie Bornkamm/Barth/Held, *Überlieferung und Auslegung*. Zur redaktionsgeschichtlichen Methodik vgl. auch Anmerkung 63.

Evangelien zunehmend als „kontinuierliche Erzählung[en]“²⁰¹ mit eigenständigen theologischen Botschaften und Erzählpropria wahrzunehmen.²⁰²

Daraus folgte ein Paradigmenwechsel – der *Narrative Turn*. Die zahlreichen Studien des *Narrative Turn* fußten auf den Erkenntnissen der Narratologie und zogen u.a. die konstitutiven Elemente einer Erzählung heran, wie sie die Literaturwissenschaftler Gérard Genette und Seymour Chatman grundlegend geprägt haben:²⁰³ Die *histoire* bzw. die *story* der Evangelien – was wird erzählt – wurde unterschieden von der Art ihres *discours* bzw. *discourse* – wie wird erzählt. Diese Unterscheidung ermöglichte es, die Evangelien als zusammenhängende Erzählungen zu lesen,²⁰⁴ und führte in der vergangenen Forschung zur Frage nach dem übergreifenden, narrativen Handlungsgerüst der Evangelien – auch als *Plot*²⁰⁵ bekannt. Dadurch wurde der Ansatz bekräftigt, die Evangelien als geschlossene Erzähltexte zu betrachten:

„Plot is a kind of first principle by which a reader recognizes that a particular group of events is a narrative and not a mere listing of events. (...) so we recognize that a group of events forms a plotted narrative.“²⁰⁶

Auch für das Matthäusevangelium setzte sich dieser erzähltheoretische Zugang mehr und mehr durch. Gerade im Zuge des *Narrative Turn* befassten sich die Exegeten im englischsprachigen Raum – Pionier war Richard Edwards 1985²⁰⁷ – Ende des 20. Jahrhunderts mit dem Matthäusevangelium als Ganzschrift und fragten nach dem Plot der Erzählung. Dabei gab es zwar unterschiedliche Auffassungen des Plots und der Begriff wurde von den Autoren einmal auf der Ebene der *histoire* und einmal auf der Ebene des *discours* angesiedelt,²⁰⁸ doch zeigt

²⁰¹ Poplutz, *Narrative Spannung* 21.

²⁰² Siehe auch A.2.2.

²⁰³ Siehe hierzu im Detail unter 2.2.

²⁰⁴ Beispielsweise definiert David du Toit einen Erzähltext, indem er einen klaren Bezug zu Genettes Unterscheidung von *narration*, *discours* (oder *récit*) und *histoire* herstellt: „Ein Erzähltext konstruiert sich also dadurch, dass mittels des Erzählaktes eines Erzählers (der *Narration*) eine Sequenz temporal, kausal und logisch verknüpfter Ereignisse (eine *Geschichte*) als linearer verbaler Diskurs bzw. Text (Erzählung) dargestellt wird“, vgl. insgesamt Du Toit, *Der abwesende Herr* 8–14 (Zitat 8–9).

²⁰⁵ Wie Powell treffend beschreibt: „Narrative criticism has called our attention to the fact that the Gospels have plots“, Powell, *Plot and Subplots* 187.

²⁰⁶ Matera, *Plot of Matthew's Gospel* 241.

²⁰⁷ Als Erster fragte 1985 Richard Edwards nach dem *Plot* des Matthäusevangeliums und verstand darunter die Anordnung der Szenen und deren Inhalt als ein bewusst angeordnetes Ganzes, das es von Anfang bis Ende zu lesen gelte, vgl. Edwards, *Matthew's Story of Jesus* 9.

²⁰⁸ Beispielsweise bezeichnet Edwards den Plot als „narrative flow“, Edwards, *Matthew's Story of Jesus* 9 und Frank Matera als „an organizing principle which gives logic and meaning to disparate events“, Matera, *Plot of Matthew's Gospel* 240. Beide siedeln den Plot damit auf Ebene des *discours* an. Jack Dean Kingsbury definiert den Plot hingegen auf Ebene der *story* bzw. *histoire* als Summe von *events*: „To create a ‚plot‘, the author arranges the events of a story in a particular temporal and causal sequence so as to elicit from the reader some desired response“, Kingsbury, *Matthew as Story* 3. Auf weitere unterschiedliche Auffassungen zum Plot-begriff in der

allein das Interesse am Plot des Matthäusevangeliums, dass der Text als zusammenhängendes Ganzes wahrgenommen wurde.²⁰⁹

Die deutsche Forschung folgte diesem Ansatz und wies ebenfalls auf die Geschlossenheit der Erzählung im Matthäusevangelium hin.²¹⁰ Dabei wurden methodisch jedoch andere Schwerpunkt als bei den englischsprachigen Studien gesetzt. Deutsche Exegeten nahmen die Darstellungsweisen und Gestaltungselemente des *discours* in den Blick. Sie begründeten, das Matthäusevangelium sei ein zusammenhängender Text, indem sie auf Wiederaufnahmen, intratextuelle Bezüge, thematische Entsprechungen sowie auf Spannungsbögen in der Erzählung hinwiesen.

Wegweisend waren hierzu die Arbeiten von Ulrich Luz, der anhand von sechs literarischen Techniken (Signale, Weissagungen, Schlüsselwörter, Inklusionen, Querverweise und Wiederaufnahmen) begründete, „dass das Matthäusevangelium von Anfang bis zum Schluss gelesen werden will.“²¹¹ Es sei keine Sammlung von Jesusüberlieferungen, sondern beinhalte einen intendierten Spannungsbogen. An diese Erkenntnis schließt sich Uta Poplutz an und beschreibt das Matthäusevangelium als „kontinuierliche Erzählung“²¹², die zusammenhängend

Literaturwissenschaft kann an dieser Stelle nicht im Detail eingegangen werden, siehe hierzu Finern, *Narratologie* 88, der versucht, die verschiedenen Plot-Verständnisse darzulegen.

²⁰⁹ So interpretierte Matera den Verlauf der matthäischen Erzählung, indem er sich vornehmlich an der von Seymour Chatman eingeführten Unterscheidung von *story* und *discourse* orientierte. Er betonte dabei eine Logik, die sich durch den gesamten Text ziehe, doch erst in der Rückschau – von Kapitel 28 her – komplett zu verstehen sei, vgl. Matera, *Plot of Matthew's Gospel* 240–256. Auch Kingsbury bezeichnete den Text als „narrative with a beginning, middle and end“, Kingsbury, *Plot* 16, bzw. als „unified narrative, or ‚artistic whole‘“, Kingsbury, *Matthew as story* 2. Er stützt sich in seiner methodischen Herangehensweise ebenfalls auf die von Chatman vorgeschlagene Trennung zwischen *story* und *discourse*. Auf Ebene der *story* ist für Kingsbury das Element des Konflikts entscheidend, weshalb er das Matthäusevangelium in erster Linie als Konfliktgeschichte bezeichnet und die Auseinandersetzungen Jesu mit den jüdischen Autoritäten und mit seinen Schülern untersucht. Nach ihm hält das Motiv des Konflikts den Plot der Erzählung zusammen, vgl. Kingsbury, *Matthew as story* 3–9. 129. Fast zur gleichen Zeit bezieht sich David Howell auf den Text des Matthäusevangeliums als „story with its own integrity rather than as a collection of traditional units and pericopae“. Dies impliziert für ihn zugleich, dass die Erzählung als Ganzes auf den Leser ausgerichtet ist und diesen beeinflussen soll, vgl. Howell, *Inclusive Story* 249 (Zitat 13). Auch Mark Allan Powell geht beim Matthäusevangelium von einem zusammenhängenden Text aus, was er durch die Betrachtung des Plots begründet. In seiner Studie unterscheidet er dabei einen Hauptplot und mehrere Subplots: „The main plot is that which provides the narrative with its most intentional logic and deepest meaning. Subplots, on the other hand, involve subsidiary developments that are related to the main theme but that also possess a certain integrity of their own“, Powell, *Plot and subplots* 199. Der Mainplot besteht nach Powell im Konflikt zwischen Gott und Satan bzw. in der Durchsetzung des göttlichen Plans und der gleichzeitigen Bedrohung durch den Satan. Zwei Subplots – der Konflikt Jesu mit den religiösen Führern und die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Schülern – begleiten diesen Haupthandlungsstrang, indem sie den göttlichen Plan in je unterschiedlicher Weise förderten und hinderten. Diese Konzeption sei nur zu erkennen, wenn man das Evangelium als „coherent narrative“ betrachtet, vgl. Powell, *Plot and Subplots* 196–203 (Zitat 203) sowie ders., *Literary Approaches* 69–70.

²¹⁰ Als Erster zeigte Hubert Frankemölle die Einheit des Matthäusevangeliums auf, was er besonders am Vergleich der Evangelien schlüsse festmachte: „Anders als in den offenen Evangelien schlüssen des Mk und Lk hat Mt durch die redaktionelle Umklammerung ein nach Form und Gehalt geschlossenes, literarisches Kunstwerk geschaffen, wodurch das gesamte Evangelium mit seiner reflektierenden und theologisierenden Tendenz eine einheitliche Perspektive erhält“, Frankemölle, *Jahwebund* 324.

²¹¹ Siehe Luz, *Jesusgeschichte* 12–16 (Zitat 12); zur Anordnung von bestimmten Themen im Matthäusevangelium siehe auch bereits Fenton, *Inclusio and Chiasmus in Matthew* 174–179 sowie bei Allison, *Structure* 135–155.

²¹² Poplutz, *Narrative Spannung und erzählte Welt* 1.

zu lesen sei. Sie veranschaulicht dies ebenfalls anhand des erzeugten Spannungsbogens, den sie mit Hilfe von Genettes Unterkategorien Ordnung, Dauer und Frequenz untersucht.²¹³

So hat sich seit dem Narrative Turn die Forschungsmeinung etabliert, dass das Matthäusevangelium

„weit mehr [ist] als eine Ansammlung einzelner Jesuserzählungen, die mehr oder weniger schlüssig aneinandergereiht wurden. Es zeigt sich vielmehr als ein durchkomponiertes und kunstvoll gestaltetes Ganzes, das ein feines, engmaschiges intratextuelles Netzwerk aufweist. Auf Späteres wird vorausverwiesen, Früheres wird wieder aufgenommen; Konstellationen wiederholen sich, prägen sich auf diese Weise als typisch ein, und zugleich werden solche Wiederholungen in Entwicklungslinien eingebettet, die die Darstellung vorantreiben und ihr Dynamik verleihen.“²¹⁴

Der Text ist folglich als Ganzschrift zu lesen, um diese durchdachte Komposition des *discours* zu erkennen. Die vorliegende Arbeit ordnet sich in diese Forschungsrichtung ein und nimmt das Matthäusevangelium ebenfalls als zusammenhängende und durchkomponierte Erzählung ernst.

2.2 Erzähltheoretische Grundlagen: Das Modell von Gérard Genette

Im Anschluss an die Studien des Narrative Turn verwende auch ich für meine Untersuchung das Modell von Gérard Genette als erzähltheoretische Grundlage und analysiere damit die narrativen Merkmale des Matthäusevangeliums. In der (vergangenen) Forschung gab es zwar immer wieder Einwände, wenn moderne Erzähltheorien auf antike Texte angewandt wurden,²¹⁵ doch wird die folgende Untersuchung zeigen, dass ein solches Vorgehen lohnend sein kann.

²¹³ Zusätzlich merkt Poplutz an, dass die Themen aus den ersten vier Kapiteln am Ende der Erzählung wieder aufgenommen werden, vgl. Poplutz, *Narrative Spannung und erzählte Welt*, 1–56, besonders 30–31.34. Auch Marlis Gielen spricht sich für eine zusammenhängende Lektüre des Matthäusevangeliums aus, da es das „Ergebnis einer planvollen schriftstellerischen Leistung“ sei und einen Spannungsbogen beinhalte, vgl. Gielen, *Blick zurück nach vorn* 152–158 (Zitat 155).

²¹⁴ Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* 1.

²¹⁵ Die zwei hauptsächlichen Vorbehalte, wenn es darum geht, moderne Erzähltheorien auf antike Texte anzuwenden, sind meist: 1) Die Theorie sei anhand moderner Literatur entwickelt worden und liese sich nicht einfach auf biblische Texte übertragen. 2) Narratologische Begrifflichkeiten und Konzepte seien den damaligen Autoren nicht bekannt gewesen, siehe zu den Anfragen an narrative Analysen und zu den entsprechenden Antworten darauf beispielsweise Powell, *What is Narrative Criticism* 85–97; Oeming, *Hermeneutik* 70–75; Rhoads, *Narrative Criticism*. Dem ersten Vorbehalt kann entgegnet werden, dass zwischen Analyseaspekten und konkreten, historischen Phänomenen zu unterscheiden ist. Die Theorien müssen allgemein genug gehalten werden und dürfen keine inhaltlichen Vorgaben machen, vgl. Finne, *Narratologie* 2. Dies ermöglicht die Untersuchung von Literatur aus vielen Epochen. Thomas Schmitz hält einem derartigen Vorwurf sogar entgegen: „Wenn antike Texte sich mit modernen Kategorien nicht sinnvoll verstehen lassen, wenn sie sich modernen Augen nicht mehr

Genettes Erzähltheorie unterscheidet drei Phänomene, die für eine Erzählung konstitutiv sind: *histoire*, *discours* (oder *récit*) und *narration*.²¹⁶ Mit *histoire* bezeichnet er die *Geschichte* oder den narrativen Inhalt, den der Erzähler schildert: „die Abfolge der realen oder fiktiven Ereignisse, die den Gegenstand dieser Rede ausmachen.“²¹⁷ Unter *discours* versteht Genette „den Signifikanten, die Aussage, den narrativen Text oder Diskurs“²¹⁸. Damit ist die *Erzählung* mit ihrer eigenen Reihenfolge und eigenen Darstellungsweise im Text – oder mündlich – gemeint. Genettes drittes Phänomen *narration* umfasst das *Erzählen* und ist „dem produzierenden narrativen Akt sowie im weiteren Sinne der realen oder fiktiven Situation vorbehalten [...], in der er erfolgt.“²¹⁹ Dies bezieht sich auf den Erzählakt des Erzählers und ferner auf die Situation, in der dieser Akt stattfindet.

Diese Unterscheidung kann auch auf das Matthäusevangelium angewandt werden. Die *histoire* meint dabei das Leben und Wirken Jesu von seiner Geburt (1,18) bis zu Tod (27,59) und Auferstehung (28,16–20). Der *discours* ist die Präsentation der erzählten Ereignisse im Evangelium. Diese ist eigenen Mitteln der Darstellung und einer eigenen Chronologie der erzählten Ereignisse unterworfen (s.u.). Die *narration* bezieht sich auf den Akt, den der Erzähler des Matthäusevangeliums vollzieht, indem er die Erzählung über Jesu Leben und Wirken aus einer bestimmten Perspektive produziert. Da das Matthäusevangelium diese drei Merkmale aufweist, kann es als erzählender Text im Sinne Genettes untersucht werden.²²⁰

Für die Analyse konzentriert sich Genette auf das zwischen den drei Phänomenen *histoire*, *discours* und *narration* bestehende Verhältnis: Zwar liegt sein Hauptaugenmerk auf dem *discours*, doch

„wie sich zeigen wird, impliziert die Analyse des narrativen Diskurses [...] ständig die Untersuchung der Beziehungen einerseits zwischen diesem Diskurs und den Ereignissen, von denen er berichtet, andererseits zwischen eben diesem Diskurs und dem Akt, der ihn real oder fiktiv produziert.“²²¹

erschließen, dann sind sie für die heutige Zeit tot und fristen lediglich ein museales Dasein. Wie aber ließe sich dann die Beschäftigung mit diesem toten Material rechtfertigen?“, Schmitz, *Moderne Literaturtheorie* 17. Auch der zweite Einwand kann als unproblematisch betrachtet werden, denn die Narratologie stellt lediglich Kategorien und Begriffe vor, um bestimmte narrative Phänomene im Text zu beschreiben. Auch wenn diese Kategorien von den frühchristlichen Autoren noch nicht theoretisch reflektiert wurden, funktionieren ihre Texte dennoch als Erzählungen, vgl. dazu Finnern, *Narratologie* 2–3.

²¹⁶ Genette entwickelte damit die vom russischen Formalismus angestoßene Unterscheidung zwischen *fabula* und *sujet* weiter.

²¹⁷ Genette, *Erzählung* 11.

²¹⁸ Genette, *Erzählung* 11.

²¹⁹ Genette, *Erzählung* 12.

²²⁰ David du Toit stellt Selbiges für das Markusevangelium fest, vgl. Du Toit, *Der abwesende Herr* 9.

²²¹ Genette, *Erzählung* 12.

Um diese Beziehungen zu beschreiben, führt er drei narratologische Kategorien (oder Klassen) ein: *mode*, *temps* und *voix*, also *Modus*, *Tempus* und *Stimme*. Damit lassen sich die verschiedenen Facetten einer Erzählung differenzieren und untersuchen.²²²

2.2.1 Die Kategorie des *Modus*²²³

Die Kategorie des *Modus* beantwortet die Frage ‚Wer sieht?‘. Matias Martinez und Michael Scheffel bezeichnen sie später auch als „Grad an Mittelbarkeit und die Perspektivierung des Erzählten.“²²⁴ Diese Kategorie beinhaltet die Aspekte der (1) *Distanz* und der (2) *Fokalisierung*.

(1) Unter *Distanz* versteht Genette die Mittelbarkeit des Erzählten.²²⁵ Die Darstellung kann im *narrativen Modus* erfolgen, der größere Distanz ausdrückt, oder im *dramatischen Modus*, der den Leser unmittelbar anspricht. Zu bedenken ist die Frage, ob es sich dabei um die Schilderung von Ereignissen oder von gesprochenen Worten handelt. Gerade die Wiedergabe von Worten kann besser im dramatischen Modus geschildert werden, als dies für die Erzählung von Handlungen oder Ereignissen der Fall ist.²²⁶

Im Matthäusevangelium herrscht überwiegend der *narrative Modus* vor. Diejenigen Abschnitte des Textes, die Ereignisse darstellen, wirken damit distanzierter auf den Leser als die fünf Redeblocke (5–7; 10; 13; 18, 23–25) des Evangeliums. Diese liegen wiederum im *dramatischen Modus* vor. Zwar adressiert Jesus damit die Erzählfiguren – d.h. die Schüler oder das Volk – im Text (5,1–2; 10,5; 13,1–3; 18,1; 23,1), doch führt die Unmittelbarkeit der Rede auch dazu, dass der Leser direkt angesprochen wird.

(2) Um zu untersuchen, wer die erzählte Handlung wahrnimmt, führt Genette drei *Fokalisierungstypen* ein. Sie helfen einzuordnen, ob und wenn ja, wie viel Informationen der Erzähler besitzt. Dadurch wird die Perspektivierung der Erzählung weiter ausgewertet: Bei der *Nullfokalisierung* weiß der Erzähler mehr als die Figuren. Er kennt alle Gedanken und Taten der Figuren. Hier lässt sich eine gewisse Verbindung zu Franz Karl Stanzels auktorialem Erzähler herstellen,²²⁷ denn in beiden Modellen wird damit ein größerer Wissenshorizont des

²²² *Modus* und *Tempus* beziehen sich auf das Verhältnis von *histoire* zu *discours*. Die Kategorie der *Stimme* hingegen nimmt beides – das Verhältnis von *discours* zu *histoire* und von *discours* zu *narration* – in den Blick, vgl. Genette, *Erzählung* 15.

²²³ Vgl. dazu im Detail Genette, *Erzählung* 103–135.

²²⁴ Martinez/Scheffel, *Einführung* 30.

²²⁵ Vgl. Genette, *Erzählung* 104–105. Matias Martinez und Michael Scheffel bezeichnen dies auch als „mimetische Illusion im Rahmen der Erzählung“, Martinez/Scheffel, *Einführung* 49.

²²⁶ Vgl. Genette, *Erzählung* 105–118, vgl. im Anschluss daran auch Martinez/Scheffel, *Einführung* 47–6.

²²⁷ Vgl. Stanzel, *Theorie des Erzählens* 240–263.

Erzählers angenommen. Die *interne Fokalisierung* definiert sich dagegen dadurch, dass der Erzähler genauso viel weiß wie die Figuren und bei der *externen Fokalisierung* weiß der Erzähler weniger als die Figuren. Er ist nur wie eine Kamera dabei, die rein äußerlich Wahrnehmbares festhält.²²⁸

Im Matthäusevangelium weiß der Erzähler mehr als die Figuren, da er die Erzählung an einigen Stellen kommentiert (vgl. 10,4). Matthäus schildert zudem Szenen, in denen keine der Figuren anwesend ist (vgl. z.B. 27,51–53) oder kennt die Ereignisse, die die gesamte erzählte Welt betreffen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Finsternis im ganzen Land bei Jesu Tod (27,45) oder das Zerreißen des Tempelvorhangs (27,51). Außerdem beschreibt Matthäus die Gefühle und Gedanken unterschiedlicher Figuren und Figurengruppen. Beispielsweise schildert er Furcht (14,26–30), Entsetzen (19,25), Gedanken (16,7) und Trauer (17,23) der Schüler oder Furcht und Freude der Frauen am Grab (28,8). Ebenfalls hat er Einblicke in das, was die Feinde Jesu, genauer Herodes (14,9), Pilatus (27,18) oder die Schriftgelehrten und Pharisäer (9,3; 19,3; 21,25–26; 21,45–46), denken und planen. Die innere Regung der Figur Jesu scheint dem Erzähler allerdings nicht immer zugänglich zu sein. An einigen Stellen kennt er zwar Jesu Gedanken (9,4), weiß von Jesu Mitleid (14,14) oder dessen Angst und Traurigkeit (26,37), doch beschreibt er Jesus in anderen Szenen eher von außen, sodass die Motivation seiner Handlungen geheimnisvoll bleibt. Beispiele hierfür wären Jesu Gang auf dem Wasser (14,22–33), seine Gefangennahme (26,47–56), das Verhör vor dem Hohen Rat (26,57–68) oder vor Pilatus (27,11–13).

Demzufolge lässt sich das Matthäusevangelium insgesamt vor dem Hintergrund des Konzepts einer *Nullfokalisierung* lesen, auch wenn dem Erzähler bei der Figur Jesu Grenzen gesetzt sind.²²⁹

²²⁸ Vgl. Genette, *Erzählung* 121–124.

²²⁹ In einzelnen Erzähleinheiten kann man auch einen zeitweisen Wechsel von der Nullfokalisierung zur internen Fokalisierung beobachten. Dies wird meist mit Verben der Wahrnehmung angedeutet wie beispielsweise in Mt 3,16, wenn Jesus den Geist Gottes auf sich herabkommen sieht. An dieser Stelle werden die Ereignisse aus Sicht der Figur Jesu geschildert: „Der Erzähler sagt nicht mehr, als die Figur weiß, er verfügt lediglich über eine Mitsicht.“ Derartige Beobachtungen ließen sich noch vermehrt anfügen (z.B. 4,18; 9,22). Insgesamt schmälert dies jedoch nicht die überwiegende Nullfokalisierung der Erzählung, vgl. dazu Ebner/Heininger, *Exegese* 83–84 (Zitat 83–84).

2.2.2 Die Kategorie des *Tempus*²³⁰

Mit der Kategorie des *Tempus* untersucht Genette die Zeitstrukturen in narrativen Texten.²³¹ Er nimmt dabei das Verhältnis von *erzählter Zeit* und *Erzählzeit*²³² in den Blick. Beide Phänomene lassen sich wie folgt definieren:

„Unter Erzählzeit hat man sich die Zeit vorzustellen, die ein Erzähler für das Erzählen seiner Geschichte benötigt und die sich im Fall eines Erzähltextes, der keine konkreten Angaben über die Dauer des Erzählten enthält, einfach nach dem Seitenumfang der Erzählung bemisst. Die erzählte Zeit meint demgegenüber die Dauer der erzählten Geschichte.“²³³

Diese Betrachtung setzt sich aus den Unterkategorien (1) *Anordnung*, (2) *Dauer* und (3) *Frequenz* zusammen.

(1) Bei der *Anordnung* geht es um die Frage, in welcher Reihenfolge die Ereignisse erzählt werden. Folgt die Darstellung der Chronologie der Geschichte oder gibt es Brüche? Zwei besondere Formen der Anachronie hebt Genette dabei hervor: Zum einen kann der Erzähler nachholend berichten, was sich zu einem früheren Zeitpunkt ereignet hat. In diesem Fall spricht man von einer *Analepse*. Zum anderen kann aber auch eine Vorwegnahme von Geschehnissen eingeschoben werden, die er als *Prolepse* bezeichnet. Beide Formen der Anachronie können durch den Erzähler geschildert werden, dann sind sie nach Genette *objektiv*. Weist eine Figur hingegen auf etwas Zukünftiges voraus oder erzählt Vergangenes, liegt eine *subjektive Anachronie* vor.²³⁴

Vereinzelt finden sich auch im Matthäusevangelium Prolepsen und Analepsen. Die umfangreichste Analepse ist der Einschub des Schicksals von Johannes, dem Täufer, in 14,3–12. Auch die Erklärung, dass Judas mit den Hohepriestern und Ältesten einen Kuss als Zeichen vereinbart hat, um Jesus zu identifizieren (26,48–49), stellt eine Analepse dar. Eine ausführlichere Prolepse ist die gesamte Einspielung von Judas' Selbstmord (27,3–10). Diese

²³⁰ Vgl. dazu Genette, *Erzählung* 17–102.

²³¹ Genette weist darauf hin, dass diese „Zeitdualität“ schon in Studien vor ihm definiert und untersucht wurde, v.a. in den Arbeiten von Eberhard Lämmert, vgl. Genette, *Erzählung* 17–18 sowie Lämmert, *Bauformen* 82–94, 95–194.

²³² Diese Begrifflichkeiten gehen auf den deutschen Literaturwissenschaftler Günther Müller zurück, vgl. Müller, *Bedeutung der Zeit* sowie ders., *Erzählzeit*.

²³³ Martinez/Scheffel, *Einführung* 31.

²³⁴ Vgl. Genette, *Erzählung* 18–25 und 27–48; zu subjektiven und objektiven Anachronien siehe ders., *Erzählung* 21 sowie bei Strasen, *Analyse* 92–93 und bei Lahn/Meister, *Einführung* 138–139.

unterbricht den Erzählfaden in 27,1–2 und schildert etwas, das sich zu einem späteren Zeitpunkt ereignet hat.²³⁵

(2) In der zweiten Unterkategorie vergleicht Genette die *Dauer* oder *Geschwindigkeit*²³⁶ von Ereignissen und den Umfang, den ihre Schilderung in der Erzählung einnimmt. Diese unterteilt er in fünf weitere Aspekte. Ist die erzählte Zeit mit der Erzählzeit identisch, handelt es sich um *zeitdeckendes Erzählen*. Dies ist bei Reden der Fall. Wird ein eher kurzes Ereignis sehr umfangreich erzählt, spricht man von *Zeitdehnung*. *Zeitraffung* meint das Gegenteil: Eine längere Handlung wird komprimiert erzählt. Lässt der Erzähler einzelne zeitliche Abschnitte der Geschichte aus, so spricht man von einer *Ellipse* oder *Aussparung*. Anders verhält es sich bei einer *Pause*: Der Erzähler stoppt die Geschichte und die erzählte Zeit steht still. Meist gibt er dem Leser dann weitere Informationen, Kommentare oder Beschreibungen.²³⁷

Sieht man von den fünf großen Reden Jesu ab, so sind die Geschehnisse im Matthäusevangelium eher knapp geschildert und bis Kapitel 26 prägen Zeitraffungen die Erzählung. Die Szenen beanspruchen dadurch nur wenig Erzählzeit; häufig kommen Zeitsprünge zwischen ihnen vor. Aus diesem Grund beginnen die meisten Szenen mit unbestimmten Ellipsen oder der Erzähler verwendet die Konjunktion *τότε*, um einzelne Handlungssequenzen aneinanderzureihen (z.B. 26,3.14.16.31.36.28.45)²³⁸. Insgesamt entsteht der Eindruck einer hohen Erzählgeschwindigkeit und einer verdichteten Handlung. Unterbrochen wird dieser Erzählfluss in den ersten Teilen der Erzählung durch die fünf Redeblocke, in denen die Erzählzeit der erzählten Zeit entspricht. Ihnen kommt aus diesem Grund eine herausragende Bedeutung zu.

Auffällig ist die Verlangsamung der Erzählgeschwindigkeit bei den Ereignissen der Passion ab Kapitel 26. Die Abläufe werden deutlicher durch Zeitangaben strukturiert (26,2.17.20.27,1.62; 28,1) und direkt aneinandergereiht (26,20.30.47.57; 28,11). Dies verstärkt sich beispielsweise besonders, wenn der Erzähler Jesu dreimaliges Beten schildert (26,36–46) oder den Stundentakt bei Jesu Tod (27,45–46) angibt.

²³⁵ Die hier erwähnten Beispiele sind nach Genette jeweils *objektive Anachronien*. Jesu Leidensankündigungen gelten hingegen als *subjektive Prolepsen* ebenso wie Jesu Vorverweis auf die Verleugnung durch Petrus (26,34). *Subjektive Analepsen* sind etwas seltener. So erinnert Jesus seine Schüler in 16,8–12 beispielsweise an die beiden Speisungserzählungen und nimmt somit auf Vorangegangenes Bezug (14,13–21; 15,32–39). Ein weiterer subjektiver Rückverweis ist es, wenn sich Petrus an Jesu Vorhersage seiner Verleugnung erinnert (26,74–75).

²³⁶ Zunächst spricht Genette von der „Dauer“, bessert aber nach und verwendet den Begriff der „Geschwindigkeit“, vgl. Genette, *Erzählung* 191.

²³⁷ Vgl. Genette, *Erzählung* 54–71.

²³⁸ Insbesondere in der Passionserzählung taucht die Konjunktion *τότε* gehäuft auf, um die Abfolge der Ereignisse zu verbinden.

Der Erzählfluss wird zudem durch einzelne Kommentare *pausiert*. Dazu zählen beispielsweise die kurzen Anmerkungen des Erzählers, dass Judas derjenige, der Jesus übergibt, ist (10,4; 26,25; 26,47; 27,3).

(3) Unter *Frequenz* versteht Genette die Häufigkeit des Auftretens eines Ereignisses im Verhältnis zur Häufigkeit seiner erzählerischen Darstellung. Dabei kann etwas einmal stattfinden und auch einmal erzählt werden. Man spricht dann von *singulativem* Erzählen. Dagegen kann auch öfter erzählt werden, was sich nur einmal ereignet hat. Genette nennt dies *repetitiv*. Im dritten Fall, dem *iterativen* Erzählen, wird eine wiederholte Handlung lediglich einmal erzählt.²³⁹

Im Normalfall erzählt Matthäus Ereignisse *singulativ*. Er berichtet meist nur an einer Stelle von Ereignissen, die sich auch nur einmal zugetragen haben. Ein Beispiel dafür sind die erzählten Abläufe der Passion ab Kapitel 26. Allerdings gibt es vereinzelt auch *iterative* Erzählsequenzen, wie z.B. Jesu Verkündigungs- und Heilungstätigkeit, die in Summarien zusammengefasst wird (vgl. 4,23–25; 9,35). Die sich wiederholende Erzähleranmerkung, dass es Judas ist, der Jesus übergeben hat, kann dagegen als *repetitives* Element gelten (vgl. 26,14–16; 26,25;26,48; 27,3).

2.2.3 Die Kategorie der *Stimme*²⁴⁰

Die Kategorie der *Stimme* behandelt die Frage ‚Wer spricht?‘. Für die Analyse ergeben sich drei Aspekte: Der (1) *Zeitpunkt*, der (2) *hetero- oder homodiegetischen Erzähler* und die (3) *Ebenen der Erzählung*.

(1) Der *Zeitpunkt* fokussiert das Zeitverhältnis von Erzählabfolgen.²⁴¹ Wird nach dem Ereignis erzählt, spricht man von einer *späteren Narration*, wird hingegen vor dem Ereignis erzählt, so handelt es sich um eine *frühere Narration*. Finden Erzählung und Geschehnis gleichzeitig statt, so bezeichnet Genette dies als *simultane Erzählung*.²⁴²

Folgt man Genette, dann ist das Matthäusevangelium eine *spätere Narration*. Sie schildert die Jesusgeschichte mit etwas Abstand zu den erzählten Ereignissen in der Vergangenheit. Dies zeigt sich bereits an den verwendeten Vergangenheitstempora, aber auch an 28,15: *καὶ*

²³⁹ Vgl. Genette, *Erzählung* 73–82.

²⁴⁰ Vgl. insgesamt Genette, *Erzählung* 137–170.

²⁴¹ Zunächst scheint es verwirrend, dass die Kategorie des Zeitpunktes als Aspekt der *Stimme* aufgefasst wird und nicht als Aspekt des *Tempus*. Jedoch beziehen sich die Unterkategorien des *Tempus* alle auf die Beziehung zwischen *histoire* und *discours*, während die Differenzierung des Zeitpunktes auf dem Verhältnis zwischen *narration* und *histoire* aufbaut, vgl. Fludernik, *Einführung* 113.

²⁴² Vgl. Genette, *Erzählung* 139–140.

διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας. Der Ausdruck μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας ist nur dann verständlich, wenn man von einer Erzählung bereits zurückliegender Ereignisse ausgeht. Außerdem finden sich Vorverweise (vgl. Jesu Leidensankündigungen 16,21; 17,12.22; 20,18), thematische Wiederaufnahmen oder Wiederholungen im Text.²⁴³ Eine derart durchkomponierte Erzählung ist nur möglich, wenn es sich um eine spätere Narration handelt.

(2) Zusätzlich beschreibt Genette das Verhältnis zwischen Erzähler und Erzählung, indem er die Kategorien *homo-* und *heterodiegetisch* verwendet.²⁴⁴ Ein *heterodiegetischer Erzähler* ist dabei nicht Teil der narrativen Welt, denn er nimmt nicht an den Ereignissen teil.

„Er berichtet das Geschehen in der erzählten Welt vielmehr aus einer gottähnlichen Position, die es ihm erlaubt, nach Belieben Ereignisse der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zu montieren, um kausale Strukturen offenzulegen.“²⁴⁵

Allwissenheit, Omnitemporalität, d.h. Wissen um Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sowie Omnipräsenz, d.h. Anwesenheit auch an Orten, an denen sich Erzählfiguren alleine aufhalten, zeichnen einen heterodiegetischen Erzähler aus. Ein *homodiegetischer* Erzähler kann dagegen als Figur – in einer Haupt- oder Nebenrolle – in der eigenen Erzählung auftreten und ist damit Bestandteil der erzählten Welt. Ein Sonderfall liegt vor, wenn der homodiegetische Erzähler seine eigene Geschichte erzählt. Diesen nennt Genette *autodiegetisch*.²⁴⁶

Der Erzähler im Matthäusevangelium ist klar außerhalb der Erzählung situiert und damit *heterodiegetisch*. Er schildert Episoden, bei denen keine Figur anwesend ist – wie das Zerreißen des Vorhangs in 27,51 – oder Episoden, in denen Figuren alleine auftreten – wie Jesu Aufenthalt in der Wüste in 4,1–2 oder sein dreimaliges Beten 26,39.42.44. Außerdem weiß der Erzähler mehr als die Figuren (*Nullfokalisierung*), lenkt den Leser mithilfe von Kommentaren (vgl. 10,4) und kann sogar den Erzählverlauf anhalten oder die Chronologie mittels Prolepsen und Analepsen durchbrechen.

²⁴³ Insbesondere der Missionsbefehl in 28,16–20 beinhaltet einige Wiederaufnahmen und Querverweise wie das Immanuelmotiv (1,23), die Versuchung Jesu auf dem Berg (4,8–10) oder die Ankündigung Jesu, nach Galiläa voranzuziehen (26,32; 28,7). Auch das Motiv des Gehorsams (3,13–4,11 und 27,38–54) und das Thema der Sündenvergebung (1,21; 12,31.32; 26,28) werden wiederholt.

²⁴⁴ Vgl. Genette, *Erzählung* 158–164. Silke Lahn und Jan Christoph Meister sprechen in diesem Zusammenhang von ontologischer (Un)vereinbarkeit: „Die Narratologie unterscheidet grundsätzlich zwei mögliche Positionen des Erzählers zu dem von ihm erzählten Geschehen: Entweder sind er und sein Gegenstand in derselben fiktiven Welt angesiedelt – wir sprechen dann von ontologischer Vereinbarkeit –, oder sie gehören verschiedenen fiktiven Welten an – wir bezeichnen dies als ontologische Unvereinbarkeit“, Lahn/Meister, *Einführung* 67.

²⁴⁵ Lahn/Meister, *Einführung* 68.

²⁴⁶ Vgl. Genette, *Erzählung* 159.

(3) Genette untersucht auch verschiedene *Ebenen* einer Erzählung und deutet damit an, dass es Erzählungen innerhalb der Erzählung geben kann, die sich in irgendeiner Form vom Rahmen der Erzählung lösen. Er unterscheidet hierbei zwischen der *extradiegetischen*, *intradiegetischen* und *metadiegetischen Ebene*. Extradiegetisch bedeutet für ihn, dass sich der Erzähler mit seiner Schilderung an die Leser wendet.²⁴⁷ Im Matthäusevangelium lässt sich beispielsweise 28,15 auf dieser Ebene verorten. Der Erzähler erklärt seinen Lesern an dieser Stelle den Ursprung eines Gerüchts, das sich „bis zum heutigen Tag“ (28,15) unter den Juden verbreitet hat.

Intradiegetisch hingegen sind alle Figuren, Ereignisse und Zustände im Inneren der Erzählung.²⁴⁸ Im Matthäusevangelium trifft dies für alle Figuren und Handlungsschilderungen zu. Der Begriff metadiegetisch²⁴⁹ ist auf den ersten Blick missverständlich. Genette beschreibt damit Erzählungen, die innerhalb der Figurenrede geschildert werden. Oder anders ausgedrückt sind Erzählungen eines intradiegetischen Erzählers metadiegetisch:²⁵⁰ Im Gleichnis Jesu von den anvertrauten Talenten (25,14–30) erzählen die einzelnen Diener, was sie mit dem ihnen anvertrauten Geld gemacht haben (vgl. 25,20.22.25). Diese kurze Schilderung der Diener befindet sich auf metadiegetischer Ebene, da ihr Bericht in das Gleichnis Jesu eingebettet ist.²⁵¹

Anhand von Genettes Narratologie können Erzähltexte systematisch analysiert werden. Seine Theorie wurde von einigen Autoren in der Literaturwissenschaft aufgegriffen und weiterentwickelt.²⁵² Auch in der vorliegenden Arbeit verwende ich Genettes Modell als theoretische Grundlage für die einzelnen Methodenschritte.

²⁴⁷ Vgl. Genette, *Erzählung* 148–150.

²⁴⁸ Vgl. Genette, *Erzählung* 148–151.

²⁴⁹ Vgl. Genette, *Erzählung* 148–151. Dieser Begriff wird in der Literatur in hohem Maße kritisiert. Er sei für die Beschreibung weiterer „Verschachtelungen“ der Ebenen ungünstig gewählt, vgl. Fludernik, *Einführung* 114; Strasen, *Analyse* 124; Lahn/Meister, *Einführung* 81–82.

²⁵⁰ Vgl. dazu auch Ebner/Heininger, *Exegese* 103.

²⁵¹ Wichtig ist dabei, dass die Ebenen ineinander übergehen können. Das Phänomen, wenn sich narrative Ebenen vermischen, nennt Genette *Metalepse*, vgl. Genette, *Erzählung* 152–154.

²⁵² Einer davon war Seymour Chatman, der Genettes Modell in neuer Weise systematisierte. Er fasst Genettes Kategorien des *discours* und der *narration* zu einer Ebene zusammen und nennt sie „discourse“. Diese unterscheidet er dann von Genettes dritter Ebene der *histoire*, die Chatman „story“ nennt. Damit hat er nur noch zwei Ebenen, die simpel voneinander zu trennen sind: Die story meint das ‚Was‘ der Erzählung, während sich discourse auf das ‚Wie‘ der Erzählung bezieht. Chatman gelingt es dadurch, der Ebene der Geschichte mehr Raum zu geben, als dies in Genettes Analyseraster der Fall ist, vgl. Chatman, *Story* 19–26.

2.3 Die Erzählte Welt

Betrachtet man das Matthäusevangelium als geschlossene Erzählung, so bildet der Erzählinhalt eine eigene Welt, die sich über den gesamten Erzählverlauf hinweg entwickelt.²⁵³ Diese wird als ‚erzählte Welt‘ bezeichnet und näher definiert als

„ein umfassendes und komplexes Gebilde (..), das die Summe aller durch den Erzähltext bereitgestellten Informationen in sich vereint, inklusive aller logischen, quasi-logischen, temporalen, räumlichen und anderen Beziehungen, die zwischen ihren einzelnen Komponenten bestehen.“²⁵⁴

Die erzählte Welt ist damit ein Element der *histoire*, das wesentlich durch vier Aspekte bestimmt wird: die zeitliche Situierung, den Ort der Erzählung,²⁵⁵ die Figuren – oder Figurengruppen – und die Handlungs- und Geschehensabfolgen²⁵⁶ der Szenen. Zudem gelten in der erzählten Welt eigene Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die möglicherweise von denen der realen Welt abweichen. Beispielsweise kennt das Matthäusevangelium Engel, die sprechen (2,19; 28,2) oder Verstorbene, die aus ihren Gräbern kommen (27,52). Beides kann als eigene Gesetzmäßigkeit der erzählten Welt betrachtet werden. Dennoch hat die erzählte Welt immer

²⁵³ Vgl. Wagener, Figuren 114: „In Narrationen ereignet sich Geschehen i.d.R. nicht abstrakt, sondern immer in die Zusammenhänge der Erzählten Welt eingebunden“; vgl. auch Martinez/Scheffel, Einführung 123: „Jeder fiktionale Text entwirft eine eigene Welt.“

²⁵⁴ Du Toit, Der abwesende Herr 9.

²⁵⁵ Vgl. Wagener, Figuren 119: „Jede Erzählte Welt hat ihre eigene Topografie, die unabhängig von den Gegebenheiten der realen Welt die Schauplätze der Erzählung bereitstellt.“ Ortsnennung und -beschreibung, Figuren- und Objektbewegung, Handlungen und Figurenwahrnehmung gestalten diese Topografie. Auch Richtungsangaben oder die Erwähnung von Nähe und Distanz zählen zur Raumbeschreibung der erzählten Welt, vgl. Lahn/Meister, Einführung 247–252 sowie Wagener, Figuren 119–122. Wagener verweist außerdem darauf, dass der Leser gerade bei den Ortsangaben in den Evangelien viel Weltwissen einbringt, vgl. Wagener, Figuren 119: „So fließen die Kartografie vom Israel der ntl. Zeit oder Ortswissen wie z.B., dass die Halle Salomos zum Tempel gehört, gewöhnlich unreflektiert in die Interpretation ein. Der Rückgriff auf solche textexternen Informationen (das Weltwissen des Lesers) wird hier keinesfalls abgelehnt – Narratologie ist ja gerade darauf angewiesen – aber bei diesem Werkzeug sollen die Informationsquellen (ob erzählungsintern oder -extern) besonders bewusst gemacht werden.“

²⁵⁶ Die Handlung gilt als die elementarste Kategorie der erzählten Welt. In der Literaturwissenschaft gibt es keine einheitliche Methodik dazu. Dies ist allein schon dem Begriff der ‚Handlung‘ geschuldet, den Manfred Pfister als doppeldeutig kritisiert, da er „normalsprachlich sowohl auf die einzelnen Handlungen einer Figur in einer bestimmten Situation als auch auf den übergreifenden Handlungszusammenhang des ganzen Textes verweisen kann“, Pfister, Drama 269. In der Literaturwissenschaft ist man dazu übergegangen, einzelne Elemente der Handlung zu klassifizieren. Martinez und Scheffel haben hierzu vier Kriterien erarbeitet. Sie unterscheiden, ob die Geschichte durch das einzelne Element vorangetrieben wird oder nicht. Je nach dem handelt es sich um *dynamische* oder *statische* Elemente. Zudem differenzieren sie, ob die Träger der Elemente *belebt* (im Sinne einer menschlichen Figur oder eines anthropomorphen Agenten) oder *unbelebt* sind. Dadurch ergeben sich die vier Kategorien: Eigenschaften (statisch, belebt), Handlungen (dynamisch, belebt), Zustände (statisch, unbelebt) und Geschehnisse (dynamisch, unbelebt), vgl. insgesamt Martinez/Scheffel, Einführung 108–119; die Bezeichnungen belebt und unbelebt orientieren sich an Busse, Handlung 26.

Referenz zur realen Welt. Silke Lahn und Jan Christoph Meister umschreiben die erzählte Welt und ihren Bezug zur realen Welt wie folgt:

„Ein fiktionaler Prosatext entwirft in der Regel eine eigene Welt, die sowohl statische Elemente wie dynamische Prozesse und ‚Ereignisse‘ umfasst. Diese fiktionale Welt hat zwar etliche Parallelen zur Realität unserer Alltagswelt; es wäre aber falsch, sie einfach nach dem gleichen Muster verstehen und interpretieren zu wollen wie die empirische Alltagsrealität, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen und unserem Geist erfassen.“²⁵⁷

Demnach sind beide Welten nicht identisch, sondern die erzählte Welt orientiert sich an der realen Welt; Darstellungen von Zeit, Raum, Figuren oder Handlung in der erzählten Welt haben gegebenenfalls Berührungspunkte mit realen Gegebenheiten oder Situationen. Leser ergänzen dabei zusätzlich mithilfe ihres Alltagswissens an einzelnen Stellen, da die Erzählung in ihrer Darstellung begrenzt ist.²⁵⁸ Der Autor muss aus diesem Grund überlegen, was er von der erzählten Welt erwähnt und beschreibt, denn nicht alles kann erzählt werden:

„Texte leben [...] von Prozessen der Perspektivierung, Auswahl und Kombination.“²⁵⁹

So werden nur gewisse Aspekte betont, wodurch sie zugleich an Bedeutung erlangen. Insbesondere Wiederholungen im Text gelten aus diesem Grund als markant.²⁶⁰ Dazu zählen im Matthäusevangelium die Leidensankündigungen Jesu (16,21; 17,22; 20,17) oder der häufig vorkommende Hinweis, dass Judas einer der Zwölf (26,14; 26,47) oder derjenige, der Jesus übergibt (10,4; 26,25.48; 27,3), ist.

2.4 Figuren und Figurengruppen als Teile der erzählten Welt

Figuren sind ein bedeutender Bestandteil – oder auch die ‚Bewohner‘ – der erzählten Welt und damit ebenfalls der *histoire* zuzuordnen. Die Analyse von Figuren ist allerdings noch kein etabliertes Forschungsfeld mit einer einheitlichen Beschreibung des Untersuchungsgegenstands. Oft gehen die Untersuchungen zu Figuren einfach von dem Phänomen *Figur* aus, ohne vorher zu klären, was eine Figur ist und wie sie im Text zustande

²⁵⁷ Lahn/Meister, Einführung 200.

²⁵⁸ Vgl. dazu auch Du Toit, Der abwesende Herr 9 sowie zur Rolle eines enzyklopädischen Wissens des Lesers Pellegrini, Elija 97–118.

²⁵⁹ Reinmuth/Bull, Proseminar 73.

²⁶⁰ Vgl. Lahn/Meister, Einführung 200.

kommt.²⁶¹ Dies beklagt auch der deutsche Literaturwissenschaftler Fotis Jannidis in seiner Abhandlung über Figuren und versucht, diesem Desiderat zu begegnen.²⁶² Ihm zufolge gibt es drei Möglichkeiten, eine Figur im Text zu identifizieren: Es bedarf Bezeichnungen,

„die das semantische Merkmal ‚Mensch‘ enthalten, die Bezeichnung mit Namen, die in der jeweiligen Kultur für Menschen vorgesehen sind, und die Beschreibung von Handlungen, die üblicherweise nur von Menschen ausgeführt werden, oder von menschlichen Eigenschaften.“²⁶³

Die direkte Identifizierung als Mensch ist demnach die erste Möglichkeit, eine Figur zu erkennen.²⁶⁴ Aber auch intentionales Handeln und Sprachverwendung sorgen dafür, eine Entität im Text als Figur zu identifizieren. Indem ein Wesen oder ein Objekt eine zielgerichtete Handlung ausführt oder eine Äußerung von sich gibt, weist sie Nähe zum Prototyp ‚Mensch‘ auf und kann so als Figur klassifiziert werden.²⁶⁵ Damit gibt es nicht nur menschliche Figuren, sondern auch Tiere, Fabelwesen oder andere nichtmenschliche Entitäten können als Figuren gelten. Beispiele aus dem Matthäusevangelium hierfür sind die Figur Gott (3,17), der Heilige Geist (3,16), die Engel (4,11) und der Satan (4,3).

Zudem treten Figuren nicht notwendigerweise als Einzelcharaktere auf, sondern erscheinen gelegentlich als Figurengruppe.²⁶⁶ Sowohl Einzelfiguren als auch Gruppen können unterschiedlich dargestellt bzw. charakterisiert werden.

2.4.1 Die Analyse von Figuren: Charakterisierungstechniken

Die Analyse einer Figur resultiert nach Jannidis analytisch in einer „Summe von Informationen“²⁶⁷. Jannidis zählt dazu die einfache Beschreibung von Kleidung oder Körperbau sowie charakterliche Eigenschaften oder auch sprachliche Äußerungen und Handlungen.²⁶⁸ Die vorliegende Arbeit orientiert sich an Jannidis’ Ansatz, erweitert diesen jedoch. Dazu werden

²⁶¹ Auf dieses Desiderat weisen mehrere Autoren hin, vgl. Poplutz, *Kleine Leute?* 60; Eisen, *Poetik*, 131; Finnen, *Narratologie* 125–126.

²⁶² Vgl. Jannidis, *Figur 2*.

²⁶³ Jannidis, *Figur* 111–112.

²⁶⁴ Demnach gelten im Matthäusevangelium beispielsweise die Magier aus dem Osten (Mt 2,1) oder Hohepriester und Schriftgelehrte (Mt 2,4) als Figuren.

²⁶⁵ Vgl. dazu ausführlich Jannidis, *Figur* 114–115.

²⁶⁶ Vgl. dazu auch Eisen, *Poetik* 133.

²⁶⁷ Jannidis, *Figur* 198.

²⁶⁸ Vgl. Jannidis, *Figur* 198.

die Figureninformationen hier als *Merkmale* bezeichnet²⁶⁹ und noch einmal inhaltlich kategorisiert: Zum einen können äußerliche Aspekte wie ein Distinktionsmerkmal,²⁷⁰ der soziale Kontext bzw. die Gruppenzugehörigkeit einer Figur,²⁷¹ ihre Verhaltensweisen, ihre Erlebnisse²⁷² und ihr Aussehen beschrieben werden. Zum anderen gibt es Merkmale, die das Innenleben einer Figur betreffen.²⁷³ Damit sind die Charaktereigenschaften, die Meinung, die Emotionen, das Wissen, die Pflichten, die Wünsche, die Intentionen und das Erleben der Figur gemeint.²⁷⁴

Äußerliche Aspekte	Aspekte des Innenlebens
Distinktionsmerkmal	Charaktereigenschaften
Sozialer Kontext bzw. Gruppenzugehörigkeit	Meinung
Verhalten	Emotionen
Erlebnisse	Wissen
Aussehen	Pflichten
	Wünsche
	Intentionen
	Erleben

Tabelle 1: Kategorisierung von Figurenmerkmalen

All diese Aspekte kann der Erzähler bei den Figuren beschreiben. Einzelne Merkmale sind dabei unterschiedlich gewichtet und manche gegebenenfalls gar nicht angesprochen. Dabei sorgen verschiedene Techniken dafür, die Merkmale einer Figur in der Erzählung darzustellen. Diese Konstruktion der Figurenmerkmale nennt man *Charakterisierung*. Sie gilt in der modernen Erzähltheorie als Element des *discours*:

²⁶⁹ Dabei orientiert sich die vorliegende Arbeit an den narratologischen Vorarbeiten von Sönke Finnern, der in seiner Dissertation filmwissenschaftliche Erkenntnisse und narratologische Studien synthetisiert. Zur Beschreibung von Figuren verwendet er auch den Begriff der *Merkmale*, vgl. Finnern, Narratologie 129. Rimmon-Kenan weist ebenfalls auf Merkmale einer Figur hin, allerdings nennt er nur vier Kategorien: Handlung, Rede, äußeres Erscheinungsbild und die Umwelt der Figur, vgl. Rimmon-Kenan, Narrative Fiction 61–71.

²⁷⁰ Distinktionsmerkmal meint hierbei die „sprachlich erzeugte, konzeptuelle Einheit“, um die Figur von anderen zu unterscheiden. Jannidis und Finnern bezeichnen dies als ‚Identität‘ der Figur, vgl. Jannidis, Figur 147 (Zitat 147) sowie auch Finnern, Narratologie 134–135. Aufgrund der Vielschichtigkeit des Begriffs ‚Identität‘ vermeide ich diesen jedoch in der vorliegenden Arbeit und spreche dagegen von einem Distinktionsmerkmal,

²⁷¹ Hierzu zählen Fragen wie: Zu welcher Gruppe bzw. zu welchen Gruppen kann eine Figur gezählt werden? Hat sie eine besondere Rolle in der bzw. den Gruppen? Wie entwickelt sich die Zugehörigkeit?

²⁷² Die Arbeit unterscheidet hierbei zwischen den Erlebnissen auf äußerlicher Ebene und dem inneren Erleben einer Figur. Beides bezieht sich auf alle Arten von Sinneswahrnehmungen und deren kognitive Verarbeitung. Dabei beschreiben Erlebnisse, was eine Figur äußerlich erlebt. Inneres Erleben meint dagegen, wie sie die Erlebnisse tatsächlich wahrnimmt und verarbeitet, vgl. Finnern, Narratologie 137.

²⁷³ Da ich anhand von Genettes Kategorien von einer Nullfokalisierung im Matthäusevangelium ausgehe, ist auch die Darstellung des Innenlebens von Figuren ein wichtiger Aspekt.

²⁷⁴ Vgl. zu den einzelnen Aspekten ausführlich Finnern, Narratologie 129–147.162–163.

„Man könnte als Charakterisierung alle Verfahren im *discours* bezeichnen, die irgendwelche Informationen an eine Figur binden. (...) Unter Charakterisierung wird also ein Prozess verstanden, bei dem einer Figur Informationen zugeschrieben werden, was entweder sofort oder am Ende eines angeschlossenen Inferenzprozesses in einer figurenbezogenen Tatsache in der erzählten Welt resultiert.“²⁷⁵

Damit ist bereits das Phänomen angesprochen, zwischen direkten und indirekten Techniken der Charakterisierung zu unterscheiden.²⁷⁶ Direkte Techniken geben Figurenmerkmale unmittelbar an; indirekte Techniken erfordern einen ‚Inferenzprozess‘ bzw. eine Schlussfolgerung, um Figurenmerkmale abzuleiten. Ich schließe mich dieser Unterteilung an und stelle eine Reihe an Techniken der direkten und indirekten Figurencharakterisierung vor, die in biblischen Erzählungen verwendet werden können.²⁷⁷

(1) Direkte Charakterisierung

Die *direkte Beschreibung* ist die erste und simpelste Technik. Dabei werden einer Figur Merkmale direkt zugeschrieben. Dies kann zum einen durch den Erzähler geschehen, der so eine bestimmte Perspektive auf die Figur einnimmt. Dann wird ein Figurenmerkmal mittels *Erzählerkommentar* benannt. Nimmt der Erzähler eine ‚allwissende‘ Rolle ein, kann er sogar Aspekte des Innenlebens einer Figur direkt beschreiben. Er spricht dann die Meinung, die Emotionen, das Wissen, die Pflichten, die Wünsche oder Absichten der Figur explizit an.²⁷⁸

²⁷⁵ Jannidis, Figur 208–209. Ähnlich bei Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction* 29–42.59–71. Sie gilt als Wegbereiterin für diese Erkenntnis, denn sie betrachtet die Figur an sich als Teil der *story* (bzw. *histoire*) und ihre ‚characterization‘ als Teil des narrativen *discourse* (bzw. *discours*), siehe ebenso bei Finneen, *Narratologie* 151 und Jannidis, Figur 198.

²⁷⁶ Vgl. dazu Jannidis, Figur 206–210, siehe auch Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction* 60–71.

²⁷⁷ Mehrere Exegeten haben bereits unterschiedliche Charakterisierungstechniken in biblischen Texten untersucht und kategorisiert. So nennt beispielsweise Tobias Nicklas die äußerliche Beschreibung, die Darstellung des Innenlebens, Handlungen, die Technik der Kontrastierung, den Sprachstil von Figuren und die Perspektive einer Figur. Im Schlusskapitel seiner Abhandlung fügt er noch die Charakterisierung mittels Attribute und die Anspielungen auf intertextueller Basis hinzu, vgl. Nicklas, *Ablösung* 84–86 sowie 394–398. Dem schließt sich auch Veronika Niederhofer in ihrer Dissertation an, vgl. Niederhofer, *Konversion* 17–18. Nicklas und Niederhofer trennen aber in ihren Übersichten m.E. nicht sauber genug zwischen dem Inhalt der Darstellung – den Merkmalen – und der Darstellung an sich – den Techniken der Charakterisierung. Beispielsweise führen sie eine Technik der Perspektive ein, wobei dies in ihrer Beschreibung keine Technik ist, sondern das Merkmal des Innenlebens einer Figur betrifft. Einen weiteren Vorschlag zu Charakterisierungstechniken liefert Ute Eisen, die zwischen direkter und indirekter Charakterisierung unterscheidet. Zusätzlich nimmt sie die textuelle Sprechinstanz (Erzähler, Figurenrede) hinzu. Damit zählt sie als direkte Techniken die Beschreibung durch den Erzähler oder den direkten Kommentar durch die Figur selbst oder durch eine andere Figur auf. Als indirekte Techniken nennt Eisen ebenfalls die Erschließung von Handlungen und Gefühlen, die auf Ebene des Erzählers oder auf Ebene der Figur mitgeteilt werden, vgl. dazu Eisen, *Poetik* 136–137.

²⁷⁸ Vgl. auch Nicklas, *Ablösung und Verstrickung* 85 sowie Finneen, *Narratologie* 152 und Wagener, *Figuren* 147–148. Auch Äußerlichkeiten können direkt angeführt werden, doch wird dies in biblischen Texten eher sparsam verwendet. Tobias Nicklas weist darauf hin: „Wo Einzelheiten davon [von der äußerlichen Beschreibung] aber erwähnt werden, ist ihnen besondere Beachtung zu widmen, weil sie sich als für den weiteren Verlauf der

Zum anderen kann eine Figur ihre Merkmale in ihrer *eigenen Rede* erwähnen oder eine *andere Figur* äußert sich direkt dazu. So nehmen andere Figuren möglicherweise eine andere Perspektive auf die Figur ein – je nachdem ob sie zur selben Gruppe wie die Figur gehören oder außenstehend sind.²⁷⁹ Dabei gilt es, die Glaubwürdigkeit des Erzählers oder der jeweiligen Figur zu berücksichtigen. Besonders die Charakterisierung durch direkte Rede oder Gedanken anderer Figuren sind zu überprüfen, denn eine Figur kann ebenso Unwahrheiten über eine andere Figur hervorbringen. Von einer Unzuverlässigkeit des Erzählers ist in biblischen Erzählungen hingegen nicht auszugehen.²⁸⁰

(2) Indirekte Charakterisierung²⁸¹

Neben der direkten Charakterisierung sind in biblischen Erzählungen besonders indirekte Techniken angewandt. Am häufigsten tragen die erzählte *Handlung* und die geschilderten *Äußerungen* einer Figur zu ihrer Charakterisierung bei.²⁸²

Zur Handlung einer Figur zählt die vorliegende Studie auch Schilderungen, die zum Ausdruck bringen, dass die Figur etwas wahrnimmt oder erlebt.²⁸³ Ein besonderes Augenmerk liegt darauf, ob die Handlung eher durch statische oder durch dynamische Verben beschrieben wird.²⁸⁴ Zudem ergeben sich durch die erzählten Handlungen und Erlebnisse gegebenenfalls Einblicke in das Innenleben der Figur.

Zum Sprechverhalten einer Figur gehören innere, gedankliche Monologe ebenso wie direkte Aussprüche. Diese können als Ausruf oder als Dialog – in einer Gesprächssituation mit anderen Figuren – gestaltet sein. Indirekt lässt sich davon auf Figurenmerkmale schließen.²⁸⁵

Darüber hinaus benennt Thomas Koch zwei entscheidende Strategien der indirekten Charakterisierung: die *Quantität*, d.h. wie ausführlich sie zu einer Figur erfolgt, sowie die *Frequenz*, d.h. wie häufig einzelne Aspekte der Figur erwähnt werden. Eine vermehrte Nennung

Erzählung von Bedeutung erweisen. Keinesfalls aber ist eine detaillierte körperliche Beschreibung der Charaktere zu erwarten, die eine Visualisierung erlaubt“, Nicklas, Ablösung und Verstrickung 85.

²⁷⁹ Vgl. dazu Nicklas, Ablösung und Verstrickung 86 sowie Niederhofer, Konversion 17 und Finnern, Narratologie 153.

²⁸⁰ Vgl. Finnern, Narratologie 155; vgl. auch Eisen, Poetik 136.

²⁸¹ Gerade diese Techniken erfordern mehr Eigeninitiative des Lesers, vgl. auch Nicklas, Ablösung 85–86.

²⁸² Die Charakterisierung durch Handlung und Rede gilt in der modernen Erzähltheorie als wichtigste Quelle für die indirekte Charakterisierung, vgl. Poplutz, Kleine Leute? 69 sowie Eisen, Poetik 136–137.

²⁸³ Vgl. Wagener, Figuren 144–146, der eine Figur als „Rezeptor eines Geschehens“ beschreibt.

²⁸⁴ Die zentrale Wortart bei der Analyse von Handlungselementen ist das Verb. Fredrick Wagener schlägt deshalb vor, die Verben jeweils einer von sechs Verbklassen zuzuordnen: Verben der Wahrnehmung, Verben des Denkens und Fühlens, Verben der Fortbewegung, Verben der objektbezogenen Handlung, Verben der Kommunikation und Verben der Zustandsbeschreibung, vgl. dazu genauer bei Wagener, Figuren 109–110.

²⁸⁵ Vgl. dazu sehr ausführlich Wageners theoretische Betrachtung zu Sprechhandlungen von Figuren, vgl. Wagener, Figuren 165–180 sowie Ebner/Heininger, Exegese 87–88; Nicklas, Ablösung und Verstrickung 85 und Finnern, Narratologie 152–153.

verleiht den erwähnten Aspekten natürlich mehr Gewicht.²⁸⁶ Für biblische Erzählungen ist in diesem Zusammenhang die „Strategie der Informationsverdopplung“²⁸⁷ relevant: Dieselbe Information wird aus unterschiedlichen Blickwinkeln, z.B. vom Erzähler und von einer Figur, wiedergegeben bzw. wiederholt.

Auch die Technik der *Kontrastierung* bzw. *Parallelisierung* von einzelnen Merkmalen spielt eine Rolle, wenn es um die Charakterisierung von Figuren geht. Bisherige Aktionen oder Beschreibungen der Figur stehen dabei entweder in Entsprechung oder im Gegensatz zu neu eingeführten Merkmalen.²⁸⁸ Der Erzähler hat so die Möglichkeit, eine Figur mehrdimensional oder (in)kohärent darzustellen.

Zudem gilt die *Figurenkonstellation* als Strategie der Charakterisierung. Hierbei kommt das Verhältnis der Figuren zueinander in den Blick. Vergleiche, Hierarchien sowie Sympathie und Antipathie der Figuren untereinander zählen dazu.²⁸⁹ Auch die oben erwähnte *Parallelisierung* bzw. *Kontrastierung* kann zwischen Figuren bestehen, denn möglicherweise befinden sich Figuren im Kontrast oder in Korrespondenz zueinander. Ähnliche Figuren sind dann *Parallelfiguren*; wo Gegensätze vorliegen, handelt es sich um *Kontrastfiguren*.²⁹⁰ Zusammengenommen werden durch den Einsatz von Kontrast- oder Parallelfiguren sowie durch bestimmte Muster in der Figurenkonstellation zusätzliche Interpretationsspielräume eröffnet.²⁹¹

„Das Ensemble der Figuren in einem narrativen Text ist selten nur eine amorphe Masse, sondern ist unter Gesichtspunkten gegliedert, die auch Schlussfolgerungen auf die relevante Kommunikationsabsicht des Textes erlauben. Handlungsbezogene Muster, z.B. Protagonist und Gegenspieler, oder bedeutungsbildende Muster, z.B. Parallel- und Kontrastfigur, sind die wesentlichen Elemente.“²⁹²

²⁸⁶ Vgl. dazu Koch, *Literarische Menschendarstellung* 127 sowie Finne, *Narratologie* 151–156.164, der die Strategien von Koch aufnimmt. Für die Technik der Frequenz ist es notwendig, die gesamte Erzählung zu betrachten, um die Häufigkeit beobachten zu können.

²⁸⁷ Vgl. Vette, *Samuel* 33–37.

²⁸⁸ Vgl. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung* 85. 397.

²⁸⁹ Aufschlussreich kann es dabei sein, die zu Beginn einer Szene bestehenden Konstellationen mit denen am Ende der Szene zu vergleichen. Dies erhellt die Dynamik innerhalb des Figurenbestandes einer Szene.

²⁹⁰ Siehe dazu auch bei Jannidis, *Figur* 105: „Als Parallelfigur wird die Übereinstimmung in einem relevanten Set von Figurenmerkmalen bezeichnet, als Kontrastfigur eine entsprechende Oppositionsbildung, d.h. diese Bezeichnungen markieren bereits Bedeutungsaspekte der Figur.“

²⁹¹ Vgl. Finne, *Narratologie* 147–148.163–164.

²⁹² Jannidis, *Figur* 107.

Zuletzt ist auch der Frage nachzugehen, durch welche *Analogiebildungen*²⁹³ eine Figur näher charakterisiert wird, d.h. inwiefern sie mit Leitvokabeln, Wortfeldern und Motiven verbunden ist.²⁹⁴ Ein Wortfeld gilt dabei als Gruppierung von bedeutungsgleichen oder bedeutungsähnlichen Wörtern.²⁹⁵ Ein Motiv hingegen ist die kleinstmögliche Erzähleinheit, die in einer Szene vorkommt.

Analogiebildungen können textintern geschehen (*interne Analogie*), indem auf eine andere Szene, ein anderes Motiv oder eine andere Figur innerhalb derselben Erzählung angespielt wird. Möglicherweise ergeben sich darüber hinaus auch intertextuelle Bezüge zu Figuren oder Aspekten aus anderen Texten (*externe Analogie*).²⁹⁶ Bei biblischen Erzählungen sind insbesondere Anspielungen auf das Alte Testament relevant.

Insgesamt sorgen Leitvokabeln, Wortfelder und Motive für zusätzliche Bedeutungszuschreibungen der Figur und stellen Verbindungen her: Möglicherweise sind die Leitvokabeln, Wortfelder und Motive bereits im vorangegangenen Erzählstrang genannt oder sie entwickeln sich im Laufe der Erzählung weiter.²⁹⁷ Betrachtet man den gesamten Erzählverlauf, ergeben sich so bestimmte Themenschwerpunkte. Eckart Reinmuth und Klaus-Michael Bull bezeichnen diese thematisch prägenden Strukturen auch als *Sinnlinien* und definieren sie wie folgt:

²⁹³ Anders ordnet Rimmon-Kenan die Charakterisierung durch Analogiebildung ein, indem sie sie auf einer dritten Ebene neben direkter und indirekter Technik betrachtet. Sie interpretiert Analogiebildungen dabei als Verstärkung der Charakterisierung, zumal sie davon abhängen, wie sie vom Text vorbereitet und verarbeitet werden, vgl. Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction* 67.

²⁹⁴ Eine Szene kann durch Wiederholung von Stichworten bzw. Leitvokabeln zusammengehalten werden, die wiederum ein Wortfeld oder ein Motiv bilden. Wagener führt diese Untersuchung auf vier Ebenen durch: Zuerst analysiert er den genauen Wortbestand einer Szene. Im Anschluss listet er alle Lexeme in ihrer Grundform auf. Auf der dritten Ebene nimmt er verwandte Wörter mit gleichem Wortstamm hinzu, um dann auf der vierten Ebene Wortfelder zu bilden, vgl. Wagener, *Figuren* 128–129. Fludernik geht ähnlich vor und fasst Schlagwörter und Wortfelder zusammen. Sie benennt diese Häufung als Begriffsgeflecht eines Textes, vgl. Fludernik, *Erzähltheorie* 91 sowie ähnlich auch bei Schnelle, *Einführung* 60.

²⁹⁵ Vgl. Ebner/Heininger, *Exegese* 96–98. Ebner und Heininger sprechen in diesem Zusammenhang vom Erstellen eines „semantischen Inventars“, das die verschiedenen Stichworte und Wortfelder umfasst. Diese können im Hinblick auf ihre Beziehung zueinander noch weiter ausgewertet werden, was Ebner und Heininger als „semantische Opposition“ bezeichnen.

²⁹⁶ Dadurch kann sich der Figurenbestand erweitern und möglicherweise auch die Konstellation der Figuren verändern. Ein Beispiel für das Matthäusevangelium ist an dieser Stelle die Figur des Mose, die wie eine Folie unter der matthäischen Jesusdarstellung liegt, vgl. hierzu Ebner/Heininger, *Exegese* 90: „Eine externe Analogie ist dann gegeben, wenn eine Erzählfigur nach dem Vorbild einer anderen, der eigenen kulturellen oder religiösen Tradition entstammenden Figur modelliert ist. Gerade in biblischen Texten, die in einem bestimmten Traditionskontinuum stehen, ist das häufig der Fall“. Diesen Aspekt hat auch Tobias Nicklas für die Analyse von Figuren hervorgehoben, vgl. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung* 398.

²⁹⁷ Die kontextuelle Einbettung von Motiven an anderen Belegstellen erhellt Bedeutungsebenen, Kontraste oder Konnotationen, vgl. dazu auch Wagener, *Figuren* 192–194, der sich besonders auf Referenzformulierungen und ähnliche Motive konzentriert: „Referenzen sind gewissermaßen Wiederholungen, die sich wechselseitig kommentieren und den Leser in seiner Wahrnehmung, Beurteilung und dem Füllen von Leerstellen lenken“, Wagener, *Figuren* 194.

„Um dem Sinn des Textes auf die Spur zu kommen, sind vor allem die Verknüpfungen der diesen Sinn tragenden Elemente des Textes zu erschließen. (...) Dazu gehören Wortwiederholungen, Wiederaufnahmen durch bedeutungsverwandte Worte und implizite oder explizite Oppositionen, d.h. Gegensätze zwischen den Sinninhalten einzelner Worte und Sätze. Insbesondere gilt es, auf Worte und Aussagen zu achten, die durch ihre Stellung im Kontext oder ihre auffällige sprachliche Gestalt den Text inhaltlich prägen.“²⁹⁸

Gegebenenfalls ist die Figur also sogar mit übergreifenden Sinnlinien der Erzählung verbunden. Demnach steht bei dieser Charakterisierungstechnik die Frage im Vordergrund, welche Assoziationen sich durch Analogiebildungen mit der Figur ergeben und inwiefern sich diese auf Figurenmerkmale beziehen.

Die nachstehende Tabelle fasst die einzelnen Techniken der Charakterisierung noch einmal zusammen.

Techniken der Charakterisierung	
direkt	indirekt
Direkte Beschreibung (Erzählerkommentar oder Figurenrede)	Handlungen
	Sprachliche Äußerungen
	Quantität
	Frequenz
	Kontrastierung bzw. Parallelisierung
	Figurenkonstellation
	Analogiebildung (Leitvokabeln, Motive, Wortfelder, Sinnlinien)

Tabelle 2: Übersicht zu den Techniken der Figurencharakterisierung

Die Untersuchung der Charakterisierungstechniken einer Figur über den gesamten Erzählverlauf hinweg erhellt folglich zwei Aspekte: Zum einen wird deutlich, welche Technik der Erzähler vorwiegend für eine Figur verwendet. Zum anderen zeigt sich, welche Figurenmerkmale auffallend oft – möglicherweise mittels verschiedener Techniken – betont werden. Es kann sinnvoll sein, beide Aspekte – das *Was* und das *Wie* der Darstellung – in einer

²⁹⁸ Reinmuth/Bull, Proseminar 33. Auch Ebner und Heininger führen an, dass die Auswertung des semantischen Inventars, d.h. der Wortfelder einer Szene, darauf abzielt, Sinnlinien zu finden, vgl. Ebner/Heininger, Exegese 97. Schnelle verwendet ebenfalls den Begriff der ‚Sinnlinien‘, definiert ihn aber etwas unscharf als „Gruppe bedeutungsverwandter Worte“, vgl. Schnelle, Einführung 61–62 (Zitat 62).

tabellarischen Übersicht abzubilden. Sönke Finnern bezeichnet diese Zusammenschau auch als *Charakterisierungsprofil*, das Aufschluss über Darstellungstendenzen bei einer Figur gibt:

„Zur Erzähltechnik gehört, dass bestimmte Merkmale einer Figur oft auf spezifische Weise dargestellt werden. Bei einer anderen Figur, einer anderen Erzählung oder einem anderen Erzähler kann dieses *Charakterisierungsprofil* signifikant abweichen.“²⁹⁹

2.4.2 Die Analyse von Figurengruppen³⁰⁰

Als Figurengruppe in literarischen Texten verstehe ich in der vorliegenden Arbeit eine Konstellation bzw. eine Kombination verschiedener Erzählfiguren: So können Einzelcharaktere aufgrund charakteristischer Merkmale zu einer Gruppe zusammengefasst werden. Im Matthäusevangelium lassen sich beispielsweise Herodes, die Pharisäer, die Schriftgelehrten, die Hohepriester, die Sadduzäer, die Ältesten, die Herodesanhänger und der Hohe Rat als *Gruppe der Gegner Jesu* beschreiben. Sie alle verbindet ihre Ablehnung gegenüber Jesus und seinem Wirken.³⁰¹

Eine Figurengruppe kann wie eine Einzelfigur agieren und demnach ähnlich behandelt werden. Dabei lassen sich auch die eben erwähnten Charakterisierungstechniken größtenteils übertragen,³⁰² allerdings braucht es ein modifiziertes Analyseraster, um eine Gruppe überhaupt erst als solche zu identifizieren. Es ergeben sich aus diesem Grund drei Untersuchungsgegenstände bei Figurengruppen: (1) die *Identifizierung der Figurengruppe*, (2) das *inhaltliche Gruppenprofil* und (3) die *Beziehung zu anderen Figuren(gruppen)*.

(1) Zunächst gilt es, eine Gruppe zu identifizieren. Wie entsteht und definiert sich eine Gruppe in der erzählten Welt? Welche Figuren gehören dazu und wie ist die Gruppe strukturiert?

Poplutz beschäftigt sich mit diesem Phänomen und gibt drei Aspekte zu bedenken, wenn es um die Bestimmung von Figurengruppen geht.³⁰³ Der erste betrifft die Einführung von Figurengruppen durch ein *nomen appellativum*, welches eine Relation ausdrückt. Dadurch ist

²⁹⁹ Finnern, Narratologie 155

³⁰⁰ Der Bestand der Sekundärliteratur, die sich speziell mit Figurengruppen beschäftigt, ist eher überschaubar. Oft wird lediglich der Bereich der Kollektivzugehörigkeit thematisiert, wenn es um Figurengruppen geht, vgl. Wagener, Figuren 154–156; Finnern, Narratologie 128–129.147–148.163.

³⁰¹ Vgl. hierzu C.2.1.

³⁰² Wenn einzelne Mitglieder mit ihren Handlungen aus der Gruppe heraustreten, kontrastieren oder unterstützen sie damit die Darstellung ihrer Gruppe.

³⁰³ Poplutz geht hierbei induktiv vor, indem sie zunächst die Figurengruppen der Schüler, der Gegner und des Volkes im Matthäusevangelium genauer untersucht und davon eine Theoriebildung für die Charakterisierung von Figurengruppen ableitet. Sie orientiert sich dabei an das von Fotis Jannidis geprägte Figurenverständnis, vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 101–139 bzw. Poplutz, Kleine Leute? 60–70.

bereits ein entscheidendes Merkmal genannt, das die Mitglieder der Gruppe aufweisen sollen. Der zweite Aspekt behandelt die *Zuordnung von einzeln auftretenden Figuren* zu einer bestimmten Figurengruppe. Die Zugehörigkeit muss folglich zunächst geprüft und nachgewiesen werden. Poplutz schlägt vor, hierbei erst die Stellen zu untersuchen, an denen die jeweilige Figurengruppe vorkommt, und dann die Szenen der in Frage kommenden Figur zu betrachten. Die herausgearbeiteten Merkmale werden jeweils gesondert zusammengetragen. Ergeben sich ausreichend Parallelen, kann eine Einzelfigur als Mitglied der Gruppe identifiziert werden.

Poplutz' dritter Gesichtspunkt betrifft die *Einheitlichkeit einer Figurengruppe*. Es gilt zu prüfen, ob ein Gruppenname im Kontext der Erzählung immer auf dieselbe Gruppe rekurriert. Möglicherweise werden unterschiedliche Namen für eine Gruppe verwendet.³⁰⁴

Darüber hinaus kann bei der Identifizierung danach gefragt werden, inwieweit Gruppen einheitlich oder heterogen agieren. Gegebenenfalls besteht eine Gruppe aus mehreren Splitterparteien, die sich unterschiedlich verhalten, aber dennoch eine Gruppe bilden. Gruppen können auch wie eine Einzelfigur auftreten: Sie verhalten und äußern sich dann meist konform, selbst wenn einzelne Figuren aus dem Kollektiv hervortreten. Ebenso spielen Hierarchien eine Rolle. Ob eine Gruppe eine strenge Rangfolge hat oder ob sie eher lose gegliedert ist, beeinflusst ihre Identifizierung.

(2) Der zweite Punkt konzentriert sich auf das *inhaltliche Gruppenprofil*. Nicht die äußere Erkennbarkeit und die Zuordnung stehen im Vordergrund, sondern die Frage, wie der Autor eine Gruppe inhaltlich beschreibt. Neben einem Hauptmerkmal der Zusammengehörigkeit verschiedener Figuren zu einer Gruppe gibt es möglicherweise noch weitere Aspekte, die das Gruppenprofil schärfen. Dabei können Handlungen, Aussprüche oder auch direkte Zuschreibungen und Parallelen oder Kontraste zu anderen Figuren das Gruppenprofil näher bestimmen. Entweder erwähnt der Erzähler dies explizit oder aber die Zugehörigkeit einzelner Figuren trägt implizit zur Charakterisierung der Gruppe bei. Gegebenenfalls handeln oder sprechen einzelne Mitglieder und kennzeichnen auf diese Weise ihre Gruppe.³⁰⁵

So kann ein Gruppenprofil geschlossen präsentiert und deutlich erkennbar sein. Gleichzeitig gibt es aber auch weniger stringent beschriebene Gruppen.

³⁰⁴ Als Beispiel führt Poplutz an dieser Stelle für das Matthäusevangelium die beiden Bezeichnungen δώδεκα und μαθηταί auf, die ihrer Meinung nach im Evangelium dieselbe Entität beschreiben, vgl. Poplutz, Volk-Jünger-Autoritäten 134; siehe hierzu Abschnitt C.2.2.1.

³⁰⁵ Vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 131–135.

Gegebenenfalls wandelt sich das Profil einer Gruppe im Erzählverlauf, indem neue Aspekte hinzukommen und andere ersetzen. Die Analyse des inhaltlichen Gruppenprofils untersucht diese Geschlossenheit oder Offenheit von Gruppen.

(3) Figurengruppen sind in der Erzählung nicht isoliert, sondern stehen immer in *Beziehung zu anderen Gruppen oder einzelnen Figuren*. Dies kann analog zur Konstellation von Einzelfiguren analysiert werden: Eventuell sind sich zwei Gruppenprofile inhaltlich sehr ähnlich und korrespondieren miteinander. Oder aber der Autor verwendet Bezugspunkte, um deutlich zu machen, dass zwei Gruppen in Kontrast zueinander stehen.³⁰⁶ Somit leisten Figurengruppen auch einen entscheidenden Beitrag zum gesamten Beziehungsgeflecht einer Erzählung.

Sowohl Figuren als auch Figurengruppen sind essentielle Teile der erzählten Welt, bei deren Analyse es also zunächst darum geht, *wie* sie auf Ebene des *discours* beschrieben werden. Davon ausgehend lässt sich weiter nach der Wirkung und dem Zweck ihrer Darstellung fragen.

3. Die Figurendarstellung und die Textpragmatik

Am Ende einer narrativen Untersuchung steht die Frage, *wozu* so erzählt wird, wie erzählt wird. Die Betrachtung der sogenannten Textpragmatik ergibt sich somit als finaler Bestandteil der narrativen Analyseschritte. Sie beschäftigt sich mit der Wirk- und Kommunikationsabsicht, die ein Text verfolgt.³⁰⁷ Meist verbergen sich hinter den Darstellungen implizite Anweisungen an den Leser. Hierbei sind vor allem Figuren und deren Darstellung ein entscheidender Aspekt.³⁰⁸ Durch Figuren werden dem intendierten Leser negative oder positive Vorbilder angeboten, um

³⁰⁶ Vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 127 und Wagener, Figuren 155. Er nennt dies „Kollektiv“ und „Gegenkollektiv“.

³⁰⁷ Bereits Frankemölle stellt fest: „Ein pragmatisches Textverständnis macht damit ernst, daß ein bestimmter Autor bei bestimmten Adressaten mit dem Text etwas erreichen will, Verhaltensweisen verändern will“, Frankemölle, Handlungsanweisungen 11. Dieser Auffassung schließen sich Autoren verschiedener Einführungen in die Methodenlehre an, siehe Egger/Wick, Methodenlehre 192; Ebner/Heininger, Exegese 108–111; Schnelle, Einführung 62–63; sowie Dohmen, Die Bibel und ihre Auslegung 98: „Unabhängig vom Verhältnis zum Autor enthält der Text als Text aber eine Aussage und eine Absicht, die am Text erhoben werden kann. Dieser Welt des Textes wendet sich besonders die sogenannte Textpragmatik zu, die davon ausgeht, daß Texte bei ihren Hörern oder Lesern etwas bewirken wollen“, vgl. auch Finnern/Rüggemeier, Methoden 236–258, die von der „Textnachwirkung“ sprechen.

³⁰⁸ Vgl. bei Ebner/Heininger, die aufzählen, was bei Erzähltexten Aufschluss über die Pragmatik gibt: „die Zuordnung des zu untersuchenden Textes/Textsegments zu Sprechakten; direkte Hinwendungen des Erzählers an den Leser; Imperative, Drohungen und Warnungen, Ermahnungen; Erzählfiguren, die positiv oder negativ konnotiert sind und in ihrem Verhalten bzw. durch die Werte, die sie verkörpern, als Vorbilder oder abschreckende Beispiele für den Leser fungieren“, Ebner/Heininger, Exegese 112.

ihn nach der Lektüre zu einer Identifikation oder Positionierung zu bewegen. Aus diesem Grund können beispielsweise Figurenrede oder Dialoge in der Erzählung auf den Leser bezogen werden.³⁰⁹

„Es sind die Figuren, die eine Erzählung lebendig machen und zur Bedeutung eines literarischen Textes beitragen. Figuren exemplifizieren durch ihre Eigenschaften und ihr Handeln in einer bestimmten Konstellation ein bestimmtes Moment einer umfassenden Problemformulierung und leisten einen entscheidenden Beitrag zur Leserlenkung.“³¹⁰

Die Darstellung einer Figur erfüllt demnach eine *Funktion* in der Erzählung.³¹¹ Diese wird erst richtig deutlich, wenn man den erzählerischen Gesamtzusammenhang und den Beitrag der Figur dazu betrachtet. Die Berücksichtigung der Ganzschrift ist demnach besonders für die pragmatische Analyse entscheidend.³¹²

Die Frage, welche Pragmatik einer Figurendarstellung zugrunde liegt, ist zudem durch den zeitgeschichtlichen und kulturellen Kontext der Erzählung bedingt, denn der Text entstammt einer historischen Situation und die Erfahrungen eines realen Autors werden in einem narrativen Setting verarbeitet. Demnach gilt es, – wie eingangs beschrieben – sich bewusst zu machen, dass der Text *historische Wurzeln* besitzt.

Die direkte Referenzialität ist aber nicht der vordergründige Gegenstand dieser Arbeit, denn in erster Linie geht es um die zusammenhängenden Strukturen des Textes, um eine narrative Analyse der Judasfigur und um die zugrunde liegende Pragmatik. Meinem Forschungsinteresse liegt so die Überzeugung zugrunde, dass sich hinter der Darstellung einer Figur eine bestimmte Funktion verbirgt. Diese wird innerhalb der erzählten Welt untersucht, um abzuleiten, welche kommunikativen Zwecke und Wirkabsichten die Figurendarstellung bei den Rezipienten verfolgt.

³⁰⁹ Vgl. Reinmuth/Bull, Proseminar 15–16. 50 sowie Egger/Wick, Methodenlehre 197–200. Auch Udo Schnelle spricht von Steuerungselementen, „mit denen der Autor auf Seiten der Leser eine persönliche Partizipation herbeiführen will.“ Dabei zählt er Sympathie- und Antipathieträger als Darstellungsmittel im Text auf, vgl. Schnelle, Einführung 62–53 (Zitat 63) sowie Ebner/Heininger, Exegese 112.

³¹⁰ Poplutz, Kleine Leute? 59; ähnlich auch Philipp Augustin in seiner Dissertation: „Deswegen ist die Figurendarstellung für die Leserlenkung und die Gesamtpragmatik einer Erzählung so wichtig, weil die Rezipienten durch sie sehr direkt und v.a. auch emotional angesprochen werden können“, vgl. Augustin, Die Juden 158.

³¹¹ Finern untersucht ebenfalls in einem gesonderten Punkt die Bedeutung und die Funktion der Figur für die Handlung der Erzählung. Dabei steht bei ihm weniger die konkrete, einzelne Handlung der Figur im Fokus als vielmehr ihr Beitrag für die Gesamterzählung, vgl. Finern, Narratologie 148–151.164; siehe speziell zur Funktion der Judasfigur die im Forschungsüberblick referierten Ansätze von Benemma und Wagener, die sich auf das Johannesevangelium beziehen, vgl. A.2.2.1. und A.2.2.2.

³¹² Bereits Frankemölle weist Ende des 20. Jahrhunderts darauf hin, dass „Texte (...) in ihrer übergreifenden Einheit als Komposition (Brief, Evangelium) etwas bewirken“, vgl. Frankemölle, Handlungsanweisungen 11 (Zitat 11), vgl. auch Reinmuth/Bull, Proseminar 49.

4. Methodische Konsequenzen für die Analyse des Matthäusevangeliums

Meine Analyse der Judasfigur im Matthäusevangelium gliedert sich in zwei große Abschnitte: Der erste besteht in der direkten *Betrachtung der Judasfigur* (C.1). Dazu werden in chronologischer Reihenfolge die Szenen herangezogen, in denen Judas vorkommt. Die konkreten narratologischen Methodenschritte ergeben sich aus den Vorbemerkungen:

Die Figurenbetrachtung erfolgt vor dem Hintergrund einer *Strukturanalyse* der einzelnen Szenen.³¹³ Dabei soll das szenische Erzählgefüge jeweils anhand von fünf Aspekten untersucht werden: (1) dem *Kontext* der Szene,³¹⁴ (2) der *Bestimmung der Erzählebenen in der Szene und einer Gliederung*,³¹⁵ (3) der *zeitlichen Gestaltung*,³¹⁶ (4) der *Figuren*³¹⁷ und (5) der *Motive*.³¹⁸ Anschließend wird die Erzählfigur des Judas als Teil der Textstruktur in den einzelnen Szenen betrachtet. Dabei kommt besonders in den Blick, welche Charakterisierungstechniken für welche Figurenmerkmale verwendet werden. Insgesamt lassen sich die Methodenschritte für die einzelnen Szenen wie folgt darstellen:

³¹³ Die Strukturanalyse soll als Orientierung dienen, um sich der Erzählstruktur der einzelnen Szenen anzunähern: „Die Struktur eines Textes ist kein Selbstzweck, sondern Kommunikationsmittel. Weil die sprachliche Form untrennbar mit dem Inhalt verknüpft und auf ihn bezogen ist, kam schon bei der Wiedergabe des Textinhalts die Textstruktur, d.h. die Verknüpfung der Textelemente untereinander, mit in den Blick“, Reinmuth/Bull, Proseminar 39.

³¹⁴ Orts-, Zeit- oder Figurenwechsel geben oft Hinweise für eine Abgrenzung einer Szene. Auch Themenwechsel können auf einen neuen Sinnabschnitt hinweisen, vgl. Schnelle, Einführung 60 und Ebner/Heininger, Exegese 91–92; Reinmuth/Bull, Proseminar 35–38 sowie Wagener, Figuren 89–92. Jedoch wird die Szene nicht einfach isoliert, sondern in ihrer kontextuellen Einbettung betrachtet. Dies erhellt die Eingebundenheit der kleinen Texteinheiten in den gesamten Erzählzusammenhang. Oft bestimmt der Kontext erst den Sinn einer Erzählepisode. Insbesondere Eindrücke aus der vorangegangenen Erzählung färben eine Szene oder aber sie bereitet eine Handlung im nachfolgenden Kontext vor. Der Makrokontext spielt ebenso eine Rolle, sodass die Platzierung der Szene in der gesamten Erzählung beleuchtet wird. Dabei kann sie Teil eines größeren Erzählbogens sein oder abgeschlossen für sich stehen, vgl. dazu auch Schnelle, Einführung 60 sowie Wagener, Figuren 92–94.

³¹⁵ Zum einen werden hierbei die Erzählebenen nach Genette unterschieden. Beschreibung oder Kommentierung durch den Erzähler sind auf der extradiegetischen Ebene einzuordnen, Schilderung von Handlung und Figurenrede auf der intradiegetischen Ebene. Zum anderen lässt sich eine Szene thematisch gliedern, wobei einzelne inhaltliche Handlungssequenzen voneinander abzutrennen sind. Die Untersuchung des Aufbaus zeigt insgesamt, welche Teile besonders wichtig sind und damit für eine spezielle Gewichtung der Szene sorgen.

³¹⁶ Zur Erfassung der Zeitstruktur ist die Theoriebildung von Genette eine Orientierung. Besonders das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit – im Sinne von Dehnung, Raffung, Pause, Ellipse, Zeitdeckung – wird dabei in den Blick genommen. Auch die Chronologie spielt eine Rolle: Viele Szenen schildern die Ereignisse überwiegend in ihrer wirklichen Reihenfolge. Analepsen und Prolepsen durchbrechen dabei diesen Regelfall und stellen ein zeitliches Gestaltungselement dar.

³¹⁷ Rein strukturell erfolgt zunächst die Betrachtung, welche Figuren in der jeweiligen Szene eine Rolle spielen. Dazu wird zwischen *Figurenbestand* und *Figurenkonfiguration* unterschieden. Figurenbestand meint die Gesamtheit aller für die Szene relevanter Figuren. Dies schließt auch die Figuren in der erzählten Rede mit ein, die möglicherweise nicht anwesend sind; über sie wird nur gesprochen. Der Begriff der Figurenkonfiguration wurde von Manfred Pfister geprägt und bezeichnet „die Teilmenge des Personals, die jeweils zu einem bestimmten Punkt des Textverlaufs auf der Bühne präsent ist“, Pfister, Drama 235.

³¹⁸ Damit ist eine Bestandsaufnahme der vorkommenden Leitvokabeln, Wortfelder und Motive gemeint. Insgesamt lassen sich auf diese Weise bereits Themenschwerpunkte in den einzelnen Szenen skizzieren.

1. Strukturanalyse

- Kontextabgrenzung
- Erzählebenen in der Szene und Gliederung
- Zeitliche Gestaltung
- Figuren
- Motive

2. Charakterisierungstechniken für die Judasfigur in der jeweiligen Szene

3. Zwischenergebnis zur jeweiligen Szene

Nach der Betrachtung aller Szenen, in denen Judas vorkommt, erfolgt eine Auswertung der Charakterisierungstechniken, die anzeigt, welches *Charakterisierungsprofil* sich für die Judasfigur im Matthäusevangelium abzeichnet. Als Zwischenergebnis sei hier bereits vorweggenommen, dass das Merkmal der Gruppenzugehörigkeit im Fall der Judasfigur besonders häufig erwähnt wird.

Dies führt zum zweiten großen Abschnitt des Analyseteils: Hier kommen die *Figurengruppen der Schüler und Gegner Jesu* in den Blick (C.2). Wie bereits ausgeführt lassen sich Figurengruppen über weite Strecken ähnlich analysieren wie Einzelfiguren.³¹⁹ Dennoch ergibt sich eine eigene Methodik, die aus den drei oben beschriebenen Untersuchungsgegenständen besteht: (1) der *Identifizierung der Figurengruppe*, (2) des *inhaltlichen Gruppenprofils* und (3) der *Beziehung zu anderen Figuren(gruppen)*. Die Gruppenanalyse hilft, die Zugehörigkeit der Judasfigur genauer zu beurteilen und das Erzählinteresse dahinter zu beleuchten.

³¹⁹ Vgl. so auch Wagener, Figuren 154.

C) Analyse der erzählten Welt des Matthäusevangeliums

Dieses Kapitel untersucht die fünf Szenen, in denen Judas im Matthäusevangelium vorkommt, in chronologischer Reihenfolge (1.). Diese werden als Judasszenen bezeichnet. Anhand ihrer Analyse zeigt sich, wie die Figur über den Erzählverlauf hinweg charakterisiert wird.

Daraus ergibt sich ein *Charakterisierungsprofil* (1.6), das erste Zwischenergebnisse liefert: Judas wird zu Beginn als Mitglied der Schülerschaft Jesu eingeführt und nähert sich im Laufe der Erzählung der gegnerischen Gruppierung, die aus jüdischen Autoritäten besteht, an. Beide Gruppen sind demnach für die Charakterisierung der Figur wichtig, weswegen der zweite Abschnitt (2.) die Gruppenprofile von Gegnern³²⁰ und Schülern³²¹ genauer betrachtet.

1. Die Figur des Judas in der erzählten Welt des Matthäusevangeliums

Im Folgenden werden die Analyseschritte aus dem Methodenkapitel auf die einzelnen Szenen angewandt. Eine Tabelle am Ende jeder Szene fasst jeweils die Charakterisierungstechniken und Figurenmerkmale der Judasfigur noch einmal zusammen. Einige Ergebnisse daraus – insbesondere die Sinnlinien und Figurenkonstellationen – lassen sich erst in Zusammenschau mit allen Szenen auswerten, was im Anschluss in Kapitel D erfolgt.

1.1 Mt 9,35–10,4: Die Beauftragung der Zwölf

Das Matthäusevangelium erwähnt die Judasfigur zum ersten Mal am Ende der Szene 9,35–10,4.

NA 28

35 Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κόμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. 36 Ἴδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγγίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσकुλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. 37 τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἔργαται ὀλίγοι· 38 δεήθητε

Eigene Übersetzung

35 Und Jesus zog umher in allen Städten und Dörfern und lehrte in ihren Synagogen und verkündete das Evangelium vom Reich und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen. 36 Und er sah die Mengen und empfand Mitleid mit ihnen, denn sie waren abgemattet und hingeworfen wie Schafe, die keinen Hirten haben. 37 Daraufhin sagt er zu seinen Schülern: Die Ernte ist zwar groß, die Arbeiter aber sind wenige. 38 Nun bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte

³²⁰ Unter C.2.1 werden die jüdischen Autoritäten genauer betrachtet und als ‚Gegnergruppe‘ zusammengefasst. Aus diesem Grund verwende ich diese Bezeichnung bereits in den einzelnen Szenenanalysen.

³²¹ In der vorliegenden Arbeit übersetze ich den Begriff μαθηταί mit ‚Schüler‘, siehe hierzu genauer C.2.2.1.

οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. 1 Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. 2 Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, 3 Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς καὶ Μαθθαῖος ὁ τελώνης, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου καὶ Θαδδαῖος, 4 Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν.

hinausschickt! 1 Und er rief seine zwölf Schüler zu sich und gab ihnen die Vollmacht über unreine Geister, um sie hinauszuerwerfen und jede Krankheit und jedes Gebrechen zu heilen. 2 Und die Namen von den zwölf Aposteln sind diese: als erster Simon, genannt Petrus, und Andreas, sein Bruder und Jakobus, der Sohn des Zebedäus und Johannes, sein Bruder, 3 Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner, Jakobus, der des Alphäus und Thaddäus, 4 Simon, der Kananäer und Judas Iskariot, der ihn übergeben wird.

1.1.1 Strukturanalyse

1.1.1.1 Kontext

Die Szene ist in den Kontext der Kapitel 5–11 einzubetten. Hier entfalten die Abschnitte 5–7 zunächst die Bergpredigt als ersten großen Redeblock Jesu, der seine vollmächtige Lehre beinhaltet (vgl. 7,28–29), anschließend verdeutlichen zehn Wundertaten im Abschnitt 8,1–9,34 Jesu vollmächtiges Handeln (vgl. 9,6.8).³²² 9,35 fasst daraufhin die Ausgangssituation der neu einsetzenden Szene zusammen: Jesus lehrt, verkündet und heilt in Städten und Dörfern. Er sieht dabei eine Menge, die in ihm Mitleid bzw. Erbarmen auslöst, sodass er eine Gruppe von zwölf Schülern zu sich ruft.³²³ Hierbei wird Jesus in 9,35 als Subjekt renominalisiert, was ebenfalls auf den Beginn einer neuen Szene hinweist.

In 10,5 sorgt die Einleitung zur anschließenden Aussendungsrede für einen Einschnitt bzw. für einen neuen Szenenbeginn. Damit ist der Kontext klar abgesteckt: 9,35–10,4 ist eingebettet zwischen Jesu Lehre und Wirken in den Kapiteln 5–9 und seiner Aussendungsrede an die Zwölf

³²² Vgl. Keerankeri, Mission Discourse 725: „After having presented the mission of Jesus begun in Galilee as a ministry mighty in word and deed in chapters 5 to 9, that is, with the Sermon on the Mount in chapter 5–7, and the systematic presentation of ten of Jesus’ mighty deeds in chapters 8 to 9, the evangelist now, in the mission discourse of chapter 10, focuses on Jesus’ ministry as one shared with the disciples“; so auch bei Holladay, Jesus’ Ministry 340–347. Die zehn Wundertaten sind: die Heilung eines Aussätzigen (8,1–4), die Heilung des Kindes des Dieners des Hauptmanns von Kafarnaum (8,5–13), die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (8,14–15), die Sturmstillung auf dem See (8,23–27), die Heilung eines Besessenen von Gadara (8,28–34), die Heilung eines Gelähmten (9,1–8), die Auferweckung der Tochter eines Synagogenvorstehers und einer blutflüssigen Frau (9,18–26), die Heilung von zwei Blinden (9,27–31) und die Heilung eines Stummen (9,32–34). Dabei ist zu bemerken, dass zwischen den Wunderkomplexen auch andere Themen wie die Thematik der Nachfolge (8,18–22), das Mahl mit den Zöllnern (9,9–13) und die Frage nach dem Fasten (9,14–17) eingebaut sind, vgl. Holladay, Jesus’ Ministry 341.

³²³ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/2 82. Zwar findet diese Szene nicht – wie im Markusevangelium – auf einem Berg statt, dennoch ist das Bergmotiv auch prägend für das Matthäusevangelium: Jesus widersteht dem Teufel auf dem Berg (4,8), die erste Rede findet auf dem Berg statt (5,1) und am Ende versammelt er seine Schüler auf einem Berg und sendet sie in die Welt (28,16–20), vgl. auch Schnelle, Einleitung 295.

in 10,5–11,1;³²⁴ die konkrete Aussendung der Zwölf wird im Matthäusevangelium allerdings nicht erzählt.³²⁵

1.1.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 9,35–10,4

Die Betrachtung der Erzählebenen nach Genette gelingt in der Szene sehr deutlich: 9,35–10,1 schildert auf der *intradiegetischen Ebene* die Handlung der Figur Jesu. Da das Matthäusevangelium vornehmlich die *Nullfokalisierung* verwendet, kennt der Erzähler an manchen Stellen auch das Innenleben Jesu und kann dessen Mitleid (9,36) schildern. Die Verse 10,2–4 sind hingegen der *extradiegetischen Ebene* zuzuordnen. Der *heterodiegetische Erzähler* richtet sich mit seiner Auflistung der Schülernamen und deren Attribute an seine Leser. Besonders der Kommentar in 10,4c, dass Judas Jesus übergeben wird, will die Leser auf den folgenden Erzählverlauf vorbereiten.

Eine weitere inhaltliche Gliederung der beiden Ebenen in fünf Abschnitte lässt die Gewichtung innerhalb der Szene klar hervortreten. Hierzu sind insbesondere die verwendeten Verbalaspekte im Matthäusevangelium aufschlussreich: Die Haupthandlung wird meist im *Aorist* wiedergegeben, was abgeschlossene, in sich geschlossene oder einmalige Einzelaktionen beschreibt, die die Erzählung vorantreiben. Um dieser Schilderung mehr Details hinzuzufügen, drücken Verben im *Imperfekt* eine andauernde Handlung aus, die entweder im Hintergrund abläuft oder noch vor der Haupthandlung stattgefunden hat. Dadurch erhält das Hauptgeschehen einen Rahmen und wird noch zusätzlich erklärt oder motiviert.³²⁶

Cilliers Breytenbach hat sich mit dem Gebrauch von Aorist, Imperfekt und historischem Präsens im Markusevangelium auseinandergesetzt. Seine Beobachtungen lassen sich auch auf das Matthäusevangelium übertragen.³²⁷ Gemäß Breytenbach stellt das *historische Präsens* einen besonderen Fall dar. Damit werde entweder eine dramatische Wende der Handlung ausgedrückt oder eine bestimmte Handlung betont und in den Vordergrund gesetzt. Darüber hinaus stellt er noch eine weitere Verwendung des historischen Präsens fest, die insbesondere auf die Redeeinleitungen mit λέγω zutrifft, bevor die Jesusfigur spricht: Seine Worte werden

³²⁴ Auch diese Belehrung wird mit καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς (11,1) abgeschlossen, wie es am Ende der Redekomplexe im Matthäusevangelium häufig der Fall ist (vgl. 7,28; 13,53; 19,1; 26,1).

³²⁵ Siehe dazu genauer C.2.2.2.2. Das Markusevangelium schildert dagegen, dass die Zwölf auch wirklich aufbrechen oder von ihrem Auftrag zurückkehren, (vgl. Mk 6,30).

³²⁶ Vgl. bei Kühner/Gerth, Grammatik 2/1.143: „Da nun das Imperfekt eine in der Vergangenheit sich entwickelnde und insofern damals noch fortdauernde Handlung ausdrückt, so ist es natürlich, dass es bei der Beschreibung und Schilderung auf einander folgender Begebenheiten in der Vergangenheit, bei der Darstellung von Sitten und Gewohnheiten, sowie bei der Erwähnung vergangener Handlungen, welche zur Erklärung, Veranschaulichung, Begründung einer anderen Handlung dienen und begleitende Nebenumstände derselben ausdrücken, gebraucht wird.“ Siehe dazu ebenfalls in den klassischen grammatikalischen Betrachtungen der griechischen Verben bei Moulton/Turner, Syntax 65–66 und Robertson, Grammar 883 sowie ebenfalls in neueren Veröffentlichungen bei Campbell, Verbal Aspect 92 und Rijksbaron, „Discourse Function“ 237–253.

³²⁷ Vgl. Breytenbach, Gospel according to Mark 179–219.

dadurch hervorgehoben, sodass sie auch den Leser ansprechen und ihn in die Erzählung involvieren sollen.³²⁸

Durch die Verwendung der unterschiedlichen Verbalaspekte bildet der Text folglich ein lebendiges Geschehen ab, was Breytenbach wie folgt beschreibt:

„Through the alternation of the historical tenses in the indicative on the primary level of the story, which the narrator tells the auditors, he gives this level of the discourse relief by foregrounding the main perfective action against parallel imperfective action in the background whilst he alternates the ‘speed’ or pace of narration.“³²⁹

Dieses Spiel mit den Verbalaspekten trifft auch auf das Matthäusevangelium zu und kann helfen, die einzelnen Szenen zu gliedern, was die Tabelle für die Verse 9,35–10,4 zeigt:

Ebene	Abschnitt	Inhalt	Verbalaspekt
intradiegetisch	(1) 9,35	Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπέων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.	Imperfekt (περιῆγεν)
	(2) 9,36–38	Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγγίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἔργαται ὀλίγοι δεῖθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλη ἔργατας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.	Aorist (ἰδὼν; ἐσπλαγγίσθη)
	(3) 10,1	Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.	Aorist (ἔδωκεν)
extradiegetisch	(4) 10,2–4b	Τῶν δὲ <i>δώδεκα</i> ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστίν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος(*) καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, (*) καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου (*) καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, (*) Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς καὶ Μαθθαῖος ὁ τελώνης, (*) Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου (*) καὶ Θαδδαῖος, Σίμων ὁ Καναναῖος (*) καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης (*)	Hist. Präsens (ἐστίν)
	(5) 4c	ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν.	Aorist (παραδοῦς)

Tabelle 3: Gliederung der Szene 9,35–10,4

³²⁸ Vgl. Breytenbach, Gospel according to Mark 214–215.

³²⁹ Breytenbach, Gospel according to Mark 186–187. Breytenbach führt anschließend einige Beispiel aus dem Markusevangelium an, vgl. hierzu 187–213.

(1) Περιάγω (V.35) im Imperfekt beschreibt eine andauernde Handlung Jesu und damit den Rahmen der Szene: Jesus ist auf dem Weg, um zu lehren, zu verkünden und zu heilen (θεραπεύων **πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν**).

(2) Aus dieser Situation heraus entwickeln sich die folgenden Einzelaktionen, die durch die Aoriste ἰδών und ἐσπλαγγίσθη in V.36 beschrieben werden. So nennt 9,36–38 die Motivation Jesu, zwölf Schüler als Nachfolger für seine Arbeit auszusenden: Er sieht die Mengen, was Erbarmen in ihm auslöst. Daraufhin richtet er das Wort an seine Schüler, sie sollen den Herrn bitten, Arbeiter in seine Ernte hinauszuschicken. Dies wird mit dem historischen Präsens von λέγω eingeleitet und besonders hervorgehoben.

Weiter gliedern die finiten Verben in 10,1 (ἔδωκεν) und 10,2 (ἐστίν) die Perikope:

(3) Jesus gibt den Zwölf die Vollmacht über die unreinen Geister (V.1b) und zum Heilen von Krankheiten und Gebrechen (V.1c). Hierbei wird derselbe Wortlaut wie in Abschnitt (1) verwendet – **πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν** –, was den gesamten Inhalt der intradiegetischen Ebene eng aneinanderbindet.

(4) Anschließend folgen die Namen der zwölf Schüler. In ihrer Liste ist auffällig, dass acht der Zwölf durch einen Verweis auf Bruder bzw. Vater, durch ihren Beruf oder durch ihren Herkunftsort attribuiert werden (*), und zwar immer anhand einer mit ὁ eingeleiteten Konstruktion. Judas stellt in dieser Reihe einen Sonderfall dar, da er als Einziger zwei Attribuierungen erhält: ὁ Ἰσκαριώτης und ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν.

(5) Die zweite Attribuierung stellt zugleich den letzten Gliederungsabschnitt dar (V.4c): Judas' spätere Tat wird vorwegnehmend erzählt, was den Schwerpunkt der Szene bildet.

1.1.1.3 Zeitliche Gestaltung

In den ersten drei Gliederungsabschnitten (9,35–10,1) erfolgt eine *Zeitraffung*. Bei der anschließenden Auflistung und Attribuierung der einzelnen Schüler ab 10,2 stoppt die erzählte Zeit kurz (*Pause*).³³⁰ Außer Bartholomäus, Thomas und Thaddäus wird jeder der Zwölf durch einen Erzählerkommentar näher beschrieben. Wie bereits erwähnt, erhält Judas sogar zwei Attribuierungen, wobei die zweite – ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν – eine *Prolepse* in der Erzählung ist.³³¹ Mit diesem kurzen Zusatz weist der Erzähler bereits auf die in der Zukunft liegende Auslieferung in der Passionserzählung voraus. Es handelt sich demnach bei παραδοὺς um einen proleptischen Aorist, der betont, dass das Geschehen – also die Übergabe – sicher eintreten

³³⁰ In der nachfolgenden Rede (ab 10,5) wird *zeitdeckend* erzählt, denn hier ist *erzählte Zeit* gleich *Erzählzeit*. Der Leser wird auf diese Weise genau in die Belehrung Jesu hineingenommen.

³³¹ Vgl. Frankemölle, der sowohl πρώτος bei Petrus' Beschreibung als auch die Attribuierung des Judas als über die erzählte Situation hinausweisend beschreibt, vgl. Frankemölle, Matthäus 1 74 sowie Fiedler, Matthäusevangelium 226.

wird. Aus diesem Grund legt sich eine Übersetzung mit ‚übergeben wird‘ nahe. Zugleich ist der Partizipialausdruck der erste einiger *repetitiver* Hinweise, die Judas als Übergeber vorstellen (vgl. 26,25.46; 27,3).

1.1.1.4 Figuren

Die *Figurenkonfiguration* und der *Figurenbestand* stimmen in 9,35–10,4 überein. Jesus ist die einzig aktive Figur, da er auf die anderen Charaktere und Gruppen der Szene reagiert: Zum einen sieht er die Volksmenge (ὄχλος³³²) und zum anderen wendet er sich an seine Schüler. Für deren Einheit gebraucht der Erzähler in der Szene unterschiedliche Bezeichnungen – τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (9,37), τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ (10,1), τῶν δώδεκα ἀποστόλων (10,2) –, die sich aber alle auf dieselbe Gruppe beziehen.³³³ Durch die Auflistung ihrer zwölf Namen sind diese Schüler als (passive) Figuren in der Szene präsent.

1.1.1.5 Motive

Zunächst werden die Wortfelder, Motive und Leitvokabeln der Szene ausfindig gemacht, bevor der Abschnitt 1.1.2.4 diese noch einmal genauer beleuchtet: Im Kontext der Szene (7,28–11,1) häufen sich positiv konnotierte Begriffe wie ἐξουσία – Vollmacht (1.1.2.4c) –, πίστις – Glaube/Vertrauen – und ἀκολουθέω (nachfolgen). Sie halten den gesamten Abschnitt zusammen und bilden ein Wortfeld.³³⁴ Jesus selbst beschreibt zudem den Beweggrund für seine Aussendung mit dem Motiv des Hirten (1.1.2.4a) und dem Motiv der Ernte (1.1.2.4b)). Eher

³³² Das Volk bzw. die Volksmenge wird im Matthäusevangelium zum ersten Mal in 4,25 erwähnt. Der Begriff ὄχλος gilt dabei als fortlaufende Bezeichnung für die Volksmenge, die Jesus bei seinem öffentlichen Wirken in Galiläa begleitet (vgl. 5,1; 7,28; 8,1.18; 9,8.23.25.33.36; 11,7; 12,15.23.46; 13,2.34.36; 14,5.13.14.15.19.22.23; 15,10.30.31.32.33.35.36.39; 17,14; 19,2; 20,29.31; 21,8.9.11.26.46; 22,33.23,1) und in 4,25 durch Ortsangaben aus ganz Israel näher charakterisiert wird. Jesus wendet sich dieser Volksmenge zu. Folglich zielt auch sein Sendungsauftrag an die Schüler letztlich auf eine Wirksamkeit unter diesem Volk ab (vgl. 10,6 auch 1,21; 2,6; 4,23 mit dem Begriff λαός). In den ersten Kapiteln taucht für das Volk ebenfalls der Begriff λαός auf, wobei es sich an diesen Stellen meist um Zitate oder prophetische Stellen handelt. Lediglich in 4,23 wird λαός auf die Figurengruppe in der Erzählung bezogen, wenn es heißt, dass Jesus umherzieht und jede Krankheit im Volk (ἐν τῷ λαῷ) heilt. Dadurch erfüllen sich die vorangegangenen Verheißungen für das Volk (1,21; 2,6; 4,16). Ab den Geschehnissen der Passionserzählung werden die Begriffe für die Volksmenge jedoch anders verwendet. Zum einen taucht λαός ab Kapitel 26 öfter auf (26,3.5.47; 27,1.25.64). Zum anderen kommt mit ὄχλος ab 26,47 eine andere Volksmenge in den Blick, nämlich die Menge der Gegner (vgl. 26,47.55; 27,15.20.24) bzw. die Jerusalemer Volksmenge, die sich von den Autoritäten verführen und überreden lässt (27,20). Die Begriffsverwendung deutet damit eine Teilung der Volksmenge an: Es gibt die Menge, die Jesu Wirken folgt (9,35) und die Menge in der Passionserzählung, die sich gegen ihn wendet (wie in 27,20.24). So taucht das Volk als gespaltene Gruppierung auf, die zugleich einer gewissen Dynamik unterworfen ist, vgl. Poplutz, Volk – Autoritäten – Jünger 103–109.118–121; Konradt, Israel 96–108.154–180 und Meiser, Reaktion 33. Kingsbury betrachtet das Volk dagegen als Figurengruppe, bei der keine unterschiedlichen Charakteristika dargestellt werden, vgl. Kingsbury, Matthew as story 24.

³³³ Siehe dazu im Detail C.2.2.1.

³³⁴ Πίστις begegnet in 8,10.13.26; 9,2.22.28.29, Nachfolge in 8,1.10.19.22.23; 9,9; 10,38 und Vollmacht in 7,29; 9,6.7; 10,1.

konträr zu diesem positiven Begriffsfeld steht am Ende der Szene das Verb παραδίδομι (1.1.2.4d)), welches mit der Judasfigur verbunden wird.³³⁵

1.1.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur

Der Abschnitt 9,35–10,1 nennt nicht nur die Judasfigur zum ersten Mal, sondern auch den Zwölferkreis. Judas ist explizit als dessen Mitglied aufgelistet und somit als *Gruppenfigur* eingeführt. Da dies die erste Charakterisierungstechnik ist, wird zunächst in den Blick genommen, wie die vorliegende Szene den Zwölferkreis beschreibt und was daraus für die Judasfigur folgt.

1.1.2.1 Direkte Beschreibung des Zwölferkreises: Judas als Gruppenfigur

Seit 4,25 folgen Jesus ὄχλοι πολλοί (viele Mengen) und deren Anzahl vergrößert sich stetig (vgl. 4,25; 8,1.10.23). Er benötigt einen festen Anhängerkreis, der nach seinem Vorbild heilt, Dämonen auswirft (10,1) und verkündet (10,7). In 10,1 ruft Jesus dazu aus der zuvor unbestimmten Menge der μαθηταί (5,1; 8,21.23; 9,10.11.19.37) eine feste Gruppe von zwölf³³⁶ Schülern zu sich.³³⁷

Dies ist im Kontext der vorangegangenen Kapitel (8–9) besonders interessant: Hier tauchen unterschiedliche Figuren auf, die Jesus aufsuchen, um Heilung zu erfahren oder um Heilung Angehöriger zu bitten: ein Aussätziger (8,1–4), der Hauptmann von Kafarnaum (8,5–13), zwei Besessene (8,28–34), ein Gelähmter (9,1–8), ein Synagogenvorsteher (9,18–26), zwei Blinde (9,27–31) und ein Stummer (9,32–34).³³⁸ In 10,1 ruft dagegen Jesus selbst die Zwölf zu sich.

³³⁵ In der anschließenden Aussendungsrede ist dieses Verb ebenfalls dreimal zu finden (vgl. 10,17.19.21).

³³⁶ Die Nennung der Zahl *zwölf* wird in der Sekundärliteratur häufig als Referenz zu den Zwölf Stämmen Israels interpretiert. So sehen Frankemölle, Fiedler und Luz anhand der überdeutlichen Häufung von δώδεκα in der Aussendungsrede eine Konzentration auf das Volk Israel. Zudem werde eine Assoziation an die zwölf Stämme schon in 2,19–21; 4,12–17 deutlich und auch später in 19,28 erneut aufgegriffen. Die Exegeten betrachten das Thema der zwölf Stämme und deren Restituierung damit als unter der Erzählung liegende Folie, vgl. Frankemölle, Matthäus 1 72–74; Luz, Evangelium nach Matthäus I/2 83 sowie Fiedler, Matthäusevangelium 225. Konradt fügt dem hinzu, dass der Auftrag der Zwölf kein statischer ist, sondern zum Gehen zu den „verlorenen Schafen Israels“ auffordert (10,6). Die ersten Adressaten der Verkündigung der Zwölf sind damit nicht die Völker, sondern das Land Israel, das auf die Wiederherstellung der Zwölf Stämme hofft. Nach Konradt ist die Sendung der Zwölf demnach eine endzeitliche Restituierung des Zwölfstämmevolkes Israel, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 160. Für die vorliegende Fragestellung ist dieser Zusammenhang allerdings nicht derart relevant, sodass auf die eben erwähnte Literatur verwiesen wird.

³³⁷ Siehe dazu genauer unter C.2.2.1.

³³⁸ Bereits in diesen Wundererzählungen wird der Unterschied in der Anrede Jesu angebahnt, der auch später für die Judasfigur entscheidend ist: Sechsmal sprechen Figuren, denen Jesus eine Wundertat erweist, ihn mit κύριος an. Dies legt nahe, dass – neben der Darstellung Jesu als „compassionate healer“ (Holladay, Jesus‘ Ministry 341) und „Isaianic servant“ (Holladay, Jesus‘ Ministry 342) – auch sein Verständnis als κύριος betont werden soll. Holladay beobachtet außerdem, dass der Titel διδάσκαλος in diesen Kapiteln zweimal als Kontrast zu κύριος auftaucht: „Jesus is also addressed or recognized as teacher (8:19; 9:11), but this title is used in Matthew by those who fall short of true discipleship. Thus the scribe on the verge of becoming a disciple calls Jesus ‚Teacher‘,

Dies ist im Matthäusevangelium der einzige Hinweis darauf, dass er sie aus der Menge auswählt. In der Sekundärliteratur wird stellenweise angenommen, die Zwölf seien für das Matthäusevangelium eine bereits bekannte Größe, zumal die Formulierung τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ (10,1; seine zwölf Schüler) diesen Eindruck vermitteln. So interpretiert beispielweise Hubert Frankemölle die Einführung des Zwölfereises in erster Linie als Kommunikation mit dem Leser: Da das Matthäusevangelium keine Konstituierung des Zwölfereises kennt – wie Mk 3,13–19 –, werde hier vorausgesetzt, dass der Leser von der Existenz der Zwölf bereits weiß und sich daran erinnert.³³⁹ Meiner Meinung nach muss dies allerdings nicht der Fall sein und die vorliegende Szene lässt sich auch dahingehend interpretieren, dass Jesus die Zwölf erst zu diesem Zeitpunkt der Erzählung aus der unbestimmten Menge seiner Nachfolger auswählt und beauftragt.

Er gibt ihnen die Vollmacht über unreine Geister und die Vollmacht zu heilen (10,1). Die Vollmacht zu heilen, erinnert an Jesu eigenes Wirken aus 4,23 und 9,35, denn hier ist in fast gleichem Wortlaut vom Heilen von Krankheiten und Gebrechen die Rede: καὶ θεραπέων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (ἐν τῷ λαῷ).³⁴⁰ Im Gesamtkontext der Kapitel 5–11 rahmen die beiden Verse 4,23 und 9,35 Jesu Rede in der Bergpredigt (Kapitel 5–7) und sein Tun im Wunderzyklus (Kapitel 8–9) und verbinden so gleichzeitig seine Wort- und Wirkmächtigkeit miteinander.³⁴¹ Nachdem die Schüler Jesus demnach als Lehrer (5,1–7,29) und Wundertäter (8,1–9,34) erlebt haben, werden sie nun von ihm beauftragt, sein Wirken fortzusetzen. Die Beauftragung der Zwölf ist auf diese Weise eng in den Kontext eingebettet:

„Jesus thus empowers them to do the very same things he himself does (3:2, Chs 8–9).

This means that he entrusts to them his own mission and makes them sharers in it.“³⁴²

whereas the one who is already a disciple calls him ‚Lord‘ (8:19–21)“, Holladay, *Jesus‘ Ministry* 341. Genau in diesem Punkt unterscheidet sich die Judasfigur in den späteren Szenen, siehe C.1.3.2.2.

³³⁹ Frankemölle zieht dabei die Berufung des Zöllners Matthäus (9,9 und 10,3) als Argument heran und bezeichnet diese in Zusammenhang mit dem Zwölfereis als „rückwärts bezogene(n) Leserlenkung“, vgl. Frankemölle 73–74 (Zitat 74); ähnlich auch Luz, der betont, dass Matthäus den Zwölfereis voraussetzt, vgl. Luz, *Evangelium nach Matthäus* I/2 83–84.

³⁴⁰ Frankemölle sieht darin erneut eine Leserlenkung: „Der Leser soll Jesu Wirken und das Wirken der zwölf Jünger als parallel und inhaltlich identisch ansehen“, vgl. Frankemölle, *Matthäus* 1 73 (Zitat 73).

³⁴¹ Was zwischen 4,23 und 9,38 stattfindet, beschreibt Fiedler als „geraffte Wiedergabe einer äußerst intensiv betriebenen Wort- und Tatverkündigung. Zugleich öffnet sich der Blick nach vorn. Denn das Heilen jeglicher Krankheit und Schwachheit wird in 10,1 erneut genannt, nun aber als Vollmacht, die Jesus seinen Schülern gibt, damit sie wie er das Himmelreich in Wort und Tat verkünden (10,7f) und so ‚die Werke des Christus‘ (11,2) weiter tragen. Der Vers klammert also nicht bloß die Kapitel 5–7 und 8f, sondern auch die große Einheit 5–9 mit dem Folgenden“, Fiedler, *Matthäusevangelium* 224; vgl. ähnlich auch Schnelle, *Einleitung* 296; Gielen, *Blick zurück nach vorn* 153 sowie Donaldson, *Guiding Readers* 35.

³⁴² Keeranker, *Mission discourse* 725.728.

Die Zwölf stehen so in einer direkten Verbindung zu ihm.³⁴³ Ihre Teilhabe an seiner Vollmacht zum Heilen und ihre Aussendung zum Volk heben sie von der großen Menge, die Jesus folgt, ab.³⁴⁴

Gleichzeitig erhalten die Schüler neben der Vollmacht zu heilen noch einen zweiten Auftrag: Sie sollen unreine Geister auswerfen. Dies könnte auch der Grund dafür sein, warum der Erzähler sie in V.2 als ἀπόστολοι bezeichnet. Nach Joachim Gnilka bestärkt die Bezeichnung als Apostel sogar den offiziellen Charakter der Gruppe³⁴⁵ und auch Eung Chun Park sieht den Apostelbegriff in Mt 10,2 als funktionale Bezeichnung:

„That is, the Twelve are called μαθηταί when they are trained, but they are called ἀπόστολοι when they are sent out for mission.“³⁴⁶

So beziehen sich beide Begriffe – μαθηταί und ἀπόστολοι – hier auf dieselbe Gruppe; aufgrund ihrer besonderen Beauftragung sind die Zwölf nicht mehr alleine Schülern, sondern auch Gesandte. Judas ist als Mitglied dieses engen Kreises benannt (*Gruppenzugehörigkeit*). Die Einführung der Zwölf verdeutlicht damit auch seine *Pflichten* als Gruppenmitglied: Er ist mit besonderen Vollmachten ausgestattet, gilt als enger Wegbegleiter Jesu und soll nach dessen Vorbild handeln.

1.1.2.2 Kontrastierung: Judas und Petrus

10,2–4 zählt die Namen der Zwölf auf. Judas und Petrus gehören beide dazu, wobei Judas der Letzte und Petrus der Erste der Auflistung ist; ihm kommt durch die Bezeichnung πρώτος (erster) eine Sonderrolle zu.³⁴⁷ Bereits hier tritt ein Kontrast zwischen den Figuren hervor, denn die spätere Verleugnung durch Petrus wird nicht erwähnt (vgl. 26,69–75). Judas hingegen ist aufgrund des Vorverweises, dass er Jesus übergeben wird, diffamiert (10,4). Dies beschreibt

³⁴³ Vgl. Keerankeri, Mission discourse 725–726. 740–741 sowie Konradt, Evangelium nach Matthäus 160.

³⁴⁴ Siehe dazu auch unter C.2.2.3. Die Schüler sind zudem Mittler zwischen Jesus und dem Volk. Das Volk ist zwar in der Nähe Jesu und Adressat seiner Wundertaten, doch wird es auch oft weggeschickt, bevor Jesu die Schüler belehrt (8,18; 13,36; 15,39), vgl. so auch Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 129.

³⁴⁵ Gnilka betont gleichzeitig, dass es aber umstritten bleibt, ob der Apostelbegriff an dieser Stelle schon amtlich oder funktional zu verstehen ist, vgl. Gnilka, Petrus und Rom 150.

³⁴⁶ Park, Mission Discourse 86. Zudem erscheint es aufgrund der nachfolgenden Aussendung und Aussendungsrede logisch, dass in 10,2 der Terminus ἀπόστολος verwendet wird. Die Aussendungsrede ab 10,5 spezifiziert die Aufgaben der Zwölf und enthält einige Gebote. Festzustellen sind dabei einige Parallelen zwischen der Aussendungsrede und Jesu Wirken (vgl. 10,6.7.8.17.18.24–25), vgl. Keerankeri, Mission discourse 729–730. Ob und wie den Zwölf der Auftrag gelingt, erwähnt Matthäus nicht. Auch eine direkte Aussendung der Zwölf wird nicht erzählt. Der Leser erfährt lediglich, dass die Schüler einen Jungen nicht heilen können (17,14–18), vgl. hierzu C.2.2.2.2.

³⁴⁷ Konradt bezeichnet Petrus an dieser Stelle sogar als „primus inter pares“, Konradt, Evangelium nach Matthäus 161. Auch Dschulnigg bemerkt, dass die Sonderrolle des Petrus besonders im Matthäusevangelium hervortritt, vgl. Dschulnigg, Gestalt und Funktion Anm. 10. Zudem liegt es in der Natur von Listen, dass dem Ersten und dem Letzten eine besondere Bedeutung zukommt. Beispielsweise ist dies auch für die Liste der Erscheinungszeugen in 1 Kor 15 zutreffend.

ein *Distinktionsmerkmal* der Judasfigur: Sie unterscheidet sich von Petrus, was sich an einer anderen Stelle im Erzählverlauf noch weiter festigt (vgl. 26, 69–75; 27,3–10). Dadurch wird eine Kontrastierung zwischen den beiden Schülerfiguren angebahnt.

1.1.2.3 Direkte Beschreibung durch den Erzähler

Die Mehrzahl der Zwölf wird nur anhand einer Attribuierung näher beschrieben. Der Erzähler fügt der Judasfigur jedoch gleich zwei Beschreibungen hinzu. Die erste lautet ὁ Ἰσκαριώτης³⁴⁸, was den Attribuierungen der anderen Schüler ähnlich ist. Der zweite Zusatz erfolgt durch den Partizipialausdruck ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν, der auf die sicher eintretende Handlung des Judas vorverweist. Entscheidend ist dabei, dass er nicht als προδότης (Verräter) bezeichnet wird, sondern das Pronomen αὐτόν³⁴⁹ seine Tat spezifiziert. Nur eine bestimmte – und durch den Aorist als punktuelle beschriebene – Handlung der Figur ist damit gemeint: Er wird ihn (Jesus) übergeben. Judas sticht dadurch in der vorliegenden Szene hervor, da ihn diese zweite Attribuierung deutlich von den anderen Schülern der Auflistung unterscheidet (*Distinktionsmerkmal*).

Zugleich verändert sich der Fokus der Szene, denn im Zentrum steht weniger die genaue Einsetzung des Zwölfkreises als vielmehr der Hinweis in Vers 4c: Einer der Zwölf wird Jesus übergeben. Dies wirft die Frage auf, ob der Erzähler voraussetzt, dass seine Leser die *histoire* des Textes bereits kennen. Dann verweist 10,4c nicht nur einfach auf Judas' späteres Verhalten, sondern erinnert an bereits Bekanntes, nämlich, dass Judas eine Kooperation mit den Autoritäten eingehen wird (s.u. zu παραδίδομι). Judas wäre so für den kundigen Leser von Beginn an negativ charakterisiert.

Ist den Lesern der Verlauf der Ereignisse allerdings nicht bekannt, so erzeugt ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν eine rätselhafte Prolepse, die erst in Kapitel 26 aufgelöst wird.

1.1.2.4 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen

Die in der Strukturanalyse aufgeführten Motive und Wortfelder prägen den gesamten Erzählabschnitt der Kapitel 7–11 und sorgen zugleich für eine Charakterisierung der Judasfigur.

a) Das Hirtenmotiv

An einigen Stellen erwähnt der Erzähler, dass sich Jesus um die Volksmenge kümmert: Er richtet seine Verkündigung an sie (4,17.23; 9,35; 11,1), lehrt sie (4,23; 9,35; 13,54; 21,23; 22,16; 26,55), heilt sie (4,23; 8,16; 9,35; 12,15; 14,14; 15,30; 19,2) und beseitigt materielle

³⁴⁸ Dazu siehe Ausführungen im Forschungsüberblick A.1.2.

³⁴⁹ Vgl. auch 10,4; 26,15.16.25.48; 27,3. Der Erzähler setzt damit voraus, dass der Leser weiß, dass Jesus mit αὐτόν gemeint ist.

Mängel (14,13–21; 15,32–39). U. Poplutz verbindet diese Beobachtungen mit dem Hirtenmotiv:

„Er kümmert sich um sie wie ein Hirte sich um seine Herde kümmert (vgl. Mt 2,6; 10,6; 15,24).“³⁵⁰

Mit dem Hirtenmotiv ist demnach Jesu Sorge um die Menge verbunden. Aus diesem Grund ergreift ihn „mitleidige[s] Erbarmen“³⁵¹ bei deren Anblick in 9,36, denn ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα (sie waren hingeworfen wie Schafe, die keinen Hirten haben). Das Verb σπλαγχνίζομαι – „sich erbarmen, Mitleid empfinden“³⁵² – und das alttestamentliche Hirtenzitat³⁵³ deuten so zum einen den desolaten Zustand des Volkes an, zum anderen werden die bisherigen Hirten an dieser Stelle kritisiert: Die jüdischen Autoritäten haben offenbar versagt und werden dafür nun implizit getadelt. Es bedarf neuer Hirten für die Volksmenge, weshalb Jesus seine Zwölf zu sich ruft. Sie sollen zu den „Schafen des verlorenen Hauses Israels“ – also zur Volksmenge – gehen (10,6; 15,24).³⁵⁴

Dieses Motiv deutet eine *Pflicht* der Judasfigur an. Als einer der zwölf Schüler wird auch er zum Volk gesandt, da es die jüdischen Autoritäten nur in die Irre führen (vgl. 15,14; 23,16–17.19.24).³⁵⁵ Dass sich Judas im weiteren Verlauf aber mit ebendieser Gruppe verbündet (vgl. 26,14–16), steht im Kontrast zu seiner eigentlichen Sendung.

b) *Das Motiv der Ernte*

Aus Erbarmen für die Menge (9,35–38) ruft Jesus seine zwölf Schüler zu sich und verdeutlicht ihnen: ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι (Die Ernte ist zwar groß, die Arbeiter sind aber wenige). Wie auch Konradt bemerkt, betont Jesus damit die Notwendigkeit und Dringlichkeit, die Zwölf auszusenden.³⁵⁶

³⁵⁰ Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 120.

³⁵¹ Konradt, Evangelium nach Matthäus 159.

³⁵² Bauer, Wörterbuch 1523.

³⁵³ Hier wird auf Ez 34,5 angespielt. Zudem sieht Keerankeri den Ausdruck ‚Schafe ohne Hirten‘ als alttestamentliches Motiv für Menschen ohne Führung und Orientierung. Dies bringe Jesus dazu, die Zwölf zu beauftragen, vgl. Keerankeri, Mission discourse 727; ähnlich Luz, Evangelium nach Matthäus I/2 83.

³⁵⁴ Vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 120–121.

³⁵⁵ Siehe dazu auch C.2.1.3.

³⁵⁶ Vgl. auch Fiedler 224, der den Ernteauftrag auf jene bezieht, denen die Frohe Botschaft noch zu verkünden ist, vgl. ähnlich bei Keerankeri, Mission discourse 727. Generell ist die Metapher der Ernte biblisch unterschiedlich bezeugt, doch kann keines dieser Beispiele direkt auf Mt 9,37–38 übertragen werden. Frankemölle zieht den Schluss: „Es bleibt sehr offen; wohl ist Zeit der Ernte und nicht mehr Zeit des Säens und des Reifens.“ Das Ernte-Bild sei damit eine Art Überschrift für das folgende Kapitel, vgl. Frankemölle, Matthäus 1 72–73 (Zitat 73).

„Die spezifische Pointe der gewählten Metapher ist, dass die Zeit für die Ernte begrenzt ist und daher alle zur Verfügung stehenden Kräfte eingesetzt werden müssen, um die mögliche Ernte einzufahren.“³⁵⁷

Das Bild der Ernte hat zudem eine gerichtsmetaphorische Bedeutung in antiken Texten (vgl. Jes 18,4–6; 4 Esra 4,28–32.39; Offb 14,14–20). Auch im Matthäusevangelium kommt θερισμός (Ernte) im Gerichtskontext³⁵⁸ bzw. im Kontext endzeitlichen Geschehens vor, was schon zu Beginn in 3,10–12 angedeutet wird: Johannes der Täufer kündigt an, dass der, der nach ihm kommt, eine Getreideschwinge (πύρον) hat, um Spreu und Weizen zu trennen (3,12). Seinen Weizen sammelt er in der Scheune, die Spreu jedoch verbrennt er. In diesem eschatologischen Bild scheint das Erntemotiv bereits durch, was das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und dessen Deutung (13,24–30) später wieder aufnimmt: Unkraut und Weizen wachsen bis zur Ernte, wo sie dann voneinander getrennt werden. Jesus interpretiert dies und setzt in 13,38–39 das Unkraut mit den οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ (Söhne des Bösen) und den Weizen mit den οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (Söhne des Reiches) gleich, womit er die Unvereinbarkeit von Gutem und Bösem bzw. von Schülern und Gegnern Jesu illustriert.³⁵⁹ Die Zeit der Ernte ist demnach die Endzeit, wo zwischen Gegnern und Schülern unterschieden wird. Judas ist selbst als ἐργάτης (Arbeiter) zur Ernte – also zur Zeit der Entscheidung – ausgesandt (9,35); der Erzählverlauf zeigt allerdings, dass er seiner *Pflicht* insbesondere mit Beginn der Passionsereignisse nicht nachkommt.³⁶⁰

c) Das Motiv der Vollmacht

Die Begriffe Glaube, Nachfolge und Vollmacht sorgen für ein positives Wortfeld im Kontext der Szene. Die Vollmacht (ἐξουσία³⁶¹) wird auch in der vorliegenden Szene explizit betont (10,1).

Das Evangelium spricht an mehreren Stellen von ἐξουσία: Jesus selbst hat die Vollmacht in seiner Lehre (7,29), zur Vergebung der Sünden (9,6), gegen unreine Geister (indirekt 10,1) und über Himmel und Erde (28,18).³⁶² Gott und er können die Vollmacht auch weitergeben (9,8;

³⁵⁷ Konrad, Evangelium nach Matthäus 160.

³⁵⁸ Dieser Aspekt ist in 9,37–38 nicht ganz auszuklammern, zumal in der folgenden Aussendungsrede auch das Gericht als Folge der Ablehnung der Schüler erwähnt wird (10,13–15).

³⁵⁹ Siehe genauer unter C.2.3.1.3.

³⁶⁰ Siehe dazu auch die Betrachtung der Schülergruppe in C.2.2.2.4.

³⁶¹ Zum Begriff der ἐξουσία siehe die Arbeiten von Klaus Scholtissek, der dies v.a. für das Markusevangelium grundlegend untersucht hat, vgl. Scholtissek, Klaus, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, Münster 1992 sowie ders., Vollmacht im Alten Testament und Judentum. Begriffs- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema (mit einem Ausblick auf das Neue Testament), München u.a. 1993.

³⁶² Vgl. auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/2 83, der besonders die Verbindung zwischen 10,1 und 28,18 herausstellt.

10,1).³⁶³ So erhalten die Zwölf – und damit auch Judas – Anteil an dieser Vollmacht, was auf semantischer Ebene einen Deutungshorizont eröffnet, der die Judasfigur kontrastiert: Jesus gibt (δίδωμι in 10,1) einen Anteil seiner Vollmacht an seine Zwölf weiter; Judas aber übergibt (παραδίδωμι in 10,4) Jesus, wodurch er seine Vollmacht missbraucht und seine *Pflicht* als einer der Zwölf verletzt.

d) Παραδίδωμι als Leitvokabel

Die Attribuierung des Judas durch ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν (10,4) steht gewissermaßen in einem Kontrast zu den positiv konnotierten Motiven Hirte, Ernte und Vollmacht. Παραδίδωμι lässt sich nach Walter Bauers Wörterbuch mit „überliefern, übergeben“³⁶⁴ übersetzen, wobei in Bezug auf eine Person auch „ausliefern, übergeben, überlassen (als Ausdruck d. Polizei- u. Gerichtssprache zwangsweise vorführen, gefangen einliefern)“³⁶⁵ in Frage kommt. Henry G. Liddell, Robert Scott und Henry Stuart Jones geben in ihrem Lexikon ähnliche Übersetzungsmöglichkeiten an:

„to give, hand over to another, transmit [...] give a city or person into another's hands.“³⁶⁶

So handelt es sich um einen Akt, bei dem eine Person einer anderen Person überlassen wird oder in die Gewalt einer Behörde gelangt, was vor allem in der juristischen Prozesssprache Verwendung findet.

Manche Lexika schlagen darüber hinaus vor, παραδίδωμι speziell in Bezug auf die Judasfigur mit ‚verraten‘ zu übersetzen, wodurch die Figur sofort negativ bewertet wird.³⁶⁷ Auf diese Weise fügen sie dem Verb einen Nebensinn hinzu, der sich nur im Neuen Testament und hier nur in Verbindung mit der Tat des Judas findet. Die Grundbedeutung von παραδίδωμι ist

³⁶³ Die Frage nach dem Ursprung seiner Vollmacht in 21,23 lässt Jesus zwar gegenüber den Hohepriestern und Schriftgelehrten unbeantwortet, jedoch gibt das Evangelium einen Hinweis darauf: in 11,27 spricht Jesus davon, dass ihm von seinem Vater alles übergeben wurde (παραδίδωμι). Demnach ist auch die Vollmacht Jesu göttlichen Ursprungs.

³⁶⁴ Bauer, Wörterbuch 1242.

³⁶⁵ Bauer, Wörterbuch 1242.

³⁶⁶ Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon 1308. Auch Johannes P. Louw und Eugene Nida geben als erste Bedeutung „to give over“ an und führen dies näher aus: „to hand over to or to convey something to someone, particularly a right or an authority“. Es handelt sich also um eine eher neutral Verwendung. Als zweite Übersetzung schlagen sie „to betray, to hand over“ vor, wobei dies „to deliver a person into the control of someone else, involving either the handing over of a presumably guilty person for punishment by authorities or the handing over of an individual to an enemy who will presumably take undue advantage of the victim“ bedeute. Diese Übersetzung konnotiert das Verb παραδίδωμι schon deutlich negativer, vgl. Louw/Nida, Greek-English Lexicon 485.567.

³⁶⁷ Vgl. Bauer, Wörterbuch 1243 sowie Louw/Nida, Greek-English Lexicon II 485.

allerdings ‚überegeben‘ und auch in der vorliegenden Untersuchung bleibe ich bei dieser Übersetzung, solange der Kontext nicht zu einer anderen Interpretation zwingt.³⁶⁸

Ein Überblick zur Verwendung von παραδίδομι im Matthäusevangelium erhellt, wie dieses Verb in Bezug auf Judas zu deuten ist. Insgesamt taucht παραδίδομι 31-mal im Matthäusevangelium auf,³⁶⁹ und zwar in verschiedenen Verwendungskontexten, wie die Tabelle veranschaulicht:

Stelle	Wer übergibt	wen	an wen?	Verwendungskontext
4,12	-	Johannes (der Täufer)	-	Handlungsbeschreibung
5,25	Widersacher	„dich“	dem Richter	Rede Jesu
10,4*	Judas	ihn	-	Bezug zu Judas
10,17	Die Menschen	„euch“	an die Gerichte	Rede Jesu
10,19	Die Menschen	„euch“	-	Rede Jesu
10,21	Bruder	Bruder	zum Tod	Rede Jesu
11,27	Vater bzw. Gott	alles	Jesus	Positive Konnotation
17,22	-	Menschensohn	in Hände der Menschen	Vorhersage Jesu
20,18	-	Menschensohn	Hohepriester und Schriftgelehrte	Vorhersage Jesu
20,19	Hohepriester und Schriftgelehrte	Menschensohn	Heiden	Vorhersage Jesu
24,9	sie	euch	in Drangsal	Rede Jesu
24,10	sie	einander	-	Rede Jesu
26,2	-	Menschensohn	zur Kreuzigung	Vorhersage Jesu
26,15*	Judas	Jesus	-	Bezug zu Judas
26,16*	Judas	Jesus	-	Bezug zu Judas
26,21*	Einer von euch = Judas	mich	-	Bezug zu Judas
26,23*	Dieser = Judas	mich	-	Bezug zu Judas
26,24*	Mensch	Menschensohn	-	Bezug zu Judas
26,25*	Judas	Jesus	-	Bezug zu Judas
26,45	-	Menschensohn	in Hände der Sünder	Vorhersage Jesu
26,46*	Judas	Jesus	-	Bezug zu Judas
26,48*	Judas	Jesus	-	Bezug zu Judas
27,2	Hohepriester, Älteste	Jesus	an Pilatus	Handlungsbeschreibung
27,3*	Judas	Jesus	-	Bezug zu Judas
27,4*	Judas	Unschuldiges Blut	-	Bezug zu Judas

³⁶⁸ Insgesamt fehlt in der Forschung allerdings ein Konsens darüber, wie παραδίδομι im Hinblick auf Judas zu übersetzen ist, sodass sich unterschiedliche Meinungen herausgebildet haben: William Klassen diskutiert in seiner Monographie ausführlich die Bedeutung von παραδίδομι. Er untersucht dazu den Gebrauch des Verbs in antiken, griechischen Texten, bei Josephus und im Neuen Testament und kommt dabei zu dem Schluss, dass παραδίδομι in keinem Fall mit ‚verraten‘ übersetzt werden darf, sondern durch ‚überegeben‘ wiedergegeben werden muss, vgl. Klassen, Judas 47–57, siehe auch Anmerkung 135. Ganz anders sieht dies Frank Gosling, der ebenfalls die Belege zu παραδίδομι in der klassisch griechischen Literatur, in der LXX und bei Josephus untersucht und zeigt, dass es in einigen Fällen mit ‚verraten‘ wiederzugeben ist, vgl. Gosling, Oh Judas 117–125; Luz betont wiederum, dass παραδίδομι nicht ‚verraten‘ bedeutet, sondern eine religiöse Konnotation beinhaltet: „Der Menschensohn wird zur Kreuzigung ‚ausgeliefert‘“, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 71 (Zitat 71). Auch Frankemölle verwendet die Übersetzung mit ‚ausliefern‘, Frankemölle, Matthäus 2 74. Heil bevorzugt dagegen „to betray“ und wertet die Judasfigur gleich deutlich negativ, vgl. Heil, Death 28.

³⁶⁹ In der Auflistung werden die Formen von παραδίδομι, die in Gleichnissen vorkommen (vgl. 18,34; 25,14.20.22), nicht berücksichtigt.

27,18	Hohepriester, Älteste	Jesus	an Pilatus	Handlungsbeschreibung
27,26	Pilatus	Jesus	zum Kreuzigen	Handlungsbeschreibung

Tabelle 4: Übersicht zu παραδίδομι

Zunächst findet sich das Verb in *Jesu Reden* (vgl. 5,25; 10,17.19.21; 11,27; 24,9.10). Mit diesen adressiert er innerhalb der Erzählung zwar die Schüler, doch ist insbesondere die Aussendungsrede auch transparent auf die Adressaten des Evangeliums mit ihren Problemen und Anfragen.

Hier kommt das Verb παραδίδομι an drei Stellen (10,17.19.21) vor. Beispielsweise warnt Jesus seine Zwölf davor, an die Gerichte – „probably meaning the local gathering of elders in towns and villages“³⁷⁰ – übergeben zu werden. Sogar interne Bedrängnis in der Schülerschaft wird durch παραδίδομι angesprochen (vgl. 10,21): Παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον (ein Bruder wird den Bruder zum Tod übergeben). Dieser Vers ist signifikant, da das Matthäusevangelium die Anrede ἀδελφός zur Bezeichnung der Mitglieder einer Gemeinschaft verwendet (5,22.23.47; 7,3.4.5; 12,49–50; 18,15.21.35; 23,8; 25,40; 28,10).³⁷¹ Die Aussendungsrede erlaubt so Rückschlüsse auf die Situation der Adressaten:³⁷² Auch die Nachfolgemeinschaft kann sich nie sicher sein, nicht von eigenen Mitgliedern übergeben zu werden.

Der Leser erhält dadurch erste Anhaltspunkte, dass sich παραδίδομι auf eine eher negative Handlung bezieht. Dies setzt sich in der Endzeitrede fort, wo Jesus ebenfalls davon spricht, dass die Nachfolger in Drangsal übergeben werden (24,9) oder sich gegenseitig übergeben (24,10). Darüber hinaus verwendet Jesus das Verb in den Leidensankündigungen und anderen *Vorhersagen*, wodurch er seinen Schülern verdeutlicht, dass der Menschensohn in die Hände der Feinde übergeben wird (vgl. 17,22; 20,8.18.19; 26,2; 26,46). Er nimmt damit die späteren Ereignisse vorweg, denn gerade in der Passionserzählung spielt παραδίδομι eine große Rolle. Insgesamt kennt das Evangelium vier ‚Übergabeakte‘, die zwar nicht notwendigerweise kausal miteinander verbunden sind, aber dennoch wie eine Kettenreaktion wirken:³⁷³ Als Erster wird Johannes übergeben (4,12); dies ist der Anlass für Jesus, sich nach Galiläa zurückzuziehen und

³⁷⁰ Keerankeri, Mission discourse 733. Die Aussendungsrede kündigt den Schülern an, dass sie mit Verfolgung, Verrat, Trennung zu kämpfen haben, wenn sie nach Jesu Auftrag handeln, vgl. ders., 735–736.

³⁷¹ Vgl. Keerankeri, Mission discourse 735. Selbst die Berufungserzählung der ersten Schüler verwendet auffällig häufig das Wort ἀδελφός: „Vermutlich geschieht das, um anzudeuten, daß die jetzt sich bildende neue Gemeinschaft sich als Bruderschaft, als Familie verstehen soll“, Gnilka, Petrus und Rom 150. Eung Chun Park spricht in seiner Studie zur Aussendungsrede davon, dass 10,21 die Auflösung der Familie oder den Streit innerhalb der Familien der Missionare thematisiert, vgl. Park, Mission Discourse 136.

³⁷² Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium 1 357; Park, Mission Discourse 89.

³⁷³ Jesu irdisches Wirken beginnt folglich, nachdem Johannes übergeben wird, und endet mit seiner eigenen Übergabe zur Kreuzigung.

sein öffentliches Wirken dort zu beginnen. Daraufhin ruft er den Zwölferkreis, dem auch Judas angehört, zu sich. In der Passionserzählung taucht παραδίδομι dann am häufigsten auf: Erst übergibt Judas Jesus an die Hohepriester und Ältesten, was wiederum in Gang setzt, dass diese Jesus an den Statthalter Pilatus übergeben (27,2.18). Schließlich ordnet Pilatus die Übergabe Jesu zur Kreuzigung an (27,26).³⁷⁴ Folglich beschreibt der Text mit παραδίδομι überwiegend eine *Handlung*, die Jesu Kontrahenten ausführen.

Vor diesem Hintergrund entwickeln sich Interpretationslinien, wie παραδίδομι in Verbindung mit Judas zu verstehen ist. Das Verb spielt bei jedem seiner Auftritte eine Rolle (*), denn es wird immer wieder wiederholt, dass er derjenige ist, der Jesus an die Hohepriester und Ältesten übergibt (*Verhalten*). Der Erzähler verwendet diese eine Handlung zur Charakterisierung der Figur³⁷⁵ und macht παραδίδομι dadurch zur *Leitvokabel* für Judas.

Der Gebrauch des Verbes im gesamten Evangelium lässt erkennen, dass παραδίδομι überwiegend negativ konnotiert ist und sich vorrangig auf die Opponenten Jesu bezieht.³⁷⁶ Demnach weist das Verb in 10,4 bereits auf Judas' Kooperation mit den Gegnern (26,14–16) voraus (*Gruppenzugehörigkeit*). Dadurch bahnt sich ein deutlicher Kontrast zu seinem gegenwärtigen Auftrag als einem Mitglied des Zwölferkreises an, was ebenso im Kontext der Szene auffällt: Die Kapitel 5–9 beschreiben Jesu Wirken und Lehre und verdeutlichen eine enge Verbindung zwischen ihm und seinen zwölf Schülern. In diesem Zusammenhang stellt der Hinweis, dass Judas ihn später übergeben wird, einen abrupten Einschnitt im Erzählgefüge dar, mit dem zum ersten Mal im Matthäusevangelium auf die Passion angespielt wird – der konkrete Tötungsbeschluss der Gegner erfolgt erst in 12,14.³⁷⁷

³⁷⁴ Die beiden letztgenannten Übergabensakte sind dabei eher in der Prozesswelt zu verorten, vgl. Wagener 419 und Popkes, Christus 135. Wenn Jesus darauf verweist, dass der Menschensohn (oder er) übergeben wird, so rekurriert dies nicht unbedingt allein auf die Tat des Judas, sondern auch auf die anderen beiden Übergabensakte.

³⁷⁵ Besonders die partizipialen Ausdrücke ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν und ὁ παραδιδούς αὐτόν erscheinen wie eine fest geschlossene Wendung (vgl. 10,4 und 26,25.48; 27,3), siehe hierzu C.1.3.2.3 und C.1.4.2.2 sowie C.1.5.2.1.

³⁷⁶ Einzig 11,27 kann als positive Verwendung von παραδίδομι gelten: Gott übergibt (παραδίδομι) alles an Jesus.

³⁷⁷ Im Markusevangelium wird die Passion bereits ab 3,6 mit dem Tötungsbeschluss der Pharisäer und Anhänger des Herodes angedeutet. Der Hinweis auf Judas' Tat in Mk 3,19 verstärkt dies zusätzlich.

1.1.3 Zwischenergebnis: Judas in 9,35–10,4

Technik	Merkmal
Direkte Beschreibung des Zwölferkreises	Gruppenzugehörigkeit, Pflicht
Kontrastierung	Distinktionsmerkmal, <i>Kontrastierung mit Petrus</i>
Direkte Beschreibung (Erzähler)	Verhalten, Distinktionsmerkmal
Charakterisierung anhand von Motiven <i>Hirtenmotiv</i> <i>Erntemotiv</i> <i>Vollmacht</i> <i>παραδίδωμι</i>	Pflicht Pflicht Pflicht <i>Leitvokabel, Verhalten, Gruppenzugehörigkeit</i>

Tabelle 5: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in Mt 9,35–10,4

9,35–10,4 führt nicht nur die Judasfigur ein, sondern auch den Zwölferkreis – eine besondere Gruppe, die Vollmacht erhält, um nach Jesu Vorbild zu handeln (vgl. 4,23; 9,35; 10,1). Judas wird als Mitglied dieser Gruppe vorgestellt und zugleich mittels ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν (10,4c) näher attribuiert. Dieser Partizipialausdruck bildet den Fokus der Szene und sorgt für eine kontrastreiche Einführung der Judasfigur. Zum einen ist er einer „seiner zwölf Schüler“, was mit verschiedenen *Pflichten* verbunden ist. Zum anderen liegt das Gewicht auf dem Verb παραδίδωμι, das die zentrale Handlung Judas’ beschreibt. Aus diesem Grund gilt es als *Leitvokabel*, die die Figur negativ konnotiert und zum ersten Mal im Evangelium auf die Passion verweist.

1.2 Mt 26,14–16: Judas Iskariot bei den Hohepriestern

Obwohl der Erzähler Judas in 10,4 einführt, tritt er erst ab Kapitel 26 wieder auf.

NA 28

14 Τότε πορευθεὶς εἰς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς 15 εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ γὰρ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. 16 καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῷ.

Eigene Übersetzung

14 Darauf machte sich einer der Zwölf, genannt Judas Iskariot, zu den Hohepriestern auf 15 und sagte: Was wollt ihr mir geben und ich werde ihn euch übergeben? Und sie stellten ihm 30 Silberstücke hin. 16 Und von da an suchte er nach einer guten Gelegenheit, damit er ihn übergebe.

1.2.1 Strukturanalyse

1.2.1.1 Kontext

Der gesamte Erzählkomplex 26,1–16 lässt sich als Einleitung zur Passion Jesu lesen. Er nennt die entscheidenden Erzählfiguren, die den weiteren Handlungsverlauf prägen (Jesus, die

Schüler, die Hohepriester, die Ältesten und Judas).³⁷⁸ Erzähltechnisch sind dabei je zwei kurze Szenen in Kontrast gesetzt: In V.1–2 kündigt Jesus den Schülern seine Übergabe an. V.3–5 berichten gegensätzlich dazu vom vorsätzlichen Plan der Autoritäten, Jesus mithilfe einer List zu ergreifen.³⁷⁹ Ebenso dient die Salbung in Bethanien (V.6–13) als implizite Kontrastfolie³⁸⁰ zu dem Erzählabschnitt, der die Vereinbarung Judas' mit den Hohepriestern (V.14–16) darstellt: Die Frau wendet sich Jesu zu, wohingegen Judas in V. 14 an die Gegner herantritt. Dies grenzt die Szene 26,14–16 inhaltlich klar vom vorangehenden Kontext ab.

Zudem verdeutlicht der Wechsel des Schauplatzes, dass es sich ab V.14 um eine neue Szene handelt. Die Salbung findet im Haus Simons in Bethanien statt (V.6), während sich die Vereinbarung zwischen Judas und den Hohepriestern im Palast des Hohepriesters abspielt (vgl. V.3).

Die Szene ist allerdings mit dem Kontext verwoben und nimmt auf die vorherigen Passagen Bezug. Zum einen steht sie in Verbindung mit der Vorhersage Jesu in 26,2, dass der Menschensohn übergeben wird. Zum anderen wird an das Vorhaben der Hohepriester, Jesus mit einer List zu ergreifen (V.3–5), angeknüpft. Judas hilft im matthäischen Erzählkontext dabei, diese List der Hohepriester umzusetzen.³⁸¹

Nach hinten ist die Szene ebenfalls klar abzugrenzen: Mit 26,17 beginnt ein neuer Zeitabschnitt und es treten andere Figuren – die Schüler – hinzu. Dennoch bleibt das Suchen des Judas nach einer guten Gelegenheit, Jesus zu übergeben (V.16), eine inhaltliche Folie, auf der der weitere Erzählverlauf gelesen werden muss. Luz bezeichnet die Szene aus diesem Grund als „Anfang mit Fortsetzungen“.³⁸² Der Leser erhält hier einen Einblick in die Handlungsabsichten des Judas, die in 26,21–25 sowie in 26,47–50 wieder aufgenommen werden und in 27,3–10 enden.

1.2.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 26,14–16

Die unterschiedlichen Erzählebenen lassen sich auch in den vorliegenden Versen bestimmen. Der Erzähler wendet sich zweimal auf der *extradiegetischen Ebene* an den Leser: Zum einen fügt er in V.14 die Beschreibung *ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης* (genannt Judas Iskariot)

³⁷⁸ Vgl. Frankemölle, Matthäus 2 443–444. Auch Luz bezeichnet die Verse 1–16 als Exposition und stellt fest, dass mit 26,17 der Kern der Passionserzählung beginnt, der von vielen genauen Zeitangaben geprägt ist, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 77 sowie Konradt, Evangelium nach Matthäus 397.

³⁷⁹ Leroy Huizenga thematisiert hier die spezielle Strukturierung der Verse 1–5. Besonders durch das Adverb *τότε* scheint es, als würde Jesus selbst den Anstoß für die Handlung gegen ihn geben: Erst kündigt er seinen Schülern die Übergabe des Menschensohnes an, woraufhin (*τότε*) sich die Gegner versammeln, vgl. Huizenga, *Obedience unto Death* 516–517.

³⁸⁰ In der Forschung wird fast einmütig erwähnt, dass die Salbung in Bethanien als Kontrast zu 26,14–16 gilt, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 71; Fiedler, *Matthäusevangelium* 385; Davies/Allison, *Gospel III* 450 und Heil, *Death* 28. Frankemölle sieht nicht nur die namenlose Frau in den Versen 6–11 als Gegenprogramm, sondern stellt generell einen Kontrast zwischen Judas und den übrigen Elf fest, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 442.

³⁸¹ Vgl. auch Konradt, Evangelium nach Matthäus 402 sowie Heil, *Death* 28.

³⁸² Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 69.

hinzu, womit er die Judasfigur zusätzlich kommentiert. Zum anderen schildert er in V.16 das Suchen des Judas, was den Leser in Anknüpfung an 10,4c weiter darauf vorbereitet, dass Judas Jesus bald übergeben wird. Die erzählten Handlungen in der Szene – Judas' Gehen, die Reaktion der Hohepriester – und die direkte Frage des Judas sind hingegen der *intradiegetischen Ebene* zuzuordnen.

Inhaltlich lassen sich die Ebenen in vier Abschnitte gliedern, wobei vor dem Letzten eine gedankliche Zäsur erfolgt. Erneut spielt dabei die Verwendung der Verbalaspekte eine Rolle:

Ebene	Abschnitt	Inhalt	Verbalaspekt der Handlungsverben
intradiegetisch <i>extradiegetisches Element: ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης,</i>	(1) 26,14	Τότε ³⁸³ πορευθεῖς εἰς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς	Aorist (πορευθεῖς)
	(2) 26,15a	εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, κἀγὼ ὑμῖν <u>παραδώσω</u> αὐτόν;	Aorist (εἶπεν)
	(3) 26,15b	οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.	Aorist (ἔστησαν)
Zäsur: Ortswechsel			
extradiegetisch	(4) 26,16	<i>καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν <u>παραδῶ</u>.</i>	Imperfekt (ἐζήτει)

Tabelle 6: Gliederung der Szene 26,14–16

(1) Die Szene beginnt mit einem Partizip, das die Bewegung zu den Hohepriestern beschreibt (πορευθεῖς). Als Subjekt ist zunächst nur einer der Zwölf genannt, bevor der Erzähler die Figur durch einen weiteren partizipialen Ausdruck – ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης – näher vorstellt.

Beide Partizipien – πορευθεῖς und λεγόμενος – sind dem finiten Verb λέγω in V.15 untergeordnet, welches den zweiten Teil einleitet.

(2) Hier formuliert Judas eine Frage an die Hohepriester.

(3) Im dritten Abschnitt reagieren die Gegner darauf nicht verbal, sondern mit einer Handlung: Sie händigen Judas einen Geldbetrag aus.

(4) Danach folgt ein gedanklicher Einschnitt, der durch den Wechsel des Verbalaspekts – von Aorist zu Imperfekt – gekennzeichnet ist: καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῶ (und

³⁸³ Auf semantischer Ebene ist vor allem die Häufung der Konjunktion τότε in Kapitel 26 auffällig. Die Ereignisse wirken wie eine aufeinander folgende Kette (vgl. 26,3.14.16.31.36.38.45.50.52.56.65.67.74). Vor allem in 26,14–16 liegt es wie eine Klammer um den drei Versen: In V.14 markiert es die Abgrenzung zum vorangegangenen Kontext und in V.16 wird mit ἀπὸ τότε betont, dass der folgenden Handlung die Absicht Judas' zugrunde liegt, Jesus zu übergeben.

von da an suchte er nach einer guten Gelegenheit, damit er ihn übergebe). Das Suchen des Judas entfaltet der Erzähler als eine andauernde Handlung, die zeitlich nicht festgemacht werden kann. Damit ist womöglich auch ein Ortswechsel angedeutet, denn Judas muss sich wieder von den Hohepriestern entfernen und eine Gelegenheit abwarten. 26,20 zeigt später, dass er sich dazu wieder dem Zwölferkreis anschließt: Ὁψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα (als es Abend geworden war, lag er [Jesus] zu Tisch mit den Zwölf).

1.2.1.3 Zeitliche Gestaltung

Was die zeitliche Gestaltung betrifft, so steht die direkte Frage des Judas in V.15 im Fokus der Szene, denn der Erzähler setzt hier die *erzählte Zeit* gleich der *Erzählzeit*.³⁸⁴

Zudem ist das Suchen nach einer guten Gelegenheit (V.16) ein Vorverweis auf die späteren Ereignisse der Passionserzählung (*Prolepse*) und deutet einen zeitlichen Kontrast innerhalb der Szene an: Die Bewegung des Judas zu den Hohepriestern, seine Frage und die Reaktion der Gegner sind punktuelle, abgeschlossene Handlungen; die Verben πορεύομαι, λέγω und ἴστημι stehen folglich im Aorist. Im Gegensatz dazu ist das Suchen des Judas in V.16 eine fortlaufende Tätigkeit, was der Erzähler mit dem durativen Aspekt des Imperfekts (ἐζήτει) ausdrückt. Auf die abgeschlossenen Handlungen folgt demnach ein Blick auf den anhaltenden Prozess des Suchens, der sich ab jetzt im Hintergrund der Erzählung abspielt.

1.2.1.4 Figuren

Die *Figurenkonfiguration* der Szene besteht aus Judas und den Hohepriestern, die zuletzt in 26,3–5 erwähnt wurden. V.14–16 nimmt diesen Erzählfaden nun erneut auf.³⁸⁵

Zusätzlich spielt der Zwölferkreis eine Rolle, da der Erzähler Judas als εἷς τῶν δώδεκα bezeichnet. Damit ergibt sich im Figurensetting ein Kontrast: Einer der Zwölf geht zur gegnerischen Gruppe. Auf diese Weise wird hier die ambivalente Einführung des Judas aus 10,4 fortgeführt. Selbst Jesus ist indirekt genannt, da Judas davon spricht, ihn zu übergeben (παραδώσω αὐτόν, V.15). Durch den Kontext wird auch ohne explizite Namensnennung deutlich, dass Jesus mit αὐτόν gemeint ist. Zum *Figurenbestand* von 26,14–16 gehören demnach Judas, die Hohepriester, die Zwölf und Jesus.

1.2.1.5 Motive

Die Szene konkretisiert zunächst, welche Handlungsabsicht sich hinter dem Leitwort παραδίδομι für Judas verbirgt.

³⁸⁴ Auch Luz und Konradt betrachten die direkte Frage Judas' als Besonderheit der Szene, da dadurch das Motiv des Geldes vorbereitet werde, vgl. Luz, *Evangelium nach Matthäus* I/4 69; Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 402.

³⁸⁵ Vgl. Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 401. Diese Figurenkonfiguration wird in 27,3–10 wieder aufgenommen, siehe C.1.5.1.4.

Weiterhin ist das Geld bzw. τριάκοντα ἀργύρια (dreißig Silberstücke) in V.15 ein zentrales Motiv. Die Silberstücke verbinden zum einen die Verse 14–16 mit der Salbung in Bethanien (V.6–13), wo Geld ebenfalls eine Rolle spielt. Zum anderen bahnt sich durch die finanzielle Begünstigung des Judas ein Kontrast zu seinem Auftrag als Schüler Jesu an. Dieses Motiv soll in 1.2.2.6 noch genauer beleuchtet werden.

1.2.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur

Aus der Strukturanalyse geht hervor, dass die Szene mit Kontrasten spielt. Diese Gegensätze und Spannungen werden mittels verschiedener Charakterisierungstechniken auf die Judasfigur bezogen.

1.2.2.1 Frequenz

Der Erzähler führt Judas in die Szene ein und beschreibt ihn zugleich durch den Ausdruck εἰς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης. Sowohl der Beiname Iskariot als auch die Zugehörigkeit zum Zwölferteil sind dem Leser bereits seit 10,4 bekannt. Damit ist die Technik der Frequenz nach T. Koch angewandt: Essentielle Merkmale werden mehrfach wiederholt – in diesem Fall das Merkmal der *Gruppenzugehörigkeit*.

Für die Leser, die die *histoire* bereits kennen, dürfte dies ein redundantes Erzählelement sein; den Lesern hingegen, die den Ereignissen im Matthäusevangelium zum ersten Mal begegnen, wird Judas auf diese Weise noch einmal als wichtige Figur bei den Passionsereignissen vorgestellt.

Insbesondere die Reihenfolge der Beschreibung sticht hervor: εἰς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης (einer der Zwölf, genannt Judas Iskariot). Der Erzähler nennt zunächst die Kollektivzugehörigkeit und dann erst den Namen Judas'. Dadurch entsteht der Eindruck, dass im Grunde eine neue Figur in die Erzählung eingeführt wird, obwohl Judas bereits in Kapitel 10 auftaucht.³⁸⁶ William D. Davies und Dale C. Allison folgern aus diesem Grund:

„The last change emphasizes that Judas is a traitor (cf. vv 21–5) and underlines the mystery of his actions.“³⁸⁷

Ich sehe hinter der redundanten Einführung Judas' und der veränderten Reihenfolge allerdings eine etwas andere Absicht: Der Fokus scheint dadurch weniger auf Judas als Individuum zu liegen, sondern auf dem unbegreiflichen Faktum, dass es einer aus dem engsten Kreis Jesu ist,

³⁸⁶ Nach Davies und Allison gelte Judas deshalb als „major figure“, vgl. Davies/Allison, Gospel III 451.

³⁸⁷ Davies/Allison, Gospel III 451

der sich nun den Gegnern zuwendet.³⁸⁸ Oder anders ausgedrückt: Die Zugehörigkeit des Übergebers zum Zwölferkreis ist für die folgenden Geschehnisse der Passionserzählung so wichtig, dass hier noch einmal eine Art Einführung der Figur erfolgt. Sowohl für kundige als auch für ‚neue‘ Leser soll dies betont werden.

Gleichzeitig erinnert der Ausdruck ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης an die Vorstellung des Hohepriesters Kajaphas, der mit τοῦ λεγομένου Καϊάφα betitelt wird (vgl. 26,3). Judas ist demnach bei seinem zweiten Auftritt auf dieselbe Weise benannt, wie der Erzähler es für ein Mitglied der gegnerischen Gruppe vornimmt. Dies verweist auf eine „sich anbahnende neue Allianz“³⁸⁹. Wie auch in 10,4 ist das Merkmal der *Gruppenzugehörigkeit* somit kontrastreich eingespielt: Erst wird Judas’ Zugehörigkeit zu den Zwölf erwähnt und dann auf seine Annäherung an die Gegner angespielt.

1.2.2.2 Handlung der Judasfigur

Nach seiner Einführung ist Judas der wichtigste Akteur der Szene. Seine erste Handlung ist dynamisch: πορευθεῖς (...) πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς (er machte sich zu den Hohepriestern auf).

Zwar ist dies eine schlichte Bewegung zu den Hohepriestern, doch die gesamte Erzählung kontrastiert Judas’ Gehen: In der Aussendungsrede gibt Jesus den Zwölf die Anweisung, zu den verlorenen Schafen Israels zu gehen (10,6), da diese unter ihren bisherigen Hirten leiden (vgl. 9,36). Damit kritisiert er die Gruppe der Gegner, die das Volk in die Irre führen. Judas wendet sich aber genau dieser gegnerischen Gruppe zu, obwohl er von Jesus einen anderen Auftrag erhalten hat.³⁹⁰

Auch der direkte Kontext der Szene handelt von ‚Bewegungen‘:³⁹¹ Unmittelbar davor geht die Frau in der Salbungsszene auf Jesus zu (προσέρχομαι in 26,7), um das Öl auf ihn zu gießen. Direkt im Anschluss an 26,14–16 nähern sich die Schüler Jesus, um das Passamahl für ihn vorzubereiten (προσέρχομαι in 26,17). Beide Male drückt der Erzähler mit προσέρχομαι die Absicht gewisser Charaktere aus, Jesus etwas Gutes zu tun. Figuren positiver Gesinnung

³⁸⁸ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 70.

³⁸⁹ Konradt, Evangelium nach Matthäus 402. Auch John Paul Heil stellt diese Parallele fest, vgl. Heil, Death 28.

³⁹⁰ Das Gehen ist sogar die erste Anordnung, die die Zwölf in der Rede Jesu in 10,5–11,1 erhalten. Auch in der zweiten Beauftragung der Elf in Kapitel 28 ist es ihre erste Aufgabe, zu den Völkern zu gehen, um diese zu Schülern zu machen (vgl. 28,19).

³⁹¹ Klauck interpretiert die Bewegung ebenfalls in Zusammenhang mit der Salbungsszene: Hier beschwerten sich die Schüler über die Verschwendung des Öles. Da Matthäus dabei den Begriff μαθηταί verwendet, sei auch Judas als Anwesender in Bethanien anzunehmen. Nach Klauck wendet er sich daraufhin aus Ärger zu den Hohepriestern, vgl. Klauck, Judas 50. Meiser kritisiert dieses Argument: „Der Vorschlag, das Geld den Armen zu geben, entspricht eigentlich der Forderung Jesu (vgl. Mt 6,2) und wird nur hier um der besonderen Situation willen relativiert; zwischen den Schülern und Judas wird in Mt 26,21–25 klar unterschieden. Eher diskutabel ist, dass Matthäus mit seiner Lieblingsvokabel ‚da/damals‘ die Erzählung von dem Gespräch des Judas und der Hohepriester mit der vorangegangenen Erzählung von der Salbung Jesu verknüpfen wollte“, vgl. Meiser, Judas 60 (Zitat 60).

kommen auf Jesus zu, während sich Judas von ihm wegbewegt, indem er zu den Hohepriestern – also zu den Gegnern Jesu – geht. Dies zeigt nicht nur das äußerliche *Verhalten* der Figur, sondern kontrastiert erneut die *Gruppenzugehörigkeit* des Judas.

1.2.2.3 Äußerung der Judasfigur

Erst V.15 beschreibt die Motivation des Judas, zu den Hohepriestern zu gehen. In Form einer direkten Frage erkundigt er sich nach der Gegenleistung, die er erhält, wenn er Jesus übergibt und enthüllt so die *Absicht* seines Kommens. Die Initiative geht unmittelbar von Judas aus und es scheint sein *Wunsch* zu sein, (finanziell) entlohnt zu werden. Ein Großteil der Exegeten nimmt an, hier lasse sich das Motiv der Habgier erkennen.³⁹² Doch muss die direkte Frage des Judas m.E. erst genauer untersucht werden, um ein dahinterliegendes Motiv zu erkennen.

Zunächst handelt es sich um eine initiative Frage, da τί θέλετέ μοι δοῦναι, κἀγὼ³⁹³ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; (was wollt ihr mir geben und ich werde ihn euch übergeben?) andeutet, dass sich Judas erst nach dem Angebot der Hohepriester erkundigen will. Auch die Verbalaspekte in der Frage unterstreichen dies: θέλω und δίδωμι sind im Präsens bzw. Aorist formuliert, was eine gegenwärtige und punktuelle Handlung beschreibt. Παραδίδωμι steht dagegen im Futur und drückt ein zukünftiges sowie noch nicht sicheres Vorhaben aus.³⁹⁴ Judas nähert sich den Hohepriestern also mit einem Vorschlag und ist bereit, mit ihnen eine Vereinbarung einzugehen. Der Erzähler stellt dazu die Verben δίδωμι³⁹⁵ und παραδίδωμι in der direkten Frage einander gegenüber: Judas fragt nach dem Einsatz (δίδωμι) der Hohepriester, wenn er ihnen Jesus übergibt (παραδίδωμι). Diese beiden Stichwörter betonen den ‚Paktcharakter‘³⁹⁶ der Szene. Aufgrund der aufgezählten Aspekte interpretiere ich Judas’ Äußerung nicht als

³⁹² Der Großteil macht dies insbesondere am Vergleich mit der markinischen Parallelstelle (Mk 14,10–11) fest, wo Judas keine direkte Frage stellt, vgl. zur These der Habgier Klauck, Judas 50; Brown 1401; Vogler, Judas 59; Dorn, Judas 53 und Heil, Death 28. Auch Frankemölle untersucht die Initiative Judas’, Geld zu erhalten, jedoch folgert er, dass das Übergeben Jesu nicht motiviert ist „in menschlichem Fehlverhalten oder durch Geldgier, sondern es ‚muß‘ geschehen (16,21;17,22). Das Verhalten Judas wird – so gesehen – als im Willen Gottes begründet gedeutet. Darauf weisen auch die zahlreichen Schriftzitate und biblischen Anspielungen“, vgl. Frankemölle, Matthäusevangelium 442–443 (Zitat 442–443). Horacio Lona formuliert es eher als Interesse an Geld und weist darauf hin, dass Judas nun eine Bedingung für die Hohepriester zu erfüllen hat, vgl. Lona, Judas 20. Auch Meiser nimmt von der Idee der Habgier eher Abstand, vgl. Meiser, Judas 61.

³⁹³ Das Wort κἀγὼ übersetze ich an dieser Stelle mit ‚und ich‘ oder ‚ich meinerseits‘, vgl. auch Bauer, Wörterbuch 785. Luz sieht hingegen in κἀγὼ eine bei Matthäus beliebte Konjunktion, die dem markinisch präferiertem ἰνα entspreche und damit auch konsekutiv zu verstehen sei, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 68 (FN1).

³⁹⁴ Auch Luz zufolge weist die Frage des Judas darauf hin, dass er seine Tat von dem Angebot der Hohepriester anhängig macht. Luz argumentiert dann aber weiter, dass es hier nicht um einen Handel geht, denn Judas wird Jesus ohnehin verraten „weil dies Gottes Wille ist“. Damit interpretiert er Judas’ Geldgier als Fokus der Szene, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 70 (Zitat 70).

³⁹⁵ Heil sieht dieses Verb auch als Kontrast zum Kontext der Szene, denn zuvor sind die Schüler besorgt, was den Armen gegeben wird (26,9); Judas fragt hingegen die Hohepriester nach seiner eigenen Entlohnung, vgl. Heil, Death 28.

³⁹⁶ Davies und Allison interpretieren die Vereinbarung sogar als „business deal“, vgl. Davies/Allison, Gospel III 451.

Ausdruck seiner Habgier,³⁹⁷ sondern gehe von seiner *Absicht* bzw. seiner Bereitschaft zu einer Vereinbarung mit den Gegnern aus.

Zudem führt die Gegenüberstellung von δίδωμι und παραδίδωμι eine Verbindung zu 9,35–10,4 herbei: Hier ist es Jesus, der den zwölf Schülern Vollmacht – statt Geld – gibt. Nun zeigt sich allerdings Judas' Bereitschaft, mit den Hohepriestern zu kooperieren. Der Pakt mit ihnen treibt ihn mehr an als seine eigentliche Bevollmächtigung durch Jesus aus 9,35–10,4.

1.2.2.4 Figurenkonstellation: Judas und die Gegnergruppe

Die Figurenkonstellation der Szene erzeugt einen deutlichen Kontrast: Obwohl Judas in 26,14–16 als Mitglied des Zwölferkreises vorgestellt wird, taucht er in Kombination mit den Gegnern auf, wobei sogar ähnliche Verben wie in 9,35–10,4 (δίδωμι bzw. παραδίδωμι) genannt werden. Dies deutet abermals an, dass die Figur – im Widerspruch zu ihrer eigentlichen Sendung – eine Verbindung zu den Kontrahenten Jesu aufbaut.

Zudem nimmt die Szene den Erzählfaden aus 26,3–5 auf, wo die Hohepriester und Ältesten eine List planen, um Jesus zu ergreifen. Da sich Judas ihnen zuwendet, bietet er seine Hilfe für diesen Plan an. Die Hohepriester antworten nicht darauf, sondern reagieren nur mit ἰσθημι: Sie stellen ihm Geld hin.³⁹⁸ Die Erzählung erwähnt nicht direkt, dass Judas dieser Abmachung zustimmt. Jedoch sucht er anschließend nach einer guten Gelegenheit (εὐκαιρία) für seine Tat, was seine Einwilligung signalisiert. Der endgültige Entschluss des Judas, Jesus zu übergeben, entwickelt sich damit erst in der Interaktion mit den Hohepriestern – und resultiert nicht von vornherein aus Habgier. Die Szene stellt somit die Kooperation Judas' mit den Gegnern Jesu dar (*Gruppenzugehörigkeit*).³⁹⁹

1.2.2.5 Direkte Beschreibung durch den Erzähler

Wie bereits erwähnt, gilt V.16 als Kommentar auf der *extradiegetischen Ebene*. Der Ausdruck ἀπὸ τότε zu Beginn des Verses erinnert nach Luz an die großen Einschnitte in 4,17 und 16,21.⁴⁰⁰ Der kommende Erzählverlauf bildet demnach die letzte große Etappe des Evangeliums, die davon bestimmt ist, dass Judas nach einer guten Gelegenheit dafür sucht, Jesus zu übergeben (*Verhalten*). An dieser Stelle schließe ich mich Luz an, demzufolge die Aussageabsicht von

³⁹⁷ Damit folge ich der Interpretation von Gärtner, der bereits aufgezeigt hat, dass Geldgier keine Rolle für das Judasverständnis spielt, siehe hierzu unter A.2.1.2.

³⁹⁸ Das Verb ἰσθημι lässt sich auch mit ‚aufwiegen‘ übersetzen, vgl. Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon 841. Dennoch ist die Übersetzung mit ‚hinstellen‘ oder auch ‚auszahlen‘ zu bevorzugen, denn diese drückt aus, dass Judas das Geld wirklich erhalten hat. Dies bestätigt 27,3, wo er die erhaltenen Silberstücke zurückwirft, vgl. auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 68 (FN 2).

³⁹⁹ Vgl. ähnlich Heil, Death 28: „Judas Iscariot, although one of Jesus' specially chosen ‚Twelve‘ disciples (10:1–4), separates himself from close union with Jesus and joins the opposition of Jewish leaders, as he goes ‚to the chief priests‘ (26:14).“

⁴⁰⁰ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 71.

26,14–16 darin besteht, das Geschehen der Passionserzählung nicht nur – wie in den Leidensankündigungen oder auch in 26,2.4–5 – anzudeuten, sondern in Gang zu setzen.⁴⁰¹

1.2.2.6 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen

a) 30 Silberstücke

Als Antwort auf die Frage des Judas vereinbaren die Hohepriester einen Betrag von 30 Silberstücken, den sie ihm aushändigen. Der Erzähler verbindet das Motiv des Geldbetrages auf diese Weise geschickt mit Judas. Da dieselbe Summe in 27,3–10 – der letzten Szene des Judas – wieder aufgenommen wird, entwickeln sich die 30 Silberstücke (τριάκοντα ἀργύρια) auch zu einer *Sinnlinie* für die Figur.⁴⁰²

Der Begriff ἀργύριον begegnet im Matthäusevangelium beim Gleichnis von den Talenten⁴⁰³ (25,14–30) sowie in Kapitel 28, wenn es um den vorgetäuschten Diebstahl des Leichnams Jesu geht (28,11–15). Darin wird die Bezahlung ähnlich dargestellt wie in 26,14–16: Die Hohepriester und Schriftgelehrten geben den Soldaten Geld (ἀργύρια), damit sie deren Vorgehen gegen Jesus unterstützen und das Gerücht vom gestohlenen Leichnam Jesu verbreiten. Die Passionserzählung verbindet ἀργύριον demnach zweimal mit der Bezahlung für eine eher fragwürdige oder gar hinterlistige Tat. In beiden Szenen – 26,14–16 und 28,11–15 – bringt der Begriff des Geldes nach Meiser „pure Polemik“⁴⁰⁴ gegen Jesus zum Ausdruck.

Darüber hinaus erinnert das Motiv an Jesu Worte über den Besitz (vgl. 6,24; 19,21) sowie an seine Aussendungsrede. Darin belehrt er seine zwölf Schüler, weder Gold noch Silber noch Kupfer in den Gürtel zu stecken (Mt 10,9).⁴⁰⁵ Zwar wird dabei das Wort ἄργυρος verwendet, jedoch ist dies laut Walter Bauers Wörterbuch ebenso ein Terminus für Silber oder Geld, der nur seltener begegnet als ἀργύριον.⁴⁰⁶ Demnach sind sich beide Begriffe nahe und haben die gemeinsame Bedeutung ‚Silber‘. Dass sich Judas auf die finanzielle Gegenleistung in Form von τριάκοντα ἀργύρια einlässt, steht folglich im Kontrast zu den Belehrungen des Zwölferkreises.

⁴⁰¹ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 72 sowie Heil, Death 29. Dieser betont zudem, dass die Vorhersagen Jesu durch die Szene erfüllt werden.

⁴⁰² Die 30 Silberstücke werden in 27,3–10 mit einem Schriftzitat verknüpft, siehe hierzu C.1.5.2.5e).

⁴⁰³ Dabei wird der Geldbetrag vom intradiegetischen Erzähler erwähnt; für die vorliegende Betrachtung ist daher die zweite Referenzstelle – 28,11–15 – relevanter.

⁴⁰⁴ Meiser, Judas 61.

⁴⁰⁵ Keerankeri betont an dieser Stelle: „The apostles are to be totally committed to their mission and its urgency and in that total commitment, to rely fully on the provision the Lord will make through those who accept them“, Keerankeri, Mission discourse 731.

⁴⁰⁶ Vgl. Bauer 211.

Noch weitere Stellen geben Aufschluss darüber, wie Jesus zu Besitz steht: In 19,16–30 äußert er sich zum Verhältnis von Nachfolge und Reichtum oder Besitz, woraufhin ihm Petrus die Frage stellt, was seine Schüler bekommen werden (19,27). Jesus verheißt den Zwölf daraufhin nicht nur die Throne über Israel, sondern auch den hundertfachen Besitz von ihrem bisherigen Gut und das ewige Leben (19,28–29).⁴⁰⁷

Zusammengenommen machen diese Anhaltspunkte aus dem Gesamttext deutlich, dass Judas zum einen Jesu Anweisung, sich nicht an Besitz zu klammern (10,9), und zum anderen seine Zusage von unendlichem Besitz (19,28–29) erhält. Dennoch erkundigt er sich nach einer Entlohnung und nimmt die 30 Silberstücke an.⁴⁰⁸ Dieses Motiv deutet so die Distanzierung Judas' von der Schülerschaft Jesu an (*Gruppenzugehörigkeit*).

Die Sekundärliteratur diskutiert in der vorliegenden Szene vor allem den Wert dieser 30 Silberstücke. Einige Exegeten stufen den Betrag als niedrig ein, indem sie sich für die Umrechnung auf alttestamentliche Referenzstellen konzentrieren.⁴⁰⁹ Beispielsweise ist in Sach 11,12 ebenfalls von 30 Silberstücke die Rede. Die Schafhändler – als Vertreter der Oberschicht – streben dort den Bruch zwischen Jerusalem und Samarien an. Sie zahlen einem Hirten diesen Betrag als Lohn aus, wenn er seine Arbeit beendet.⁴¹⁰ Darüber hinaus könne die Summe eine Anlehnung an Ex 21,32 sein. Hier wird der Betrag von 30 Silberstücken als Ersatz für einen durch ein Rind ums Leben gekommenen Sklaven veranschlagt.⁴¹¹ Matthias Konradt deutet diese Anspielungen folgendermaßen:

„Matthäus verweist damit in subtiler Weise auf die Geringschätzung Jesu bei den Hohepriestern, die in schroffem Kontrast zu der Wertschätzung steht, die Jesus durch die Salbung mit kostbarem Öl in V.7 zuteilwurde.“⁴¹²

Demnach zeigen die alttestamentlichen Referenzstellen zu den 30 Silberstücke, wie gering die Hohepriester Jesus achten, wenn sie diesen Betrag als Belohnung für die Übergabe

⁴⁰⁷ Mit dem anschließenden Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg kritisiert er darüber hinaus die Gier und den Neid auf Besitz und Entlohnung anderer (20,1–16).

⁴⁰⁸ Vgl. auch Davies/Allison, Gospel III 453 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 70. Nach Luz ist das Thema des Besitzverzichts im Matthäusevangelium zentral. Vor diesem Horizont sei die Geldgier Judas' ein deutliches Abwenden, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 72. Heil sieht zudem einen Kontrast zwischen dem teuren Öl, das die Frau in der vorherigen Szene für Jesus verwendet, und dem Preis, den Judas für die Übergabe akzeptiert, vgl. Heil, Death 28.

⁴⁰⁹ Vgl. Dorn, Judas 53; Konradt, Evangelium nach Matthäus 402; Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 70 und Klauck, Judas 51. Auch Davies und Allison weisen auf Sach 11,12 hin, was in 27,3–10 wieder aufgegriffen wird: „This OT text, which also lies beneath the story in 27.3–10, shows that the betrayal is in accord with what God has foreseen“, Davies/Allison, Gospel III 452.

⁴¹⁰ Man könnte an dieser Stelle Judas mit dem Propheten Sacharja parallelisieren, allerdings bewertet Klauck dies als „zu kühn“, woran ich mich anschließe, vgl. Klauck, Judas 51 (Zitat 51).

⁴¹¹ Vgl. Dorn, Judas 53; Meiser, Judas 63 sowie Klauck, Judas 50–51.

⁴¹² Konradt, Evangelium nach Matthäus 402.

aushändigen. Da Judas ihr Angebot annimmt, könnte dies zum Ausdruck bringen, dass er sich ihrer Geringschätzung gegenüber Jesus anschließt.⁴¹³

Allerdings bin ich der Meinung, dass der konkrete Wert des Betrags nicht im Vordergrund steht, wenn es um die Judasfigur geht. Vielmehr sollen die ‚30 Silberstücke‘ eine zusätzliche Bedeutungsebene in die Erzählung einbringen, insbesondere da sie in 27,3–10 erneut erwähnt werden.

Die nachstehende Übersicht zeigt hierzu, wie das Matthäusevangelium generell mit Geldangaben umgeht. Wenn der Text Geldbeträge thematisiert, so drückt er dies überwiegend durch konkrete Währungen, die sich zur Zeit Jesu im Umlauf befanden, aus:

Stelle	Münzangabe	Währung
5,26	κοδράντης	Quadrans
10,9	χαλκός	Chalkos
10,29	ἀσσάριον ⁴¹⁴	As
17,24	δίδραχμον	Doppeldrachme
17,27	στατήρ	Stater ⁴¹⁵ bzw. auch Tetrachme
18,28	δηνάριον	Denar

Tabelle 7: Konkrete griechische und römische Währungen im Matthäusevangelium⁴¹⁶

Vor diesem Hintergrund sticht die Geldangabe in 26,14–16 hervor, denn hier spricht der Text von ‚Silberstücken‘. Dies ist kein im Umlauf befindliches Zahlungsmittel, sondern eine ‚Währung‘ aus dem Alten Testament.⁴¹⁷ Dadurch erhält die Erzählung eine neue Ebene, die eine Verbindung zu einzelnen Passagen aus Jeremia und Sacharja herstellt (vgl. 32,8–10(Jer)// 39,9(LXX); Sach 11,12–13).⁴¹⁸ Ebendiese Verbindung greift Kapitel 27 auf (vgl. 27,9–10).

So wird die Judasfigur zwar durch das Geldmotiv in 26,14–16 charakterisiert, allerdings ist der konkrete Wert der Summe nicht von Bedeutung für die Figur. Vielmehr haben die ‚30

⁴¹³ Vgl. Meiser, Forschungsstand 16; Klauck, Judas 51, der es sogar als „Spottgeld“ bezeichnet, und Heil, Death 28: „Judas greedily accepts from the chief priests a mere thirty pieces of silver to betray his master to death“.

⁴¹⁴ Dies ist das Diminutiv des römischen ‚As‘.

⁴¹⁵ Der Stater ist in dieser Aufzählung die einzige Gewichtseinheit, die aber auch als Münze (Tetrachme) im Umlauf war, vgl. genauer zum Stater Alföldi, Antike Numismatik 28.

⁴¹⁶ Die Tabelle orientiert sich an: Münzen und Geldgewichte aus der Zeit der Bibel, in: Welt und Umwelt der Bibel 1 (2008), 38 sowie Alkier, Wirtschaft und Geld 82. Die Terminologie zu Geldangaben im Neuen Testament ist vielschichtig, da verschiedene Währungen gleichzeitig im Umlauf waren und Gewichtseinheiten sowie Münzeinheiten vermischt wurden, vgl. Alkier, Wirtschaft und Geld 80.

⁴¹⁷ Möglicherweise kann man sogar sagen, dass die Silberlinge antiquiert wirken. Ein vergleichbares Phänomen wäre es, wenn eine moderne Erzählungen 30 Taler als Geldbetrag nennt; dies verdeutlicht, dass es weniger um den konkreten Betrag geht, sondern um eine Anspielung auf eine in Märchen vorkommende Währung.

⁴¹⁸ Zur genauen Genese des Schriftzitates in 27,9–10 siehe Menken, Matthew’s Bible 179–199.

Silberstücke‘ einen rein „biblischen‘ Charakter“⁴¹⁹, da sie eine intertextuelle Verknüpfung zu Jeremia und Sacharja bewirken.⁴²⁰

1.2.3 Zwischenergebnis: Judas in 26,14–16

Technik	Merkmal
Frequenz	Gruppenzugehörigkeit
Handlung der Judasfigur	Verhalten, Gruppenzugehörigkeit
Äußerung der Judasfigur	Absicht/Wunsch
Figurenkonstellation	Gruppenzugehörigkeit
Direkte Beschreibung (Erzähler)	Verhalten
Charakterisierung anhand von Motiven <i>30 Silberstücke</i>	Gruppenzugehörigkeit, <i>Sinnlinie Geld</i>

Tabelle 8: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in Mt 26,14–16

Wie aus der Tabelle hervorgeht, thematisiert 26,14–16 vorrangig die Gruppenzugehörigkeit des Judas und dabei insbesondere, dass er sich von der Zwölfergruppe zu distanzieren beginnt. Dies lässt sich anhand von vier Kontrastierungen in der Szene zusammenfassen:

- (1) Zunächst wird er als εἷς τῶν δώδεκα vorgestellt. Dass der Erzähler ihn zusätzlich mit dem Ausdruck ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης beschreibt, erinnert allerdings an die Benennung des Hohepriesters aus 26,3.
- (2) Zudem ignoriert Judas seinen Auftrag, zu den verlorenen Schafen Israels zu gehen, und wendet sich den Hohepriestern zu. Er lässt sich auf eine Vereinbarung mit ihnen ein und hilft der Gegnergruppe bei ihrem Plan (vgl. 26,3–5). Statt der Vollmacht, mit der Jesus ihn ausgestattet hat, ist das Geld, das die Gegnergruppe ihm gibt, ein Motor.
- (3) Das Geldmotiv veranschaulicht folglich, dass Judas sich nicht an Jesu Weisungen zum Besitz orientiert.
- (4) Als Kontrast zu den abgeschlossenen Handlungen in der Szene entwickelt der Erzähler im letzten Vers eine Perspektive darauf, dass Judas sein Vorhaben in die Tat umsetzen möchte und fortlaufend nach einer Gelegenheit dafür sucht (V.16). Dies treibt die Passionsereignisse weiter voran.

⁴¹⁹ Meiser, Judas 63.

⁴²⁰ Siehe zur Auswertung des Motivs D.3.2.

1.3 Mt 26,20–25: Das letzte Mahl

Nachdem sich Judas in 26,14–16 auf eine Vereinbarung mit den Gegnern eingelassen hat, erwähnt ihn der Erzähler erneut, wenn Jesus zusammen mit den Zwölf das letzte Mahl hält.

NA 28

20 Ὁψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα. 21 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. 22 καὶ λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος· μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε; 23 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ οὗτός με παραδώσει. 24 ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. 25 ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας.

Eigene Übersetzung

20 Als es Abend geworden war, lag er mit den Zwölf zu Tisch. 21 Und während sie aßen, sagte er: Amen, ich sage euch: einer von euch wird mich übergeben. 22 Und sehr betrübt begannen sie zu ihm zu sagen, jeder einzelne: Ich bin es doch nicht, Herr? 23 Aber er antwortete und sagte: Derjenige, der mit mir die Hand in die Schüssel eintaucht, wird mich übergeben. 24 Zwar geht der Menschensohn fort, wie es geschrieben steht über ihn, aber wehe jenem Menschen, durch den der Menschensohn übergeben wird. Schön wäre es für ihn, wenn er nicht geboren worden wäre, jener Mensch. 25 Und Judas, der ihn übergeben hat, antwortete und sagte: Ich bin es doch nicht, Rabbi? Und er sagt zu ihm: Du hast (es) gesagt.

1.3.1 Strukturanalyse

1.3.1.1 Kontext

V.20 eröffnet eine neue Szene und markiert den Neueinsatz durch die Zeitangabe ὁψίας δὲ γενομένης (als es aber Abend geworden war). Zudem werden die Zwölf als bekannte Figuren erneut in dieser Szene eingeführt.⁴²¹ Diese beiden Aspekte grenzen die Szene erzähltechnisch vom vorhergehenden Kontext ab, ohne sie komplett davon abzuschneiden, denn das Motiv des ‚Essens‘ verbindet ab V.17 den gesamten Erzählabschnitt. Dort erwähnt der Text, dass Jesus die Schüler beauftragt, den Raum für das Mahl vorzubereiten (26,17–19). Das Mahl selbst bildet bis V.30 den äußeren Rahmen der Erzählung, jedoch grenzen zwei sprachliche Phänomene die Szene 26,20–25 nach hinten hin ab. Einerseits gliedert das Partizip ἐσθιόντων (V.21.26) die gesamte Handlung beim Mahl (V.20–30) in zwei Teile. Beide Abschnitte unterscheiden sich auf der inhaltlichen Ebene. Während V.26–30 das konkrete Mahl mit Brot- und Becherwort ausführt, schildert V.20–25, dass Jesus seine Auslieferung ankündigt.⁴²² Andererseits renominalisiert der Erzähler Jesus in V.26 – in V.20–25 wird er lediglich als ‚Herr‘ und ‚Rabbi‘ angesprochen – und sorgt dadurch zusätzlich für einen Einschnitt im Erzählgefüge.

⁴²¹ Zuletzt hatte Jesus die Zwölf in 20,17–19 auf seinem Weg nach Jerusalem mitgenommen. Insgesamt erwähnt Matthäus die Zwölf eher selten, siehe dazu näher C.2.2.1.

⁴²² Auch Konradt weist auf die Wiederholung der Einleitung mit ἐσθιόντων in 26,26 hin und gliedert den Abschnitt demnach in zwei Szenen, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 403.

1.3.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 26,20–25

Die vorliegenden fünf Verse lassen sich der *intradiegetischen Ebene* zuordnen. Lediglich die Beschreibung des Judas als ὁ παραδιδούς αὐτόν (V.25) ist erneut eine Kommunikation mit dem Leser auf der *extradiegetischen Ebene*.

Ebene	Abschnitt	Inhalt	Verbalaspekt
intradiegetisch	(1) 26,20	Überschrift, Situationsbestimmung	Imperfekt (ἀνάκειτο)
	(2) 26,21–22	Dialog zwischen Jesus und den Schülern V.21: erste Ankündigung Jesu (Anrede: εἰς ἕξ ὑμῶν) V.22: Frage der Schüler (μήτι ἐγώ εἰμι)	Aorist (εἶπεν, ἤρξαντο)
intradiegetisch <i>extradiegetisches Element:</i> ὁ παραδιδούς αὐτόν	(3) 26, 23–25	Dialog zwischen Jesus und Judas V.23–24 (<i>Doppelte Redeeinleitung</i>): zweite Ankündigung Jesu und Weheruf V.25a (<i>Doppelte Redeeinleitung</i>): Frage Judas' (μήτι ἐγώ εἰμι) V.25b: Antwort Jesu (Anrede: σὺ)	Aorist (εἶπεν); hist. Präsens (λέγει)

Tabelle 9: Gliederung der Szene 26,20–25

Wie die Tabelle zeigt, ist eine inhaltliche Struktur in der Szene zu erkennen:

(1) V.20 lässt sich als eine Art Überschrift lesen, mit der der Erzähler die Situation bzw. die Ausgangslage der Szene beschreibt: Jesus liegt mit den Zwölf zu Tisch, wobei der Text dies mit dem Imperfekt von ἀνάκειμαι als andauernde Hintergrundhandlung skizziert.

In den Versen 21–25 ändert sich der Erzählstil. Es entsteht ein Dialog in direkter Rede, wobei Jesus als Erster und als Letzter spricht.⁴²³ Seine beiden Ankündigungen untergliedern die Szene zusätzlich:

(2) V.21–22 schildert die erste Vorhersage Jesu und die Reaktion der Schüler darauf.

(3) V.23–25 erzählt seine zweite Vorhersage und seinen Dialog mit Judas. Dabei wird Jesu letzte Antwort mit dem historischen Präsens (λέγει) eingeleitet, was seine Ankündigung in V.25 hervorhebt.

Drei sprachliche Phänomene fallen in der Szene besonders auf. Der gesamte Redeblock ist zum einen durch die beiden Anreden Jesu gerahmt: Er adressiert die Gruppe der Zwölf mit εἰς ἕξ ὑμῶν am Anfang des Sinnabschnittes und an dessen Ende spricht er Judas direkt mit σὺ an.⁴²⁴

⁴²³ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 86, der das Ganze als „kunstvoll aufgebauten Dialog“ bezeichnet. Frankemölle empfindet die Szene ebenfalls als klar strukturiert. Nach ihm bildet Vers 25 die Klimax, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 445; so auch Konradt, der bemerkt, dass Jesus den gesamten Dialog eröffnet und schließt, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 404.

⁴²⁴ Zwischen diesen direkten Anreden steht der in der dritten Person formulierte Weheruf in V.24.

Zum anderen ähneln sich die Dialoganteile der Schüler und des Judas semantisch und syntaktisch (μήτι ἐγώ εἰμι). Lediglich ihre Titel für Jesus variieren. In diesem Zusammenhang stechen ebendieses ἐγώ in der Frage des Judas und das betonte σὺ in der Antwort Jesu hervor. Folglich scheint der Erzähler hier mit den Pronomen zu spielen.

1.3.1.3 Zeitliche Gestaltung

Der Erzähler greift auf die Technik des *zeitdeckenden Erzählens* zurück, insofern sich die Handlung in direkter Rede entfaltet. Wenn Jesus in V.23 und Judas in V.25a zu Wort kommen, wird dies jeweils mit zwei verba dicendi im Aorist (ἀποκριθεῖς und εἶπεν) eingeleitet, wodurch der Text diesen beiden Aussprüchen besondere Bedeutung zukommen lässt. Zudem beziehen sich die Vorhersagen Jesu in V.21 und V.23 auf eine zukünftige Handlung und bilden eine *Prolepse*.

1.3.1.4 Figuren

Die *Figurenkonfiguration* der Szene ist zwar einfach gestaltet, doch lässt sich eine gewisse Entwicklung erkennen. Im Grunde führt der Text zunächst nur Jesus, der nicht namentlich genannt wird, und die Zwölf auf (V.20). Es entsteht jedoch ein Dialog, durch den sich der Fokus zunehmend verändert: Erst stehen Jesus und jeder der Zwölf (εἰς ἕκαστος) im Mittelpunkt, dann der Menschensohn (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in V.24) und jener Mensch (τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ in V.24) und schließlich Jesus und Judas.

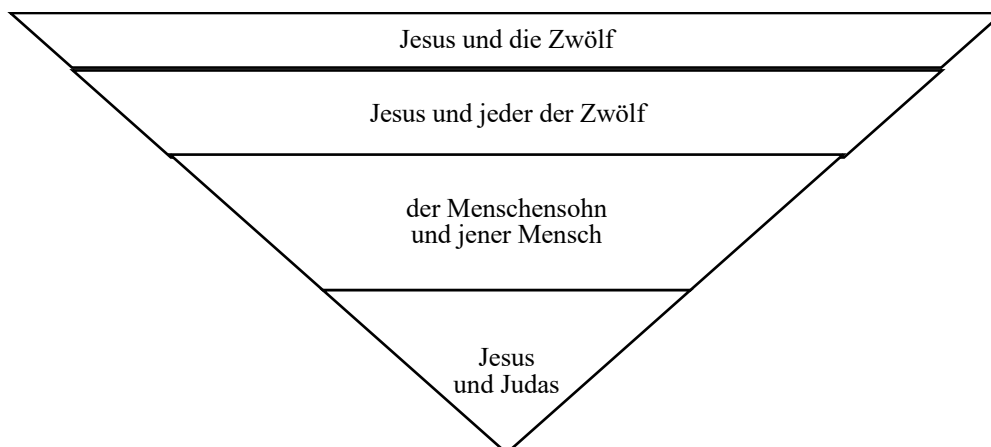


Abbildung 1: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25

Die Szene bietet dem Leser dadurch nicht nur implizit an, Jesus mit dem Menschensohn zu assoziieren, sondern diese Fokussierung in der Figurenkonfiguration führt auch immer enger auf das Ziel des Gesagten hin: Einer der Zwölf, nämlich Judas, wird Jesus übergeben.

Durch den Dialog erweitert sich auch der *Figurenbestand* um zwei weitere Figuren: den Menschensohn und jenen Menschen.

1.3.1.5 Motive

Das Motiv des Essens beschreibt die Hintergrundhandlung. Daneben führt der wiederholte Gebrauch der Verben ‚sagen‘ (λέγω, sieben Mal) und ‚antworten‘ (ἀποκρίνομαι, zwei Mal) den Leser in ein Dialoggeschehen ein. Die direkte Rede ist nicht nur ein syntaktisches Gestaltungsmerkmal, sondern verleiht der Handlung eine Lebendigkeit. Das Verb παραδίδωμι (vier Mal) bestimmt den Wortwechsel: Jesus kündigt an, von einem aus der Runde übergeben zu werden⁴²⁵ und spricht sogar einen Weheruf (1.3.2.4a) über jenen Menschen aus.

In der nachfolgenden Szene setzt sich die direkte Rede Jesu fort, wenn Jesus Brot und Kelch deutet. Die Vergebung der Sünden (vgl. 26,28) gilt dabei als markantes Thema. Dies verleiht auch den vorliegenden Versen – und insbesondere der Judasfigur – einen zusätzlichen Deutehorizont (1.3.2.4b), zumal sich dadurch die Frage nach Vergebung für Judas’ Tat stellt.

1.3.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur

Die Strukturanalyse hat gezeigt, dass die Szene vor allem durch direkte Rede geprägt ist. Die Aussprüche und der Dialog charakterisieren ebenso die Judasfigur.

1.3.2.1 Rede Jesu

In der vertrauten Mahlsituation⁴²⁶ richtet Jesus zwei Ankündigungen an die Zwölf, wobei er ihnen gegenüber einen Wissensvorsprung hat. Dadurch verändert sich auch die Perspektive auf die Judasfigur, denn Jesus verdeutlicht, dass er von dessen Vorhaben weiß.

Die erste Vorhersage leitet Jesus in V.21 mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν (amen, ich sage euch) ein. Bereits im unmittelbaren Kontext taucht diese Formel auf, wenn er bei der Salbung in Bethanien ankündigt, dass sich die Erinnerung an den Dienst der Frau auf der ganzen Welt verbreiten wird (26,13). Ebenso betont er anschließend beim Becherwort mit λέγω δὲ ὑμῖν, dass er mit den Schülern erst wieder im Reich Gottes von der Frucht des Weinstockes trinkt (V.29). Die Formel vermittelt beide Male den Eindruck, dass sich Jesu Ankündigung auf etwas Definitives und Verbindliches bezieht. Ähnlich verhält es sich mit seiner Vorhersage in V.21, womit er seinen Übergeber als einen der Zwölf identifiziert. Auch hier kündigt Jesus etwas an, was sich nicht mehr abändern lässt.

⁴²⁵ In V.25 beschreibt auch der Erzähler die Judasfigur durch παραδίδωμι.

⁴²⁶ Nach Heil ist die Schilderung, dass Jesus ‚mit seinen Zwölf‘ zu Tisch liegt, ein Hinweis an den Leser. Dieser solle sich zurückerinnern, dass Judas als einer der Zwölf der Übergeber ist, vgl. Heil, Death 32.

Zudem hat er in den vorangegangenen Ankündigungen offengelassen, wer ihn übergeben wird (vgl. 17,22; 20,18; 26,2); mit V.21 konkretisiert Jesus dies nun: Es handelt sich um einen seiner Zwölf.⁴²⁷

Die Schüler reagieren daraufhin sehr betrübt⁴²⁸ und jeder einzelne (εἷς ἕκαστος) stellt ihm die Frage: μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε (V.22). Dies deutet an, dass sie von ihrer Unschuld überzeugt sind. Ob Judas an dieser Stelle ebenfalls spricht, geht aus dem Erzählkontext nicht hervor. Er kommt explizit wenige Verse später mit fast derselben Frage zu Wort.⁴²⁹ Ich gehe hier allerdings nicht unbedingt davon aus, dass Judas chronologisch nach den anderen Elf spricht. Gerade da die Figurenkonfiguration so gestaltet ist, dass sie stufenweise auf den Kern von Jesu Aussage hinführt (siehe 1.3.1.4), setzt der Text m.E. keine Reihenfolge voraus, sondern legt vielmehr aus dramatischen Gründen einen Fokus auf den Ausspruch des Judas.

Jesus fügt noch eine zweite Ankündigung hinzu, die sogar hervorgehoben ist, da sie durch zwei verba dicendi eingeleitet wird.⁴³⁰ Er spricht davon, dass der Übergeber zusammen mit ihm die Hand in die Schüssel eintaucht.⁴³¹ Der Text schildert dies grammatikalisch durch das Partizip Aorist ὁ ἐμβάψας, das einen einmaligen, punktuellen Akt beschreibt und mit ‚derjenige, der mit mir die Hand in die Schüssel eintaucht‘ ins Deutsche übertragen werden kann. Luz übersetzt den Ausdruck ähnlich und weist in diesem Zusammenhang auf eine Unklarheit hin:

„Es lässt sich also nicht entscheiden, ob Judas seine Hand gleichzeitig mit Jesus in die Schüssel taucht oder soeben getaucht hat.“⁴³²

Er folgert daraus aber, dass das Partizip Aorist dennoch ganz offensichtlich auf den Übergeber hinweist und allen Figuren in dem Moment klar sein müsste, wer dieser ist:

⁴²⁷ Vgl. Davies/Allison, Gospel III 460; Heil, Death 33 sowie Konrad, Evangelium nach Matthäus 404. Auch Davies und Allison weisen darauf hin, dass Jesus nun erst andeutet, dass ihn einer der Zwölf übergibt. Aus diesem Grund reagierten die Schüler sehr emotional, vgl. Davies/Allison, Gospel III 461.

⁴²⁸ Das Konzept der *Nullfokalisierung* ermöglicht diesen Einblick in das Innenleben der Schülergruppe, deren Reaktion mit λυπούμενοι σφόδρα beschrieben wird (26,22). An einigen Stellen im Matthäusevangelium sind die Emotionen mit σφόδρα verstärkt, vgl. 2,10; 17,6.23; 18,31; 19,25; 27,54. Mehrere Exegeten argumentieren aus diesem Grund, dass die Trauer der Schüler hervorgehoben wird, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 88; Fiedler, Matthäusevangelium 387, und Konrad, Evangelium nach Matthäus 404.

⁴²⁹ Davies und Allison diskutieren an dieser Stelle zwei Möglichkeiten zur Reihenfolge: Nimmt man an, Judas stelle Jesus die Frage zweimal und verändere beim zweiten Mal die Anrede, dann wäre seine Heuchelei dadurch verstärkt. Stelle er die Frage nur einmal und zwar in V. 25, so müsse Judas der letzte der Schüler sein, der sich zu Wort meldet, vgl. Davies/Allison, Gospel III 463.

⁴³⁰ Luz beschreibt die erste Ankündigung als „allgemein“ und die zweite als eher „präzis“, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 86 (Zitat 86).

⁴³¹ Die Sekundärliteratur geht an dieser Stelle von dem belegten Ritus aus, dass alle Mahlteilnehmer die Bitterkräuter in das Fruchtmus tauchen (vgl. Rut 2,14). Damit wäre – so Frankemölle – ein gemeinschaftliches Symbol pervertiert und die Ansage „durch das Tun instrumentiert“, vgl. Frankemölle 445–446 (Zitat 446), vgl. auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 88–89.

⁴³² Luz, Das Evangelium nach Matthäus I/4 86.

„Derjenige, der seine Hand – jetzt gerade oder allenfalls soeben – mit Jesus in die gemeinsame Schüssel eintaucht, ist gemeint.“⁴³³

Ich stimme Luz nur in dem Aspekt zu, dass es nicht eindeutig hervorgeht, ob der Übergeber gerade in dem Moment seine Hand eintaucht oder schon eingetaucht hat. Allerdings ist es meiner Meinung nach nicht klar, dass Judas eindeutig als Übergeber entlarvt wird.

Dies lässt sich anhand der oben skizzierten Entwicklung der Figurenkonfiguration begründen:

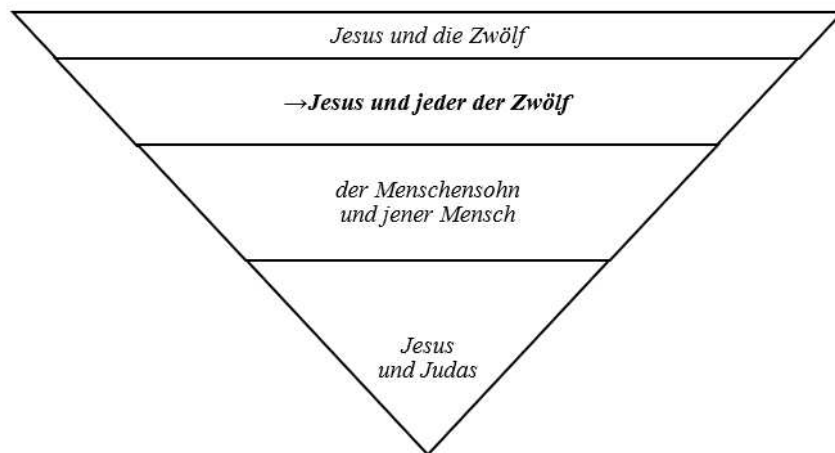


Abbildung 2: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25 (Fokus Stufe 2)

Jesus reagiert mit seiner zweiten Ankündigung hier auf der Stufe „Jesus und jeder der Zwölf“, d.h. an dieser Stelle bewegt sich die Figurenkonfiguration zwar weiter auf den Zielpunkt der Szene zu – der im kurzen Dialog zwischen Jesus und Judas besteht – doch hat sie diesen eben noch nicht erreicht. Auf Stufe 2 werden alle Zwölf adressiert.

Zudem schildert der Erzähler nach der Ankündigung Jesu keine entrüstete Reaktion der übrigen Schüler, die sich gegen Judas richtet.

Zusammengenommen verstehe ich den Partizipialausdruck $\acute{\omicron} \epsilon\mu\beta\acute{\alpha}\psi\alpha\varsigma$ dahingehend, dass jeder der Schüler seine Hand mit Jesus schon eingetaucht hat oder noch eintaucht.⁴³⁴ Damit sind alle

⁴³³ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 88. Konradt bemerkt, dass das Partizip auch vorzeitig übersetzt werden könnte: „der mit mir gerade die Hand getaucht hat“. Dem hält Luz entgegen, dass mit dem Partizip Aorist nicht notwendigerweise eine Vorzeitigkeit ausgedrückt werden muss, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 86. Auch Konradt entscheidet sich letztlich dafür, den Ausdruck gleichzeitig zu übersetzen und geht aus diesem Grund davon aus, dass die die Judasfigur durch die Ankündigung Jesu vor allen Teilnehmern entlarvt wird, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 404.

⁴³⁴ Davies und Allison nehmen ebenso an, dass die Geste in V.23 nicht eindeutig auf Judas hinweist, sondern ‚die Hand in die Schüssel tauchen‘ eine gemeinschaftliche Handlung beim Mahl beschreiben kann. Sie argumentieren zudem, dass der Übergeber erst in V.25 identifiziert wird, vgl. Davies/Allison, Gospel III 461 (FN 45).

gleichermaßen angesprochen und Jesus weist nicht in Gegenwart der anderen Elf direkt auf Judas hin. Der Spannungsbogen wird für die Schülerschaft vielmehr aufrechterhalten.⁴³⁵

Nur der Leser bezieht die Ankündigungen bereits auf Judas, da er dessen Vereinbarung aus 26,14–16 kennt. Folglich charakterisieren die Verse 21–24 die Figur indirekt. Zum einen wird erneut Judas' *Gruppenzugehörigkeit* angesprochen: Er ist aus dem engsten Kreis um Jesus. Zum anderen nimmt der Text sein *Verhalten* in den Blick: Er taucht beim Mahl seine Hand mit Jesus in die Schüssel. Während des Mahls besteht demnach ein enger Kontakt zwischen den Teilnehmern, was ein Moment der Nähe zwischen Jesus und seinem Übergeber ausdrückt und die Dramatik der Szene verstärkt.⁴³⁶

1.3.2.2 Äußerung der Judasfigur

Nach den Ankündigungen Jesu wird Judas' Äußerung fokussiert. Er reagiert auf die zweite Vorhersage, indem er dieselbe Frage wie die anderen Schüler stellt. Allerdings fügt der Text hier ein kleines, aber durchaus bemerkenswertes Detail ein, denn Judas bezeichnet Jesus im Gegensatz zu den anderen Elf nicht als κύριος, sondern als ῥαββί: μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί (Ich bin es doch nicht, Rabbi?). Dass Judas also die Frage in leichter Variation stellt, charakterisiert ihn; dabei kann seine Äußerung unterschiedlich interpretiert werden. Entweder ist sie mit Matthias Konradt ein „plumpes, von Heuchelei getriebenes Ausweichmanöver“⁴³⁷. Oder sie zeigt, dass Judas noch mit seinem Vorhaben hadert.

Die Betrachtung der beiden Titel κύριος⁴³⁸ und ῥαββί erhellt, wie die Äußerung Judas' zu verstehen ist bzw. wie Judas dadurch charakterisiert wird.

⁴³⁵ Vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 387.

⁴³⁶ Heil interpretiert beide Vorhersagen als Kontrast zur vorherigen Szene, wo die Schüler den Raum für Jesus vorbereiten. Dies zeige eine Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen den Schülern und Jesus. Dass nun einer aus seinem engsten Kreis als Übergeber angekündigt wird, verletze diese Verbindung, vgl. Heil, Death 32–33.

⁴³⁷ Konradt, Evangelium nach Matthäus 404.

⁴³⁸ Die Erwähnung des Kyrios-Titels wirft die Frage auf, ob dieser bereits als Hoheitstitel zu verstehen ist oder hohe Christologie transportiert. Die Schilderung in Kapitel 14, wo Petrus Jesus beim Gang auf dem Wasser als κύριος anspricht und von Jesus danach aufgrund seiner Zweifel zurechtgewiesen wird (14,28–31), spricht meiner Meinung nach aber dagegen. Vielmehr wird κύριος im Matthäusevangelium schlicht für die Anrede Jesu verwendet, wenn Figuren ihn um Hilfe bitten. In der vorliegenden Szene soll zudem durch die Variation der Titel der Kontrast zu ῥαββί hervortreten. Ich sehe demnach keinen Anhaltspunkt, die Anrede mit κύριος im Matthäusevangelium bereits als Hoheitstitel zu interpretieren oder ihn als Zeichen hoher Christologie zu deuten, wie dies beispielsweise im Lukasevangelium oder bei Paulus der Fall ist; zum Kyrios-Titel im Lukasevangelium siehe Rowe, Early Narrative Christology, insbesondere 197–218 sowie zusammenfassend zur Verwendung des Titels bei Paulus siehe Nicklas, Christuserzählung 161–176.

Anrede Jesu mit κύριος	Sprecher
8,2: καὶ ἰδοὺ λεπτὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων· κύριε , ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι.	ein Aussätziger, nachdem Jesus seine Bergpredigt beendet hat
8,6.8: ὁκαὶ λέγων· κύριε , ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος. (...) ὁκαὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε , οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, ἀλλὰ μόνον εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.	der Hauptmann von Kafarnaum, der um die Heilung seines Kindes bittet
8,21.25: 21ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ] εἶπεν αὐτῷ· κύριε , ἐπίτρεπόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. (...) 25καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες· κύριε , σῶσον, ἀπολλύμεθα.	die Schüler beim Seesturm
9,28: 28ἐλθόντι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοὶ, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ· ναὶ κύριε .	zwei Blinde vor deren Heilung
14,28.30: 28ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν· κύριε , εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἐλθεῖν πρὸς σε ἐπὶ τὰ ὕδατα. (...) 30βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον [ἰσχυρὸν] ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων· κύριε , σῶσόν με.	Petrus beim Gang auf dem Wasser
15,22.25.27: 22καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραξεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. (...) 25ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε , βοήθει μοι. (...) 27ἡ δὲ εἶπεν· ναὶ κύριε , καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.	eine heidnische Frau, die um die Heilung ihrer Tochter bittet
17,4: 4ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· κύριε , καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· εἰ θέλεις, ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἡλίας μίαν.	Petrus bei der Verklärung Jesu
17,15: 15καὶ λέγων· κύριε , ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει· πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ.	der Vater eines mondsüchtigen Jungen vor dessen Heilung
20,31.33: 31ὁ δὲ ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα σιωπήσωσιν· οἱ δὲ μεῖζον ἔκραξαν λέγοντες· ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε , υἱὸς Δαυὶδ. (...) 33λέγουσιν αὐτῷ· κύριε , ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν.	zwei Blinde, vor deren Heilung

Tabelle 10: Anrede Jesu mit κύριος

Im vorausgehenden Erzählverlauf wenden sich verschiedenen Figuren an Jesus und sprechen ihn mit κύριος an. Dabei handelt es sich meist um Charaktere, die um ihre Heilung oder um die Heilung von Angehörigen bitten. Auch Petrus tritt in entscheidenden Szenen (14,28.30; 17,4) an Jesus heran und nennt ihn κύριος. Diese Anrede verdeutlicht, dass die jeweiligen Charaktere

Jesus positiv gegenüberstehen und sogar Wundertaten von ihm erwarten.⁴³⁹ Für die Schüler gilt dies ebenso, wie ihre Anrede in 26,22 zeigt. Nach John Paul Heil erkennen sie Jesus als eine „majestic authority“⁴⁴⁰ an.

Anrede Jesu mit „ ῥαββί “	Sprecher
26,25: ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγὼ εἶμι, ῥαββί ;	Judas
26,49: καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν· χαῖρε, ῥαββί ,	Judas
<p>ῥαββί an weiteren Stellen:</p> <p>23,7–8: Ἐκαὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί. Ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοὶ ἐστε.</p> <p>Worte Jesu über die Schriftgelehrten und Pharisäer</p>	

Tabelle 11: Anrede Jesu mit *ῥαββί*

Die Anrede *ῥαββί* verwendet in der Erzählung hingegen nur Judas. Ansonsten ist *ῥαββί* negativ konnotiert und taucht in den Weherufen über die Pharisäer und Schriftgelehrten auf (23,7.8), also dort, wo Jesus seine Kontrahenten harsch kritisiert. Die Schüler sollen sich demzufolge nicht Rabbi nennen lassen, denn dies machen nur die überheblichen Schriftgelehrten und Pharisäer (23,4–9).⁴⁴¹ Aus dieser intratextuellen Verbindung⁴⁴² geht hervor, dass sich Judas mit der Anrede *ῥαββί* „Jesus gegenüber wie gegenüber einem jüdischen Schriftgelehrten“⁴⁴³ verhält. Er begibt sich also auf Abstand zur Schülerschaft. Aus diesem Grund hat seine Frage eine heuchlerische Tendenz und schafft Distanz zwischen ihm und dem Anhängerkreis (*Gruppenzugehörigkeit*).⁴⁴⁴

Neben dieser semantischen Parallele zwischen den Weherufen aus Kapitel 23 und Judas’ Ausspruch in V.25 lässt sich noch eine inhaltliche Verknüpfung ableiten: In den Weherufen wird die Heuchelei der Schriftgelehrten und Pharisäer angeprangert (23,25.27.29); äußeres

⁴³⁹ Vgl. Poplutz, Kleine Leute? 81.

⁴⁴⁰ Heil, Death 32.

⁴⁴¹ Siehe dazu auch die Ausführungen zu den Gruppen unter C.2.3.1.2.

⁴⁴² Beide Male benutzt Jesus zudem einen Weheruf, siehe C.1.3.2.4.a).

⁴⁴³ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 90, ebenso bei Konradt, Evangelium nach Matthäus 404.

⁴⁴⁴ Dies wurde bereits von einigen Exegeten festgestellt. Beispielsweise beschreibt Frankemölle Judas aufgrund seiner Anrede als distanziert von den anderen Schülern sowie distanziert von Jesus, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 445; vgl. auch Fiedler, Matthäusevangelium 387; Konradt, Evangelium nach Matthäus 404–405; Heil, Death 34; Dorn, Judas 55; Vogler, Judas 62; Davies/Allison, Gospel III 464; Klauck, Judas 60 und Meiser, Judas 73. Dieser bringt außerdem den Aspekt hervor, dass die Anrede *ῥαββί* an jüdische Sprachgewohnheiten erinnern soll. Die Judasfigur gelte so als Überläufer zu den nicht an Jesus glaubenden Juden. Damit wäre ganz vorsichtig die in der Wirkungsgeschichte prominente, aber gefährliche Deutung Judas=Jude angebahnt, vgl. Meiser, Judas 73.

Auftreten und innere Haltung stimmen bei ihnen nicht überein (23,27–28). Dies kann auch auf Judas bezogen werden, denn er geht erst eine Vereinbarung mit den Hohepriestern ein (26,14–16), nimmt jedoch danach beim Mahl mit Jesus teil und stellt heuchlerisch die gleiche Frage wie die anderen Schüler. Dadurch ergibt sich eine Assoziationsmöglichkeit zwischen ihm und den Schriftgelehrten und Pharisäern aus Mt 23, was die Judasfigur in ein negatives Licht rückt und ihr *Verhalten* abwertet.⁴⁴⁵

Auf Judas' Frage hin kommt Jesus erneut zu Wort, wodurch der Zielpunkt der Figurenkonfiguration erreicht wird: Erst jetzt stehen Jesus und Judas im Fokus.

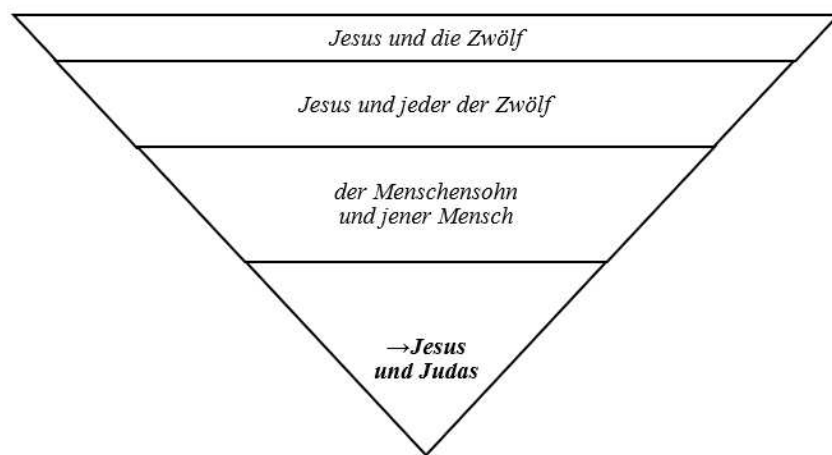


Abbildung 3: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25 (Fokus Stufe 4)

Die Reaktion Jesu auf Judas' Frage fällt nur knapp aus: λέγει αὐτῷ· σὸ εἶπας (er sagt ihm: Du hast (es) gesagt!) und die Szene gibt keinen Aufschluss darüber, ob Jesus dies offen in die Runde spricht oder ob die Unterredung nur zwischen ihm und Judas stattfindet.⁴⁴⁶ Die Formulierung λέγει αὐτῷ deutet aber möglicherweise an, dass sich Jesus explizit an Judas

⁴⁴⁵ In der Sekundärliteratur wird dies ebenfalls diskutiert: Beispielsweise betonen Vogler, Dorn und Klauck hier Judas' Unverfrorenheit und Heimtücke, den Ahnungslosen zu spielen. Neben der Habgier aus der vorangegangenen Judasszene sehen sie die Figur dadurch noch negativer konnotiert. Das Bild des Übergebers werde so vervollständigt, vgl. Vogler, Judas 62; Dorn, Judas 54 und 55 sowie Klauck, Judas 60. Meiser beurteilt dies anders und lehnt eine Charakterisierung an dieser Stelle ab. Er begründet dies damit, dass Jesus die Frage Judas' (26,25) beantwortet. Auf diese Weise wird nicht das Verhalten des Judas bewertet, sondern Jesu Vorwissen erneut betont. Außerdem zieht Meiser 8,26 als Referenzstelle heran: „Wenn Matthäus Verhalten bewerten will, tut er dies deutlich“, wie 8,26 zeigt vgl. Meiser, Judas 72 (Zitat 72).

⁴⁴⁶ Die übrigen, anwesenden Schüler reagieren nicht auf die Unterredung zwischen Jesus und Judas. Dies sieht Dorn als weiteres Element, Judas außerhalb der Gruppe zu verorten, vgl. Dorn, Judas 55.

wendet.⁴⁴⁷ Zudem hebt die Einleitung im historischen Präsens (λέγει) die Aussage hervor:⁴⁴⁸ Was Jesus an dieser Stelle sagt, hat besonders bleibende Relevanz.

Markant ist die Einleitung der Aussage: Rein grammatikalisch würde die einfache Form εἶπας rausreichen, doch der Erzähler fügt die betonende Anrede σὺ hinzu und nimmt so auf die vorangegangene Frage des Judas (μήτι ἐγὼ εἶμι), in der das Pronomen ἐγὼ hervorsteicht, Bezug. Dieser Zusammenhang hilft, die Antwort σὺ εἶπας zu deuten, denn es bieten sich zwei Möglichkeiten an: Zum einen kann es im Sinne von ‚das sind deine Worte‘ wiedergegeben werden, wodurch ein Moment der Distanzierung zwischen den zwei Parteien ausgedrückt wird. Zum anderen lässt sich der Ausdruck als Bestätigung – im Sinne von ‚deine Worte sind die Antwort‘ – verstehen.

Aufgrund der Betonung des Pronomens σὺ halte ich die zweite Option für plausibel.⁴⁴⁹ Jesus will an dieser Stelle die vorherige Frage des Judas bestätigen. Zudem wird in der Szene mehrfach unterstrichen, dass Jesus gegenüber den Schülern und Judas einen Wissensvorsprung hat. So teilt er auch durch die Reaktion auf die heuchlerische Frage des Judas mit, dass er dessen Plan kennt und bekräftigt in V.25, dass er der Übergeber ist.⁴⁵⁰

Einige Exegeten sind darüber hinaus der Ansicht, dass Jesu Antwort gleichzeitig Judas' Verantwortung für sein Handeln betont.⁴⁵¹ Damit lässt sich σὺ εἶπας zusätzlich als individuelle Warnung oder Drohung verstehen.

Betrachtet man die Szene im Kontext der Passionserzählung, so entsteht ein weiterer Deutehorizont, denn Jesus reagiert mit den gleichen bzw. fast gleichen Worten auf die Frage des Hohepriesters, ob er der Messias und Sohn Gottes sei (σὺ εἶπας in 26,64) und auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei (σὺ λέγεις in 27,11). Beide Male verdeutlicht er mit seiner Antwort eine Distanz zu den Fragestellern, was sich auch auf 26,25 übertragen lässt:⁴⁵²

⁴⁴⁷ Anders interpretiert dies Konradt, der den Dialog zwischen Jesus und Judas als für alle hörbar voraussetzt. Dies und der Aorist in V.23 sind für ihn deutliche Hinweise darauf, dass alle anwesenden Schüler wissen, wer der Übergeber ist. V.21.23.25 seien dabei sogar steigernde Präzisierungen, um den Übergeber zu identifizieren, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 404–405.

⁴⁴⁸ Vgl. Breytenbach, Gospel according to Mark 214.

⁴⁴⁹ Auch Luz, Konradt sowie Davies und Allison interpretieren die Aussage Jesu als Bestätigung, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 404–405; Davies/Allison, Gospel III 464 und Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 90. Heil übersetzt die Antwort Jesu ebenfalls als Bestätigung, wobei er betont, dass sich Judas durch seine eigenen Worte verurteilt hat, vgl. Heil, Death 34.

⁴⁵⁰ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 90: „Er bestätigt ohne Wenn und Aber, dass Judas der Auslieferer sein wird“; ähnlich Broer, Bemerkungen 156. Auch Vogler interpretiert die Antwort Jesu dahingehend, dass Judas den Elf nun als Auslieferer kenntlich gemacht wird, vgl. Vogler, Judas 61–62.

⁴⁵¹ Vgl. Davies/Allison, Gospel III 464: „It is a qualified affirmation which reveals Jesus' foreknowledge as well as Judas' responsibility“, vgl. ebenso Meiser, Judas 75. Lona stimmt dem zu und betont, dass Judas nun mit Jesu Vorwissen konfrontiert ist und in der Verantwortung für sein Handeln steht, vgl. Lona, Judas 22.

⁴⁵² Vgl. auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 178–179. Einen anderen Fokus legt Fiedler, der die Antwort so interpretiert, „dass Jesus ihm [Judas] die Gemeinschaft nicht aufkündigt“. Die Anrede deute eine letzte Verbindung

Jesus nimmt Abstand von Judas. Abermals weist dies daraufhin, dass das Verhalten und die Äußerungen des Schülers in Kontrast zum Anhängerkreis stehen (*Gruppenzugehörigkeit*).

1.3.2.3 Direkte Beschreibung durch den Erzähler

Der Erzähler kommentiert die Judasfigur in V.25 auf *extradiegetischer Ebene* mit ὁ παραδιδούς αὐτόν. Der Zusatz ist als Partizip Präsens formuliert, was im Griechischen einen anhaltenden Aspekt ausdrückt.⁴⁵³ Hier bezieht es sich auf die eine Handlung des Judas, die innerhalb der Erzählung noch aussteht bzw. andauert: Judas übergibt Jesus. Er ist dafür eine Kooperation mit den Gegnern eingegangen. Durch den Kommentar macht der Erzähler also auf Judas' Wankelmütigkeit oder Anfälligkeit aufmerksam; seine Nähe zu Jesus bewahrt ihn nicht davor zu versagen. So erleidet Judas' *Zugehörigkeit* zum Zwölferkreis durch die Beschreibung einen Bruch.

Der Ausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν wandelt sich ab 26,25 zu einer Art Dauerattribut, das das Evangelium immer wieder in Zusammenhang mit der Judasfigur verwendet (26,46.48; vgl. auch 27,3). Im Laufe der Erzählung vermittelt dies allerdings zunehmend den Eindruck, dass Judas weniger als Individuum eine Rolle spielt, sondern die Figur die Erfahrung oder die Idee des ὁ παραδιδούς αὐτόν transportieren soll: Es geht um die Verbindung, dass es einer der engsten Vertrauten ist, der Jesus übergibt.⁴⁵⁴ Demnach schwingt in der Attribuierung eine gewisse Offenheit mit, die – gemäß der Kommunikation auf der extradiegetischen Ebene – auch die Adressaten anspricht: Auch unter ihnen kann es Wankelmütige geben und sie selbst sollen sich deshalb nie sicher sein (vgl. 10,21).⁴⁵⁵

1.3.2.4 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen

Durch die Entwicklung der Figurenkonfiguration verbindet sich der *Weheruf* mit Judas, was die Charakterisierung der Erzählfigur weiter vorantreibt. Im unmittelbaren Kontext der Szene verdichten sich auch Verbindungen zwischen Judas und dem Thema der *Sündenvergebung* (26,26–30).

a) Der Weheruf

An die zweite Ankündigung schließt Jesus einen Weheruf an. Dieser ist so formuliert, dass der Menschensohn (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) jenem Menschen (τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ) gegenübersteht, der ihn an seine Feinde übergibt. Während sich das Personalpronomen αὐτός auf Nahes

zwischen den beiden Figuren an und Judas erfahre trotz seiner Betitelung mit ‚Rabbi‘ eine persönliche Zuwendung von Jesus, vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 388 (Zitat 388).

⁴⁵³ Der Präsensstamm drückt einen durativen Verbalaspekt aus. Auch das Imperfekt wird durch diesen Stamm gebildet und ist mit einem andauernden Aspekt versehen.

⁴⁵⁴ Siehe hierzu C.1.4.2.1 sowie D.1.

⁴⁵⁵ Vgl. genauer unter D.1.3.

beziehen, wird hier mit ἐκεῖνος auf etwas Entferntes hingewiesen. Das Pronomen baut damit Distanz zwischen Jesus und jenem Menschen (τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ) auf, der ihn übergibt. Durch den Erzählzusammenhang lässt sich dies sofort auf Judas beziehen. Allerdings stellt der Weheruf noch eine Zwischenstufe in der Figurenkonfiguration dar, bevor diese mit dem oben erwähnten Dialog zwischen Jesus und Judas an ihrem Zielpunkt ist. Dadurch ergibt sich ein breiterer Bezugsrahmen des Weherufs.

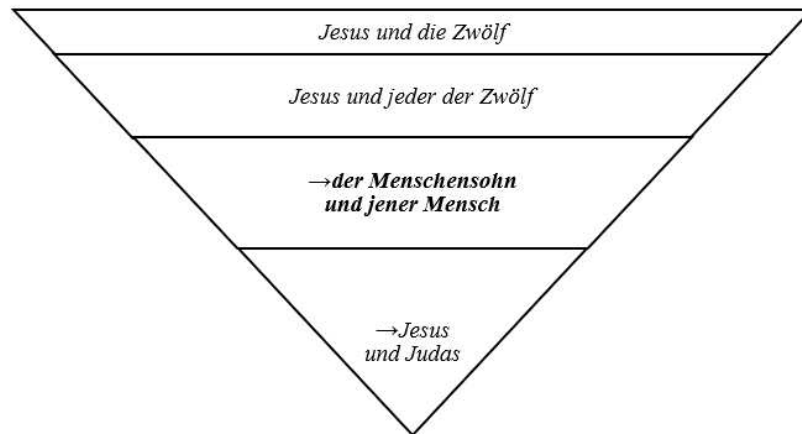


Abbildung 4: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25 (Fokus Stufe 3)

Anhand der Abbildung wird deutlich, dass auf Stufe 3 jeder der Zwölf mit ‚jenem Menschen‘ assoziiert werden kann; der Weheruf ist damit nicht nur auf Judas zugeschnitten. Zusätzlich sorgt der *dramatische Modus* der direkten Rede Jesu dafür, dass sich auch die Leser angesprochen fühlen und die Situation auf ihre Gegenwart hin transparent wird.

Weherufe sind für den Leser des Matthäusevangeliums zudem kein Novum, zumal Jesus damit die Schriftgelehrten und Pharisäer äußerst polemisch kritisiert (23,13–33). In ähnlich drastischem Ton formuliert er auch einen Weheruf über die Verführung in 18,6–7.⁴⁵⁶ Luz verknüpft diese Passagen und bezieht sie auf Judas. Er argumentiert folglich, dass jener Mensch aus dem Weheruf – und damit Judas –

„als drastisches Beispiel für das [zu] verstehen [ist], wovor Jesus dort [in 23,13–33 und 18,6–7] gewarnt hat.“⁴⁵⁷

Dem Urteil von Luz stimme ich insofern zu, da Judas’ Verhalten – insbesondere die heuchlerische Tendenz in seiner Frage – an die Warnungen aus den vorangegangenen

⁴⁵⁶ Vgl. auch Frankemölle 446 sowie Davies/Allison, Gospel III 463.

⁴⁵⁷ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 89.

Weherufen (18,6–7; 23,13–11) erinnert. Durch den Kontext der Szene denkt der Leser in V.24 somit sofort an Judas; gleichzeitig gilt es meiner Interpretation nach aber zu berücksichtigen, dass der Weheruf hier im Grunde alle der anwesenden Schüler – und auch die Leser – anspricht.

In formaler Hinsicht ähnelt der Weheruf einem prophetischen Scheltwort (vgl. Jes 5,8.11–12.18–19.20.21.22), die oft von einem Drohwort begleitet werden (vgl. Jes 5,8–10.11–13).⁴⁵⁸ Er ist in drei Teile gegliedert:

1. Vorhersage eines Geschehnisses gemäß der Schrift
2. der Weheruf
3. Drohwort oder der Strafansage.⁴⁵⁹

In der Forschung zeichnet sich deshalb eine Linie ab, die den Weheruf als Hinweis darauf versteht, dass sich alles schriftgemäß ereignet.⁴⁶⁰ Auch ohne explizites Schriftzitat deutet der Text dadurch an, dass der Weg des Menschensohnes vorhergesagt und gottgewollt ist. Folglich zeigt nicht nur Jesu Wissen über sein zukünftiges Geschick sondern auch der Weheruf, dass die Ereignisse Gottes Willen folgen und dies ebenso für Judas' Verhalten zutreffe:

„Jesus' betrayal by one of the Twelve is embraced by God's salvific will.“⁴⁶¹

Die Verbindung von Weheruf und Judasfigur wird auf diese Weise indirekt gebraucht, um auf die *Schrifterfüllung* hinzuweisen. Diese bildet eine *Sinnlinie*, die auch in den nachfolgenden Judasszenen noch einmal aufgegriffen wird (vgl. 26,54.56; 27,9–10). Zu betonen bleibt, dass die Verantwortung ‚desjenigen Menschen‘ aber dennoch besteht:

„‘it is written‘ does not contradict human responsibility, that even when human beings are instruments of God (cf. δι' οὗ) they are accountable.“⁴⁶²

Obwohl die Ereignisse der Schrift folgen, ist derjenige Mensch – als auch Judas – für seine Tat verantwortlich und verletzt seine *Pflicht* als Schüler.

⁴⁵⁸ Vgl. Eckey, Markusevangelium 446.

⁴⁵⁹ Vgl. Gnllka, Evangelium nach Markus II 235.

⁴⁶⁰ Vgl. Gnllka, Evangelium nach Markus II 238 sowie Davies/Allison, Gospel III 462. Καθὼς γέγραπται findet sich nur hier im Matthäusevangelium.

⁴⁶¹ Heil, Death 33, vgl. auch Davies/Allison, Gospel III 462. Sie betonen, dass das Übel Gott bzw. Jesus nicht überraschen kann, sondern im Einklang mit deren Vorwissen steht.

⁴⁶² Davies/Allison, Gospel III 463, auch Heil betont, dass der Übergeber „fully and personally responsible“ bleibt, vgl. Heil, Death 33 (Zitat 33). Zudem bemerkt Schenke, wie durch den Weheruf das Thema der Schuld deutlich hervortritt: Obwohl der Menschensohn seinen Weg gehen musste, musste ihn jener Mensch übergeben. Er tue dies also in vollem Bewusstsein und Verantwortung. Eine Entschuldigung für einen „tragisch-unseligen“ Verräter lasse die Schilderung damit nicht zu, vgl. Schenke, Markus 319 (Zitat 319); ähnlich auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 89.

b) Das Thema der Sündenvergebung

Nachdem Jesus erst seine Ankündigungen formuliert (V.20–25), spricht er Deuteworte über Brot und Wein. Das gemeinsame Mahl setzt sich damit in V.26–30 direkt fort, wobei auch Judas als Erzählfigur weiterhin anwesend ist. Diese enge Kontexteinbettung erlaubt es, das Motiv der Sündenvergebung aus 26,28 zur Betrachtung der Judasfigur heranzuziehen.

Jesus deutet den Becher als sein Blut, das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (zur Vergebung von Sünden) vergossen wird (26,28).⁴⁶³ Die Vergebung geschieht demnach in „konkreter Begegnung mit Jesus“⁴⁶⁴ – in diesem Fall mit seinem Blut. Der Großteil der Exegeten liest darin eine Anspielung auf 1,21: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (und du sollst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten).⁴⁶⁵ Bereits zu Beginn des Evangeliums wird hier die Sündenvergebung mit Jesus verbunden; das letzte Mahl erinnert daran. Dabei ist in 26,28 sogar von der Vergebung περὶ πολλῶν (für viele) die Rede. Dies gilt in der Forschung als semitischer Ausdruck für ‚alle‘⁴⁶⁶ und impliziert eine Öffnung der Heilsperspektive:

„Durch Jesu Tod ‚zur Vergebung der Sünden‘ ist allen das Heil bereitet und zugänglich.“⁴⁶⁷

So stehen sich zwei Aussagen in Bezug auf Judas gegenüber: Zum einen wird er als Übergeber identifiziert (V.25) und seine Schuld durch den Weheruf verstärkt (V.24). Zum anderen spricht jedoch Jesus kurz darauf in Judas’ Anwesenheit von der Vergebung der Sünden, die vielen – bzw. allen – zuteilwird. Dies wirft die Frage auf, inwieweit der Ausspruch zur Sündenvergebung in der Erzählung auf die Judasfigur auszuweiten ist. Erst in Zusammenschau mit der letzten Szene zu Judas in 27,3–10 lassen sich hierzu Antwortversuche geben (s.u.). Da das *Thema der Sündenvergebung* schon zu Beginn des Textes erwähnt und später immer wieder aufgegriffen wird (vgl. Kapitel 18), bildet es eine *Sinnlinie* in der Erzählung. Die Judasfigur ist mit dieser Sinnlinie verbunden.

⁴⁶³ Dieser Zusatz ist nur in der matthäischen Version des Abendmahls zu lesen. Zu Recht drängt sich durch die Verknüpfung der Stichworte αἷμα, διαθήκη und εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν der Bundesgedanke auf, was unter D.1.3.2 genauer betrachtet wird.

⁴⁶⁴ Vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 407.

⁴⁶⁵ Vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 407; Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 116; Frankemölle, Matthäus 2 451 sowie ähnlich Davies/Allison, Gospel III 474, die 26,28 als Auslegung von 1,21 verstehen „Jesus saves his people from their sins by dying for them and so permits a new relationship with God.“

⁴⁶⁶ Siehe Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik §245 Anm. 1: „οἱ πολλοί = πάντες ist Semitismus, denn das Hebr. und Aram. besitzt kein Wort für ‚alle‘“.

⁴⁶⁷ Konradt, Evangelium nach Matthäus 407. Ähnlich argumentieren auch Heil, Death 37; Knöppler, Sühne 278 sowie Frankemölle, der πολὺς aus 26,28 im Sinne einer universalen Bundesvorstellung interpretiert, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 450. Luz bezieht περὶ πολλῶν dagegen eher auf den matthäischen Adressatenkreis: „Der eine Becher kreist unter den vielen zu Tische liegenden Jüngern, und so kommt die sühnende Kraft des Opfertodes des einen Christus vielen zugute“, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 116 (Zitat 116).

1.3.3 Zwischenergebnis: Judas in 26,20–25

Technik	Merkmal
Rede Jesu	Gruppenzugehörigkeit, Verhalten
Äußerung der Judasfigur	Gruppenzugehörigkeit, Verhalten
Direkte Beschreibung (Erzähler)	Gruppenzugehörigkeit
Charakterisierung anhand von Motiven <i>Weheruf</i> <i>Sündenvergebung</i>	<i>Sinnlinie (Schrifterfüllung), Pflicht/Verantwortung</i> <i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i>

Tabelle 12: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 26,20–25

Das Mahl in 26,20–25 führt den Erzählfaden für Judas fort. Innerhalb der Szene sind zwar bis V.25 alle zwölf Schüler durch Jesu Ankündigungen und seinen Weheruf angesprochen, doch sorgen die Erzählelemente auch indirekt für eine Charakterisierung des Judas.

Wie die Tabelle zeigt, ist die *Gruppenzugehörigkeit* der Figur dabei weiterhin im Fokus. Judas tritt zwar als Mitglied der Zwölf in der Szene auf, doch sowohl die Dialoge als auch der Erzähler deuten darauf hin, dass er sich von der Schülerschaft distanziert: Zum einen setzt der semantische Gegensatz zwischen κύριος und ῥαββί Judas implizit von der Gruppe der Schüler Jesu ab. Zum anderen bezeichnet ihn der Erzähler auf extradiegetischer Ebene als ὁ παραδιδούς αὐτόν und erinnert so an Judas' Vorhaben. Der Ausdruck wandelt sich allerdings im Erzählverlauf zu einer Art Dauerattribut (26,48; 27,3), das sich auf jeden in der Nachfolgemeinschaft beziehen lässt.

Zusätzlich treten mit der Mahlszene einige thematische Schwerpunkte hervor, die sich über den gesamten Erzählverlauf hinweg verfolgen lassen. Die Figur des Judas ist so mit zwei Sinnlinien verbunden: der Schrifterfüllung sowie der Frage nach Sündenvergebung.

1.4 Mt 26,45–56: Die Gefangennahme in Getsemani

Auch in der Szene der Gefangennahme Jesu tritt die Figur des Judas in Erscheinung

NA 28

45 τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν. 46 ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με. 47 Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ. 48 ὁ δὲ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτόν. 49 καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν· χαῖρε, ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. 50 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει. τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. 51 Καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. 52 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. 53 ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων; 54 πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; 55 Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὄχλοις· ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμεν διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με. 56 τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν. Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.

Eigene Übersetzung

45 Dann kommt er zu den Schülern und sagt zu ihnen: Schlaft ihr weiter und ruht euch aus! Siehe, die Stunde ist nahegekommen und der Menschensohn wird in die Hände von Sündern übergeben. 46 Steht auf, lasst uns gehen! Siehe, nahe gekommen ist der, der mich übergibt. 47 Und als er noch sprach, siehe, da kam Judas, einer der Zwölf und mit ihm eine zahlreiche Menge mit Schwertern und Knüppeln von den Hohepriestern und Ältesten des Volkes. 48 Derjenige, der ihn übergeben hat, hatte ihnen ein Zeichen gegeben, indem er sagte: Wen ich küssen werde, der ist es! Ergreift ihn! 49 Und sofort trat er vor Jesus und sagte: Sei gegrüßt, Rabbi! Und küsste ihn. 50 Aber Jesus sagte zu ihm: Mein guter Freund, dazu bist du hier? Dann traten sie vor und legten die Hände an Jesus und ergriffen ihn. 51 Und siehe, einer von denen, die mit Jesus waren, streckte die Hand aus, zog sein Schwert heraus, und schlug den Knecht des Hohepriesters und hieb sein Ohr ab. 52 Da sagt Jesus zu ihm: Stecke dein Schwert zurück an seinen Platz! Denn alle, die ein Schwert nehmen, werden durch ein Schwert umkommen. 53 Oder meinst du, dass ich nicht meinen Vater bitten kann, und er wird mir jetzt mehr als zwölf Legionen Engel zur Seite stellen? 54 Wie nun sollten die Schriften erfüllt werden, dass es so geschehen muss? 55 In jener Stunde sagte Jesus zu den Mengen: Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen, um mich mit Schwertern und Knüppeln zu ergreifen? Jeden Tag saß ich lehrend im Tempel und ihr habt mich nicht ergriffen. 56 Aber dies alles ist geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt würden. Da verließen ihn alle Schüler und flohen.

1.4.1 Strukturanalyse

1.4.1.1 Kontext

Der Erzählabschnitt 26,45–56 ist auf inhaltlicher Ebene fest mit dem Kontext von Kapitel 26 verwoben.⁴⁶⁸ Bereits ab 26,36 wird die Szene vorbereitet. Dort berichtet der Text davon, dass

⁴⁶⁸ Davies und Allison stellen hierbei eine Reihe von Elementen in der Szene fest, die auf vorherige Passagen der Erzählung anspielen: (1) Die Gefangennahme ereignet sich nachts, was mit der Absicht der Gegner Jesu übereinstimmt, Jesus mit List und ohne Aufruhr des Volkes zu ergreifen (vgl. 26,4.16). (2) Judas' Anwesenheit zeigt, dass sich Jesu Ankündigungen aus 26,21.25.45 erfüllen. (3) Die Menge der Hohepriester und Ältesten des Volkes stellt eine Verbindung zu 26,3–5.14–16 und ebenfalls zu Jesu Vorankündigungen her. (4) Judas spricht Jesus erneut mit Rabbi an, was an die Mahlszene erinnert. (5) Die Gegner legen ihre Hände bei der Gefangennahme an Jesus, wie er es zuvor in 17,22 ankündigt und (6) die Referenzen zur Schrift (26,54.56) stehen in Zusammenhang mit den Schriftanspielungen im gesamten Evangelium: Alles ereignet sich so, dass die Schriften erfüllt werden, vgl. Davies/Allison, Gospel III 506.

Jesus zusammen mit den Zwölf Getsemani erreicht. Er will, dass sie warten, solange er betet. Drei der zwölf Schüler, Petrus und die beiden Söhne des Zebedäus, sollen ihn begleiten und in etwas Entfernung wachen und beten.⁴⁶⁹ Jesus selbst begibt sich im Laufe des Abschnitts drei Mal auf Distanz zu ihnen, um sich alleine auf den Willen des Vaters einzustimmen (26,39–44). Allerdings findet er die drei bei seiner Rückkehr jeweils schlafend vor, weist sie daraufhin zurecht und warnt sie vor der Verführung (πειρασμός in 26,41).

Aus diesem Handlungszusammenhang ergibt sich 26,45–56: Jesus kommt das dritte Mal zu den wartenden Schülern und gibt ihnen zwei Hinweise (26,45–46), die sprachlich durch ἰδοῦ hervorstechen und sich vom Erzählzusammenhang abheben. Im zweiten kündigt er an, dass der, der ihn übergibt (ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με), nahegekommen ist. Natürlich meint der Text hier die Figur des Judas, die im darauffolgenden V. 47 auftritt. Will man in Kapitel 26 eine konsistente Erzähllogik erkennen, so muss sich Judas nach dem Mahl vom Zwölferkreis entfernt haben. Nun geht er erneut – in Begleitung einer Menge der Gegner – auf die Gruppe um Jesus zu und ist auch anwesend, wenn Jesus gefangengenommen wird (26,45–55).

Im Anschluss an die Gefangennahme Jesu und die Flucht aller Schüler (26,48–56) läuft der Erzählverlauf weiter. Es erfolgt jedoch ein Szenenwechsel, da sich der Schauplatz und die Figurenkonfiguration ändern: Die Schülergruppe entfernt sich⁴⁷⁰ und Jesus wird von dem Festnahmekommando zum Hohepriester gebracht, der zusammen mit den Schriftgelehrten und Ältesten ab V.57 auftaucht.⁴⁷¹

1.4.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 26,45–56

Die vorliegende Szene lässt sich als eine Erzählung auf *intradiegetischer Ebene* lesen. Lediglich der Erzählerkommentar in V.47, der Judas als einen der Zwölf identifiziert, sowie die Analepse in V.48, die die Absicht hinter Judas' Kuss⁴⁷² erklärt, können der *extradiegetischen Ebene* zugeordnet werden. Beides, sowohl der Kommentar als auch die Analepse, führt den Leser tiefer in die Szene ein und vermittelt Hintergrundinformationen.

⁴⁶⁹ Heil beurteilt die Gefangennahme als Kontrast zur Gebetsszene Jesu, bei der Jesus die Beziehung zu drei seiner Schüler intensiviert, vgl. Heil, *Death* 50.

⁴⁷⁰ Lediglich Petrus und Judas werden im folgenden Abschnitt noch erwähnt, siehe hierzu D.2.

⁴⁷¹ Der Palast des Hohepriesters ist bereits in 26,3–5 ein Schauplatz. Dies wird hier wieder aufgenommen, um den Plan der Gegner zu verdeutlichen.

⁴⁷² Die Bedeutung von φιλέω und καταφιλέω wird in den Lexika unterschiedlich bewertet. Bauer schlägt beispielsweise für φιλέω ‚küssen‘ als besonderer Liebesbeweis vor, während er in καταφιλέω den Begrüßungskuss sieht, vgl. Bauer, *Wörterbuch* 855 und 1714. Liddell, Scott und Jones nehmen genau das Gegenteil an: Sie übersetzen καταφιλέω mit „to kiss, to caress“ und interpretieren φιλέω als „to treat affectionately or kindly, especially to welcome“, vgl. Liddell/Scott/Jones, *Greek English Lexicon II* 919.1933. Louw und Nida unterscheiden hingegen weniger zwischen den Vokabeln, sondern weisen darauf hin, dass ein Kuss immer eine interpersonale Beziehung ausdrückt. Demnach könne es sich dabei um ein Zeichen des Grußes oder ein Zeichen der Zuneigung handeln. Sie betonen zudem, dass der Kontext entscheidend ist und die Intention des Kusses mitbestimmt, Louw/Nida, *Greek-English Lexicon II* 455. Bedingt durch den Kontext der vorliegenden Szene übersetze ich sowohl φιλέω in V.48 als auch καταφιλέω in V.49 mit ‚küssen‘.

Insgesamt wirkt die Szene sehr konstruiert und künstlich ausgestaltet: Auf kleinere Fokusszenen – wie die Ankündigung Jesu, der Kuss und die Schwertdebatte – folgen tumultartige Abschnitte. Aus diesem Grund lässt sich die Szene wie folgt in sechs Abschnitte gliedern:

Ebene	Abschnitt	Inhalt	Fokus oder Tumult
Intradiegetisch	(1) 26, 45–46	45 τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν. 46 ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.	<i>Fokusszene:</i> Ankündigung Jesu
<i>extradiegetische Elemente in V.47 und V.48</i>	(2) 26,47–50a	47 Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ Ἰούδας εἰς τῶν δώδεκα ἦλθεν καὶ μετ’ αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ.	Schilderung von <i>Tumult:</i> Rede Jesu und Ankommen der Menge
	(3) 26,48–50a	48 ὁ δὲ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτόν. 49 καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν· χαῖρε, ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. 50 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἑταῖρε, ἐφ’ ὃ πάρει.	<i>Fokusszene:</i> Kuss und Dialog zwischen Jesus und Judas
	(4) 26,50b	τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.	Schilderung von <i>Tumult:</i> Ergreifen Jesu
	(5) 26,51–56a	51 Καὶ ἰδοὺ εἰς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. 52 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. 53 ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων; 54 πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; 55 Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὄχλοις· ὡς ἐπὶ ληστήν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; καθ’ ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμεν διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με. 56 τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν	<i>Fokusszene:</i> Abwehrversuch einer der Begleiter Jesu und anschließende Rede Jesu
	(6) 26,56b	Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτόν ἔφυγον.	Schilderung von <i>Tumult:</i> Schülerflucht

Tabelle 13: Gliederung der Szene 26,45–56

Es ist auffällig, wie sich Ordnung und Chaos – und dabei zugleich Handlung und direkte Rede⁴⁷³ – in der Szene abwechseln. Dabei sind der zweite, vierte und sechste Abschnitt kürzer,

⁴⁷³ Ob V.56a Erzählerkommentar oder direkte Rede Jesu ist, bleibt umstritten. Luz und Gielen interpretieren den Vers als Erzählerkommentar, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 168–169 sowie Gielen, Passionserzählung

da hier jeweils relativ knapp eine tumultartige Szene beschrieben wird. Die Abschnitte (1), (3) und (5) pausieren dagegen die tumultartige Szene, indem jeweils ein Element im Fokus steht: die Ankündigung Jesu, den Kuss des Judas und die Handlung mit dem Schwert. Zudem enthalten diese drei Abschnitte direkte Rede. Jesus fällt hierbei der größte Sprechanteil zu, da er auf alle Handlungen in Form von direkter Rede reagiert. Unter anderem deutet er das gesamte Geschehen am Ende, indem er es auf die Schrift zurückführt (V.54 und 56a).⁴⁷⁴

1.4.1.3 Zeitliche Gestaltung

Das Wechselspiel von Fokus und Tumult prägt nicht nur die Gliederung, sondern auch die zeitliche Gestaltung spiegelt dies. Allein schon aufgrund der Ankunft der bewaffneten Gegner Jesu erwartet der Leser einen schnellen und tumultartigen Handlungsablauf. Zusätzlich bewirken Wörter wie τότε, ἰδοὺ und εὐθέως, dass 26,45–56 einen dynamischen Charakter erhält. Zu Beginn der Szene korrelieren also Erzählinhalt und Semantik.

Im Kontrast zu dieser Dynamik stechen drei andere Phänomene hervor: Zum einen sorgt der häufige Wortwechsel für ein *zeitdeckendes Erzählen* und verlangsamt die Abläufe der Szene. Zum anderen schildert der *heterodiegetische Erzähler* in einer *Analepse*, was Judas mit den Hohepriestern vereinbart hat. Auch hier stoppt die erzählte Zeit der Szene. Am Ende des Abschnitts schlägt zudem ein Begleiter Jesu mit dem Schwert um sich und verzögert, dass Jesus ergriffen wird. Dadurch entschleunigt der Text die anfängliche Dynamik, die die Szene bei der Ankunft des Judas prägt.

1.4.1.4 Figuren

Die Szene schließt unmittelbar an den vorhergehenden Erzählzusammenhang an und Jesus, Petrus, Jakobus und Johannes sind auch hier die zentralen Figuren. Die *Figurenkonfiguration* setzt sich damit zunächst fort, verändert sich aber gleichzeitig im Laufe des Abschnitts: Erst tritt Judas zu Jesus und den drei Schülern hinzu und wird durch εἰς τῶν δώδεκα näher charakterisiert. Damit erinnert der Text erneut an seine eigentliche Zugehörigkeit zum Zwölferkreises. Zugleich wird Judas von einer zahlreichen Menge aus den Reihen der Hohepriester und Ältesten⁴⁷⁵ begleitet (ὄχλος πολὺς (...) ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ).⁴⁷⁶ Gerade die Erwähnung von ὄχλος πολὺς betont, dass die auftretenden Kontrahenten Jesu der Gruppe seiner Anhänger zahlenmäßig überlegen sind. Allerdings lässt der Verlauf der Szene darauf schließen, dass sich danach alle Schüler um Jesus versammeln.

113. Ich zähle das Erfüllungszitat in V.56 zur direkten Rede Jesu, da in der vorliegenden Szene der Fokus eher auf dem Wechsel von Handlung und direkter Rede liegt.

⁴⁷⁴ Vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 415.

⁴⁷⁵ Ich betrachte die Hohepriester und Ältesten als zwei Untergruppierungen der Gegner, siehe hierzu C.2.1.1.

⁴⁷⁶ Zur genaueren Betrachtung des Begriffes der Volksmenge, siehe Anmerkung 332.

Eine besondere Rolle kommt hierbei dem Schüler mit dem Schwert zu, den der Erzähler als „einer von denen, die mit Jesus waren“ bezeichnet (26,51).

Am Ende der Szene verändert sich die Figurenkonfiguration erneut, denn es wird die Flucht aller Schüler erzählt. (26,56). Nur Judas und Petrus bleiben in der Nähe der Geschehnisse um Jesus, wie der Fortgang der Erzählung zeigt (vgl. 26,58; 27,3).

Im *Figurenbestand* spielen darüber hinaus der Menschensohn – als Synonym für Jesus –, der Vater und der, der ihn übergibt (26,45.48) eine Rolle, wobei Letzteres innerhalb der Szene mit Judas assoziiert wird (vgl. 26,25).

1.4.1.5 Motive

Auf semantischer Ebene sorgen einige Leitworte für eine kohärente Einheit der Szene: παραδίωμι (V.45.46.48), ἰδοῦ (V.45.46.47.51), μετ’ αὐτοῦ/ μετὰ Ἰησοῦ (V.47.51), μάχαιρα (V.47.51.52.55), κρατέω (V.48.50.55), φιλέω und καταφιλέω (V.48.49) und πληρώω αἱ γραφαί (V.54.56).⁴⁷⁷ Daraus lassen sich die Motive und Themen der Szene ableiten:

In den ersten Versen geben sowohl Jesus als auch der Erzähler insgesamt drei Hinweise, die mit dem Aufmerksamkeitsimpuls ἰδοῦ eingeleitet und somit aneinandergereiht werden: die Stunde ist da, der Übergeber (ὁ παραδιδούς με; V.46) nähert sich, Judas kommt mit einer Schar von Gegnern.

Bevor die Gegner Jesus nach einem kurzen Dialog (V.47) ergreifen (κρατέω) (V.48),⁴⁷⁸ nennt die Analepse das Motiv des Kusses (1.4.2.7a)). Anschließend stehen ab V.51 μάχαιρα und γραφαί im Fokus und spielen das Motiv der Gewalt (1.4.2.7b)) sowie das Thema der Schrifteerfüllung (1.4.2.7c)) in die Szene ein.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 155. Auch Davies und Allison stellen eine ähnliche Reihe von „catchwords“ fest, vgl. Davies/Allison, Gospel III 505.

⁴⁷⁸ Konradt bezeichnet κρατέω sogar als Leitwort des Abschnitts, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 416.

⁴⁷⁹ Zudem taucht bei der Festnahme Jesu erneut das Motiv der Hand (χεῖρ) auf: In V.45 spricht Jesus erst von den Händen der Sünder, in die der Menschensohn übergeben wird und in V.50 legt die gegnerische Gruppe die Hände an Jesus an. Χεῖρ scheint in der vorliegenden Szene ein Merkmal für den Akt der Übergabe bzw. für die Handlung der die Gegner Jesu zu sein.

1.4.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur

In der von Chaos und Ordnung geprägten Szene wird auch die Charakterisierung der Judasfigur weiter vorangetrieben.

1.4.2.1 Direkte Beschreibung durch den Erzähler

Der Beginn der Szene baut einen Spannungsbogen auf und bereitet den Auftritt des Judas vor: Jesus entfernt sich drei Mal, um zu beten, wobei der Fokus der Szene auf seiner Figur bleibt und die Schüler in den Hintergrund treten. Nach dem dritten Mal geht er auf die drei Schüler zu, was der Text mit dem historischen Präsens (ἔρχεται) wiedergibt. Dadurch wird die Dramatik des Geschehens hervorgehoben.

Ebenfalls mit dem historischen Präsens eingeleitet (λέγει), konfrontiert Jesus die drei mit zwei Ankündigungen (26,45–46). Einerseits gebietet er ihnen, zu schlafen und sich auszuruhen (καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε),⁴⁸⁰ denn: ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν (die Stunde ist nahegekommen und der Menschensohn wird in die Hände der Sünder übergeben).⁴⁸¹ Luz deutet dies als eher ironischen oder gar vorwurfsvollen Ausspruch,⁴⁸² zumal Jesus den drei Schülern andererseits danach befiehlt, aufzustehen und zu gehen (ἐγείρεσθε ἄγωμεν), da der, der ihn übergibt (ὁ παραδιδούς αὐτόν) nahegekommen ist.⁴⁸³ Beide Male leitet er dies mit ἰδοὺ ein, wodurch der Anschein erweckt wird, dass sich die Ankündigungen Jesu steigern: Der Hinweis auf den, der ihn übergibt, konkretisiert den Hinweis auf die nahegekommene Stunde. Jesus fordert daraufhin eine dynamische Reaktion der Schüler: Er will seinem Übergeber zusammen mit ihnen entgegentreten.⁴⁸⁴

V.47 knüpft an diesen Gedanken an und lässt die Figur des Judas in Erscheinung treten, noch während Jesus spricht.⁴⁸⁵ Dies leitet nun der Erzähler mit ἰδοὺ ein, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf Judas zu lenken: ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν (siehe, Judas, einer der Zwölf,

⁴⁸⁰ Nach dem ersten Gebet findet Jesus die drei Schüler schlafend vor und ermahnt sie, mit ihm wachzubleiben. Nach dem dreimaligen Gebet ist Jesus aber womöglich derart auf den Willen Gottes eingestimmt, dass er ihnen Ruhe gewährt.

⁴⁸¹ Davies und Allison sehen an dieser Stelle Gott als Urheber hinter παραδίδομι. Zudem stellen sie im Hinblick auf den Begriff der ‚Sünder‘ fest: „Regarding ‚sinners‘, because the term is so often used to refer to the lawless, to those outside the law, we might here think of Gentiles, that is, the Roman authorities. But in Matthew the Jewish authorities also break God’s law“, Davies/Allison, Gospel III 501. Damit sei unklar, wer mit ‚Sünder‘ gemeint ist.

⁴⁸² Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 FN 4.

⁴⁸³ Jesus bezeichnet Judas in seiner Ankündigung nur als ὁ παραδιδούς με (V.46). Erst der Erzähler nennt den Namen Judas’ im darauffolgenden Vers.

⁴⁸⁴ Huizenga ist der Meinung, das Verb ἄγω deute in diesem Zusammenhang einen „decisive approach“ an, vgl. Huizenga, Obedience unto Death 522; siehe auch Davies/Allison, Gospel III 501.

⁴⁸⁵ Vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 395, der ἰδοὺ als Hinweis darauf liest, dass sich die Ankündigung sofort erfüllt.

kam). Im Text häuft sich der Gebrauch des Partikels folglich, um eine Verbindungslinie zwischen dem Motiv der Stunde, der Auslieferung und der Figur des Judas herzustellen.⁴⁸⁶ Die Situation, in der Jesus seinem Übergeber Judas begegnet, ist gekommen.

Neben dieser erzähllogischen Verbindungslinie darf allerdings nicht übersehen werden, dass die Szene durch die Ankündigungen Jesu auch auf die Situation der Leser hin transparent wird: Gerade die Erwähnung von ‚Menschensohn‘ stellt eine Verknüpfung zum Weheruf der Mahlszene her und deutet – wie in 26,24 – einen exemplarischen Charakter der Szene an: Das Geschehen könnte sich in der Gegenwart der Leser wiederholen. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die ambivalente Bezeichnung der Judasfigur in 26,47, was der nachfolgende Abschnitt zeigt.

1.4.2.2 Frequenz und Kontrastierung

Der Erzähler benutzt in der Szene zum einen die Technik der Frequenz nach T. Koch, indem er Judas ein letztes Mal als εἷς τῶν δώδεκα (V.47) bezeichnet und so dessen Zugehörigkeit zur Schülergruppe wiederholt. Zugleich kontrastiert er dies aber, indem er erwähnt, dass die Figur mit einer großen Menge der Hohepriester und Ältesten auftritt (μετ’ αὐτοῦ ὄχλος πολλὸς [...] ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ).⁴⁸⁷ Dadurch wird Judas zu Beginn der Szene äußerst ambivalent gezeichnet (*Gruppenzugehörigkeit*).⁴⁸⁸ Diese Ambivalenz gilt es im Lichte des gesamten Erzählzusammenhangs zu betrachten. Hierbei spielt die Präposition μετά eine besondere Rolle:

Die Zugehörigkeit zu Jesus bzw. die Gemeinschaft mit ihm ist ein zentrales Thema des Evangeliums, denn bereits in 1,23 wird Jesus als Gott-mit-uns vorgestellt: ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός. Der letzte Satz des Evangeliums in Kapitel 28 greift dies erneut auf, wenn der Auferstandene den elf Schülern seine bleibende Anwesenheit ankündigt:

⁴⁸⁶ Auch Davies und Allison stellen für den Beginn der Szene fest, dass die Ankunft des Judas betont werden soll. Aus diesem Grund stünden die beiden Wörter „siehe, Judas“ im Vordergrund vgl. Davies/Allison, Gospel III 507. Zudem ist das Verb ἔρχομαι (V.47) im Singular formuliert und lenkt zusätzlich die Aufmerksamkeit auf Judas.

⁴⁸⁷ Dies erinnert zwar an die „vielen Mengen“, die sich ab 4,25 Jesus anschließen (vgl. auch 12,23; 21,8f), allerdings wird der Begriff des Volkes nicht äquivalent verwendet. Allein durch den Hinweis ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ ist mit dieser Volksmenge eine andere gemeint, als die, die Jesus in Galiläa folgt (vgl. 4,25). Damit unterscheidet Matthäus die Volksmenge aus ganz Israel (4,25) und die Volksmenge aus Jerusalem, die sich unter Einfluss der jüdischen Autoritäten befindet, ähnlich bei Saldarini, Community 38: „But this crowd is associated with the Temple and is under the influence or control of the Temple authorities, so Jesus seems to be referring, not to the populace in general, but to a specific group of people. Only, when guided by the Jerusalem leaders, who are false guides in Matthew’s eyes, do the crowds take hostile action against Jesus“, siehe hierzu auch Anmerkung 332.

⁴⁸⁸ Davies und Allison interpretieren den Zusatz an dieser Stelle etwas anders: „one of the twelve‘ does not here function as a formula of identification. Rather it (i) adds pathos and (ii) reminds us of Jesus’ prophecy in vv. 20–1 the betrayer is one of the twelve“, Davies/Allison, Gospel III 507.

καὶ ἰδοὺ ἐγὼ **μεθ'** ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt):

„Makrostrukturell bildet 1,23 zusammen mit der Verheißung des Auferstandenen in 28,20b eine *inclusio*, wenngleich es in 28,20 um das bleibende Mit-Sein des Auferstandenen mit den Jüngern [bzw. Schülern, J.B.] geht (vgl. 18,20), während das Zitat in 1,23 Jesus selbst qualifiziert: Er ist der, durch den Gott bei den Menschen ist. Durch die Klammer, die durch das Motiv des Mit-Seins um die gesamte mit Jesusgeschichte gelegt ist, ist alles, was zwischen 1,23 und 28,20 geschildert wird, eingefasst in die Zusage des Mit-Seins Gottes in Jesus und des Mit-Seins Jesu mit den Seinen. Theologisch traditionell formuliert geht es hier um die indikativische Grundlage der mit Jesusgeschichte. Alles, was dieser Immanuel in der Nachfolge fordert, hat dieses Mit-Sein zum Vorzeichen.“⁴⁸⁹

Es geht der Erzählung folglich um die Gemeinschaft mit Jesus bzw. das ‚Mit-Jesus-Sein‘, was auch die Nähe Gottes bedeutet. Dies wird in 1,23 und 28,20 durch *μετά* ausgedrückt. Dieselbe Präposition weist auch an anderen Stellen auf die Relation zwischen Jesus und seinen Anhängern hin. In der Verteidigungsrede lässt sich dies besonders deutlich erkennen, denn dort legt der Erzähler der Jesusfigur den Ausspruch *ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν* (der, der nicht mit mir ist, ist gegen mich, vgl. 12,30) in den Mund. Damit ruft Jesus auf, sich für eine Gemeinschaft mit ihm – und demnach mit Gott – zu entscheiden.⁴⁹⁰ Auch in der Gemeinderede greift er den Aspekt seiner Nähe auf, indem es heißt: *οὗ γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν* (Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, dort bin ich in ihrer Mitte, vgl. 18,20).⁴⁹¹

Am deutlichsten rekurriert der Text auf das ‚Mit-Jesus-Sein‘ in Kapitel 26: Bevor der gewohnte Anhängerkreis um Jesus in eine Krise gerät und sich zerstreut (26,56), thematisiert der Erzähler die Gemeinschaft mit ihm. Dies beginnt in 26,11, wenn Jesus betont, die Schüler werden die Armen immer **mit** sich haben, den irdischen Jesus allerdings nicht. Auch beim Mahl wird vier Mal die enge Verbindung zwischen den Schülern und Jesus erwähnt: Er will **mit** seinen Schülern das Mahl einnehmen (26,18), begibt sich **mit** ihnen zu Tisch (26,20) und kündigt an, dass er erst wieder im Reich Gottes **mit** ihnen vom Weinstock trinken wird (26,29).

⁴⁸⁹ Konradt, Evangelium nach Matthäus 38; ähnlich bei Frankemölle, Matthäus 2 468. Dies lässt sich auch bundestheologisch auswerten, was in D.1.3.2 skizziert wird.

⁴⁹⁰ Siehe dazu auch C.2.3.2.

⁴⁹¹ Es lassen sich noch weitere Stellen aufzählen; beispielsweise kündigt Jesus anhand der Bräutigammetapher an, dass Tage kommen werden, wo die Gäste ohne Bräutigam sind (vgl. 9,15).

Anschließend spielt die Getsemaniszene den Gemeinschaftsaspekt ein, wobei hier bereits das Scheitern der Schülerschaft angedeutet wird. Zunächst kommt Jesus **mit** seinen Schülern in Getsemani an (26,36) und richtet die Bitte an sie, **mit** ihm zu wachen (26,38.40).

„Jesus, der mit seinen Jüngern [bzw. Schülern, J.B.] war (17,17) und ihnen als Auferstandener wiederum verheißen wird, mit ihnen zu sein (28,20), bittet nun in der Stunde seiner schweren Betrübnis, seine Jünger [bzw. Schüler, J.B.] mit ihm zu wachen.“⁴⁹²

Allerdings sind die Schüler nicht standhaft und schlafen ein. Ihr Schlaf symbolisiert, dass sie die Treue zu Jesus in seiner schweren Stunde nicht halten können.

Der gleiche Gedanke wird auch in 26,40 wieder aufgenommen, wenn Jesus zu seinen Schülern sagt: οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ’ ἐμοῦ; γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν (So hattet ihr nicht die Kraft, eine Stunde zu wachen mit mir? Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommt).⁴⁹³ So erscheinen

„Wachsamkeit und Gebet [...] als probates Mittel, um gegen die stets lauerten Versuchungen gewappnet zu sein.“⁴⁹⁴

Neben der Aufforderung Jesu, mit ihm zu wachen, wird anschließend ein Begleiter Jesu nicht als ‚Schüler‘ bezeichnet, sondern als εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ (einer von denen, die mit Jesus waren in V.51). Allerdings benutzt er das Schwert, was nicht der Lehre in Jesu Nachfolge entspricht.⁴⁹⁵ Dies deutet ebenfalls dessen Missverstehen bzw. Scheitern an.

Die Häufung der grammatikalischen Konstruktionen mit μετὰ zeigt demnach zwei Aspekte für die vorliegende Szene auf:

1) Wie oben beschrieben wird Judas kontrastreich dargestellt. Direkt nachdem ihn der Erzähler als εἷς τῶν δώδεκα vorstellt, verwendet er μετὰ, um Judas in Gefolgschaft einer gegnerischen Menge zu beschreiben. Somit scheint der Text darauf anzuspielen, dass er sich von der Gemeinschaft der Zwölf distanziert und in seinem ‚Mit-Jesu-Sein‘ zu scheitern beginnt (*Gruppenzugehörigkeit*).

⁴⁹² Konradt, Evangelium nach Matthäus 412.

⁴⁹³ Dies kann vor allem als Appell an Petrus gelten, der zuvor seine Bereitschaft, bei und mit Jesus zu sein, beteuert hat. Wie in der Erzählung von seinem Seewandel (14,28–31) scheitert er auch hier, doch dieses Mal ist die rettende Hand Jesu nicht mehr da, siehe genauer D.2.3.

⁴⁹⁴ Konradt, Evangelium nach Matthäus 413, vgl. Böttrich, Petrus 123. Dies lässt auch an die sechste Bitte des Vater-Unsers denken, vgl. 6,13.

⁴⁹⁵ Siehe hierzu das Motiv in C.1.4.2.7b).

2) Dies steht in Zusammenhang mit dem zweiten Aspekt, den das gesamte Kapitel 26 betont: Gerade in Bezug auf die Gemeinschaft mit Jesus, die für das Evangelium zentral ist (vgl. 1,23; 28,20), zeigen alle Schüler Schwächen:

„Jedes Mal, wenn bisher vom ‚Mit-Jesus-Sein‘ der Jünger [bzw. Schüler, J.B.] die Rede war, wurde ihr Versagen geschildert (26,23.38.40.51), während Jesus treu ‚mit‘ seinen Jüngern [bzw. Schülern, J.B.] blieb (26,18.20.36; vgl.29).“⁴⁹⁶

Die gesamte Szene illustriert folglich, dass die einzelnen Schüler gefährdet sind, aus ihrem ‚Mit-Jesus-Sein‘ heraufzufallen; Judas’ Auftritt mit einer gegnerischen Menge fügt sich so in den Erzählzusammenhang des Kapitels ein: Sein Versagen steht nicht isoliert.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch der Ausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν (V.48), den der Erzähler in V.48 wiederholt – und somit erneut die Technik der Frequenz anwendet –, interpretieren: Zwar bezieht der Leser die Formulierung direkt auf die Judasfigur, doch im Rahmen von Kapitel 26 – und insbesondere durch die Einspielung des ‚Mit-Jesus-Seins‘ (μετά Ἰησοῦ) – wirkt die Bezeichnung gleichzeitig ὁ παραδιδούς αὐτόν wie ein Platzhalter, der den Namen des Individuums Judas nicht mehr wichtig erscheinen lässt, sondern jeden Schüler meinen könnte. Entscheidend ist damit die Prüfungssituation der Szene, in die alle Jesusnachfolger geraten. Nicht einmal die Nähe zu Jesus schützt sie vor Versagen, denn die gesamte Schülerschaft befindet sich in einer Krise (26,56).

Wie bereits unter C.1.3.2.3 angedeutet, impliziert der auffällig wiederholte Ausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν auch eine gewisse Offenheit, die auf den Leser auszuweiten ist. Zusammengenommen mit dem paradigmatischen Charakter der Getsemaniszene verdeutlicht dies: Ebenso wie die Schüler können die Adressaten in eine Prüfungssituation gelangen und sind dann nicht vor dem Scheitern bewahrt.⁴⁹⁷

1.4.2.3 Figurenkonstellation

Die Szene greift die Beziehung zwischen Judas und den beiden Gruppen – der Schüler und der Gegner – auf.

Zuerst spielt die Analepse Details zu Judas’ Pakt mit den Gegnern ein (V.48), wobei seine *Handlungsabsicht* offenbar wird. Er vereinbart den Kuss als Erkennungszeichen, indem er den Gegnern sagt: ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν (wen ich küssen werde, der ist es; V.48). Auch wenn die Kusshandlung durch den Erzählzusammenhang klar mit Judas verbunden ist, so bleibt es doch auffällig, dass Judas’ Name bei der Vereinbarung des Zeichens (V.48–49) nicht genannt

⁴⁹⁶ Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 214.

⁴⁹⁷ Siehe genauer unter D.1.3.

wird, sondern der Erzähler lediglich von ὁ παραδιδούς αὐτόν spricht (V.48). Wie bereits angedeutet⁴⁹⁸, handelt es sich dabei um einen offenen Ausdruck, der den Blick etwas weglenkt von der Judasfigur als Individuum, sondern jeden in der Nachfolgemeinschaft adressiert.

Darüber hinaus ist die Vereinbarung ein überflüssiges Element in der Erzähllogik, denn Jesus selbst bemerkt in V.55, dass er ihnen nicht fremd ist: Er lehrte jeden Tag im Tempel, sie haben ihn aber nicht ergriffen und ziehen nun gegen ihn wie gegen einen Räuber aus. Einige aus der auftretenden Gegnergruppe hätten Jesus bei ihrer Ankunft in Getsemani demnach eigenständig erkennen müssen.⁴⁹⁹

Zudem wird beleuchtet, wie sich Judas im Vergleich zu den restlichen Mitgliedern des Zwölferkreises verhält. Wie bereits im vorangegangenen Abschnitt beschrieben, erscheinen die Schüler vor der Gefangennahme in Getsemani nicht stark genug, um mit Jesus wachsam bleiben zu können (vgl. 26,40.45).⁵⁰⁰ Im Anschluss schwächt auch Judas durch seine Ankunft mit den Gegnern den Zwölferkreis (*Gruppenzugehörigkeit*).⁵⁰¹ Zusätzlich taucht der Schüler mit dem Schwert auf und ignoriert Jesu vorherige Belehrung über den Gewaltverzicht (siehe 1.4.2.7.b), bis sich schließlich nach der Festnahme Jesu alle Schüler – außer Petrus⁵⁰² – den Wirren des Tumults entziehen und die Flucht ergreifen (26,56).⁵⁰³ Dadurch zerstreut sich der Zwölferkreis in seiner gewohnten Form vorläufig;⁵⁰⁴ Judas ist nicht der einzige, der sich distanziert bzw. versagt.

1.4.2.4 Handlung der Judasfigur

Die Szene ist zum einen von Sprechhandlungen und zum anderen von Bewegung und Tumult geprägt. Die *Handlung* des Judas wird in diesem Zusammenhang durch drei Bewegungsverben geschildert. Zunächst kündigt V.46 an, dass er sich den Protagonisten angenähert hat (ἐγγίζω). Dann betritt er zusammen mit der Gegnergruppe die Szene (ἔρχομαι, V.47). Anschließend geht Judas auf Jesus zu (προσέρχομαι, V.49), um ihn für die Gegner zu identifizieren und zu

⁴⁹⁸ Siehe C.1.3.2.3 und C.1.4.2.2.

⁴⁹⁹ Etwas anders bewerten dies Davies und Allison: Jesu Gesicht sei den Gegnern zum einen unbekannt. Zum anderen spiele die Szene in der Nacht, weshalb sie ihn erst recht nicht identifizieren könnten, vgl. Davies/Allison, Gospel III 508.

⁵⁰⁰ Vgl. hierzu Böttrich, Petrus 120: „Jesus gerät in zunehmende Einsamkeit. Noch bevor sie alle fliehen werden, haben sie ihn innerlich schon verlassen.“

⁵⁰¹ Siehe D.1.1.

⁵⁰² Da es in 27,3 heißt, dass auch Judas sieht, wie Jesus verurteilt wird, ist anzunehmen, dass er sich noch in der Nähe des folgenden Geschehens im Hof des Hohepriesters aufhält, siehe hierzu auch C.1.5.2.2.

⁵⁰³ Mit der Flucht aller Schüler wird zudem ein Themenwechsel deutlich: Die Zeit des irdischen Jesu mit seinen Schülern ist abgeschlossen und es treten in den folgenden Passagen hauptsächlich die Gegner Jesu auf. Lediglich Petrus und Judas spielen im weiteren Erzählverlauf noch eine Rolle, siehe D.2.1.

⁵⁰⁴ Die Schüler bleiben aber Schüler, siehe dazu genauer C.2.2.2.4. und die Auswertung zu Judas' Zugehörigkeit unter D.2.3.

übergeben. Bereits in 26,14–16 ließ sich ein Spiel mit den Bewegungsverben feststellen,⁵⁰⁵ was sich in der vorliegenden Szene fortsetzt: Auffällig ist hierbei das Muster, das entsteht, wenn der gesamte Text berücksichtigt wird. Die erste Figur, die an den irdischen Jesus herantritt, ist ὁ πειράζων (4,3), der Versuchende bzw. der Teufel (vgl. 4,5). Nachdem Jesus seiner Versuchung standhält und der Teufel ihn verlässt (4,11), kommen die Engel zu ihm (προσέρχουμαι). Im Anschluss wenden sich vor allem die Schüler oder Figuren in positiver Absicht an Jesus (5,1; 8,2.5.25; 9,20.28; 13,10.36; 14,12.15; 15,12.23.30; 17,14.19; 18,1.21; 20,20; 21,14; 24,1.3; 26,7.17). Lediglich in ein paar wenigen Ausnahmefällen nähern sich die Pharisäer und Schriftgelehrten, wobei sie Kritik an Jesus üben oder ihn versuchen wollen (15,1; 16,1; 19,3; 21,23; 22,23).⁵⁰⁶ Nach dem gemeinsamen Mahl mit seinen Zwölf kommen nur noch Judas und die Gegner auf Jesus zu: In 26,50 nähern sich die bewaffneten Mengen, um Jesus zu ergreifen, und in 26,60 die Falschzeugen, um gegen ihn auszusagen. Vor diesem Hintergrund bringt der Text mit Judas' dreifacher Annäherung versteckt zum Ausdruck, dass zu dem Zeitpunkt nur noch die Gegner an Jesus herantreten und Judas ähnlich handelt (*Gruppenzugehörigkeit*).⁵⁰⁷

1.4.2.5 Äußerung der Judasfigur

Die Verse 49 und 50 schildern eine letzte kurze Unterredung zwischen Judas und Jesus. Auf der semantischen Ebene sorgt εὐθέως für einen schnellen Erzählrhythmus. Judas tritt sofort und abrupt mit den Worten χαῖρε, ῥαββί auf Jesus zu und küsst ihn (V.49).⁵⁰⁸ Diese Anrede, mit der Judas ihn auch in 26,25 anspricht, gebrauchen die Anhänger Jesu nicht.⁵⁰⁹ Die Äußerung der Figur verstärkt damit die Beobachtung, dass sich Judas allmählich von Jesus distanziert und in die Nähe der Gegner rückt (*Gruppenzugehörigkeit*).⁵¹⁰

Neben der Anrede ist auch der direkte Ausspruch χαῖρε markant. Das Verb χαίρω hat zwei unterschiedliche Bedeutungen. Einerseits lässt es sich mit „sich freuen, fröhlich sein“⁵¹¹ übersetzen, andererseits kann es als formelhafter Gruß gelesen werden. In der vorliegenden Szene legt sich eine Übersetzung mit ‚sei gegrüßt!‘ nahe, zumal eine Anrede (ῥαββί) folgt.⁵¹²

⁵⁰⁵ Siehe oben den Kontrast unter C.1.2.2.2: Die Frau in Betanien und die Schüler treten mit positiver Absicht an Jesus heran, während Judas zu den Hohepriestern geht.

⁵⁰⁶ In 15,1; 16,1 und 19,3 treten die Pharisäer (und Schriftgelehrten) an Jesus heran. In 21,23 sind es die Lehrenden, Hohepriester und Ältesten und in 22,23 die Sadduzäer.

⁵⁰⁷ Dies ändert sich mit Kapitel 28, wo Jesus derjenige ist, der sich zuwendet: In 28,9 tritt er den Frauen entgegen und in 28,18 den elf Schülern.

⁵⁰⁸ Beides gilt als übliche Geste für eine damalige Lehrer-Schüler-Beziehung, vgl. Gnlika, Evangelium nach Markus II 269; Eckey, Markusevangelium 466.

⁵⁰⁹ Siehe hierzu C.1.3.2.2.

⁵¹⁰ Marlies Gielen deutet die Anrede mit ῥαββί in 26,49 sogar als offenen Ausdruck für Judas' Seitenwechsel, vgl. Gielen, Passionsgeschichte 111 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 164; Fiedler, Matthäusevangelium 396 und Konradt, Evangelium nach Matthäus 416.

⁵¹¹ Vgl. Bauer, Wörterbuch 1743–1744.

⁵¹² Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 163; Davies/Allison, Gospel III 509; Heil, Death 50; Meiser, Judas 89.

Da mit einem Gruß meist ein Moment der Freude angedeutet wird, der Leser aber weiß, dass Judas Jesus im Grunde nicht begrüßen, sondern übergeben möchte, wirkt der Ausspruch nicht nur absurd, sondern lässt sich auch als Anflug von Hohn interpretieren. Auf diese Weise verleiht der Text der Figur eine weitere Sinnspitze und deutet bei ihrem Gruß eine gewisse Hinterlistigkeit an (*Charakter*).⁵¹³

Vergleichbares begegnet in der matthäischen Passionserzählung nur, wenn die Soldaten Jesus verspotten, indem sie eine ähnliche Grußformel verwenden: χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων (27,29).⁵¹⁴ Zudem spiegeln beide Titel – sowohl ῥαββί, als auch βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων – andere Auffassungen von Jesus wider als sie die Schüler haben. Der Erzähler unterstreicht durch dieses Element erneut den Kontrast zwischen Judas' Zugehörigkeit zum Schülerkreis und seinem Verhalten bzw. seinem Ausspruch (*Gruppenzugehörigkeit*).

1.4.2.6 Rede Jesu

Die darauffolgende Antwort Jesu⁵¹⁵ ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει wirkt unvollständig und teilweise rätselhaft.⁵¹⁶ ἑταῖρος kann zunächst als „Gefährte, Genosse, Freund“⁵¹⁷ übersetzt werden. W. Bauer führt an, dass der Ausdruck als Anrede für jemanden gebraucht wird, dessen Namen man nicht kennt. Er trage die Bedeutung „guter Freund, mein Lieber“.⁵¹⁸ Auch Johannes P. Louw und Eugene A. Nida definieren ἑταῖρος als

„a person who is associated with someone else, though not necessarily involving personal affection (as in the case of φίλος and φίλη).“⁵¹⁹

Nach Meinung der Autoren drückt der Begriff zwar eine Beziehung zwischen den jeweiligen Figuren aus, jedoch ist diese eher oberflächlich und ohne „vertraute Herzlichkeit“⁵²⁰ wie es bei dem Wort φίλος der Fall ist. Die vorliegende Szene spielt sogar auf semantischer Ebene mit diesem Bedeutungsunterschied: Judas' Kuss wird mit φιλέω bzw. καταφιλέω umschrieben, was auch ‚lieben‘ bedeuten kann; Jesus antwortet auf Judas' Aktion und Gruß allerdings mit dem distanzierenden ἑταῖρος.

⁵¹³ Vgl. Klauck, Judas 68.

⁵¹⁴ Vgl. Klauck, Judas 67 sowie Davies/Allison, Gospel III 509. Das Verb begegnet auch in 28,9, wenn Jesus die Frauen trifft und sie anspricht. Hier ist χαίρετε aber wohl treffender mit ‚freut euch‘ zu übersetzen. Meiser warnt genau aus diesem Grund vor Überinterpretation des Verbes in 26,49. Da χαίρω in 28,9 in einem anderen Kontext auftaucht, biete sich keine Parallelisierung der Stellen 26,49, 27,29 und 28,9 an, vgl. Meiser, Judas 89.

⁵¹⁵ Frankemölle interpretiert V.50 sogar als Frage Jesu, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 458–459.

⁵¹⁶ Der Ausspruch Jesu zeigt, dass dem Erzähler Grenzen gesetzt sind, wenn es um den Einblick in die Gedanken der Figur geht, siehe auch Methodenteil B.1.1.

⁵¹⁷ Gemoll, Wörterbuch 333 sowie auch Bauer, Wörterbuch 636.

⁵¹⁸ Vgl. Bauer 636–637.

⁵¹⁹ Louw und Nida, Greek-English Lexicon II 448.

⁵²⁰ Gielen, Passionsgeschichte 112.

Diese Anrede taucht im Matthäusevangelium sonst nur in zwei Gleichnissen auf: Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) rügt der Gutsbesitzer einen Arbeiter der ersten Stunde, der sich über die scheinbare Ungerechtigkeit des Lohnes beschwert, und verwendet dabei als Anrede *ἐταῖρος*. Im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14) wird ein Gast mit *ἐταῖρος* angesprochen, weil er kein Gewand für die Hochzeit trägt. In beiden Szenen bezeichnet der Begriff einen „großen sozialen Abstand zur bezeichneten Person [...] – im gemeinsamen Hausgesinde oder beim Hochzeitsmahl.“⁵²¹

Die Verwendung des Ausdrucks deutet damit keine wirklich freundschaftliche Gesinnung, sondern vielmehr Kritik oder – nach Luz – sogar Ironie an.⁵²² Dies ist ein subtiles Zeichen des Erzählers, dass sich Jesus von Judas' Handlung distanzieren will. Eigentlich kennt er dessen Namen, spricht ihn aber mit *ἐταῖρος* an und hält ihn somit ein wenig auf Abstand (*Gruppenzugehörigkeit*).⁵²³

Der weitere Teil der Antwort Jesu gibt Rätsel auf. *Ἐφ' ὃ πάρει* bedeutet wörtlich übersetzt ‚zu dem du da bist‘. Mit *ἐφ'* – als apostrophierte Form der Präposition *ἐπί* – bezieht sich Jesus auf ‚Zweck, Ziel, Folge‘⁵²⁴ von Judas' Anwesenheit.⁵²⁵ Er erwidert den Gruß nicht, sondern spricht sofort an, welche Absichten sein Schüler verfolgt. Jesus besitzt demnach ein

„souverän-hoheitliches Wissen [...] noch bevor die Häscher sich blicken lassen.“⁵²⁶

Wie bereits in der Szene vom letzten Mahl konfrontiert Jesus Judas aber nie direkt damit, dass er dessen Absicht kennt. Nur für den Leser erfolgen spürbare Hinweise, dass er Judas durchschaut hat. Aus diesem Grund übersetze ich *ἐταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει* in Form einer Frage: ‚Mein guter Freund, dazu bist du hier?‘⁵²⁷, wodurch klar wird: Jesus weiß, dass hinter der

⁵²¹ Frankemölle, Matthäus 2 459.

⁵²² In diesem Punkt sind sich die meisten Exegeten einig, vgl. beispielweise Luz: „Weit entfernt davon, freundschaftlich gemeint zu sein, verheißt sie (die Anrede) nichts Gutes, sondern ist ironisch“. Er weist auch darauf hin, dass *ἐταῖρος* nicht der in christlichen Gemeinschaften gebräuchlichen Anrede mit *ἀδελφός* entspricht, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 164 (Zitat 164). Auch Fiedler und Konrad interpretieren die Anrede für Judas als distanzierend, vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 396; Konrad, Evangelium nach Matthäus 416. Klauck und Meiser legen die Anrede als ironisch oder sogar drohend aus, vgl. Klauck, Judas 67–68 sowie Meiser, Judas 90. Etwas anders deuten dies Davies und Allison. Sie bewerten Jesu Anrede dahingehend, dass er stets noch freundlich mit seinem Übergeber umgeht und in erste Linie den Willen Gottes in der ganzen Gefangennahme sieht, vgl. Davies/Allison, Gospel III 509.

⁵²³ Vgl. Ähnlich bei Huizenga, Obedience unto Death 523 sowie Heil, Death 51.

⁵²⁴ Bauer, Wörterbuch 586.

⁵²⁵ *Πάρει* hat dabei eine statische Nuance und unterstreicht Judas' Präsenz. War vorher vom Übergeber die Rede, der sich nähert (*ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με*), so wird nun konstatiert, dass er da ist.

⁵²⁶ Gielen, Passionsgeschichte 112. Auch Konrad interpretiert den Ausspruch Jesu dahingehend, dass er Judas durchschaut und um seine Tat weiß. Erst danach werde die Handlung weiter fortgeführt und die Gegner ergreifen Jesus. Dessen Handlungssouveränität sei damit nicht abgesetzt, sondern eher verstärkt, vgl. Konrad, Evangelium nach Matthäus 416.

⁵²⁷ Für die Antwort Jesu werden in der Sekundärliteratur unterschiedliche Übersetzungen vorgeschlagen, die sie als Frage, als Aussage oder als ironische Bemerkung interpretieren. Luz diskutiert drei grundsätzliche

Begrüßung Judas' noch mehr steckt. Dennoch lässt er sich bereitwillig festnehmen, da er sich dem Willen Gottes unterordnet (26,42) und den Weg geht, der für ihn bestimmt ist.

Folglich spiegelt der Ausspruch ἐφ' ὃ πάρει meiner Meinung nach Jesu Vorwissen wider. Auch in der Sekundärliteratur findet sich diese Interpretation, doch geht ein Großteil der Exegeten davon aus, es werde hauptsächlich auf Judas' Plan angespielt, Jesus zu übergeben.⁵²⁸ Von dieser Position setzt sich Meiser ab und nimmt an, Jesu Vorwissen beziehe sich auf die Handlungen innerhalb der Szene:

„Meines Erachtens ist jedoch der indirekte Fragesatz nicht auf das dem Leser seit langem bekannte Vorhaben des Judas zu beziehen, sondern auf die soeben vorangegangene Begrüßung: ‚Mein Freund, bist du wirklich dazu gekommen (d.h. nur, um mich so zu begrüßen, oder hast du nicht etwas anderes im Sinn)?‘ Dann fügt sich Jesu Ironie durchaus in sein Vorwissen; sie hätte dann den Zweck, den Gruß und den Kuss des Judas als Heuchelei zu bezeichnen, der gegenüber Jesus um die eigentliche Absicht des Judas weiß.“⁵²⁹

Ich folge Meiser an dieser Stelle und nehme ebenfalls an, dass sich die Aussage Jesu bzw. sein Vorwissen in erster Linie auf den Gruß und den Kuss in V.48–49 bezieht. Judas führt vertraute Gesten aus, Jesus weiß aber, dass er anderes im Sinn hat. Der gesamte Ausspruch ἐταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει qualifiziert so die Handlungen des Judas in der vorliegenden Szene ab und wirft zugleich ein schlechtes Licht auf die Figur.

Lösungsvorschläge: Zum einen ann ἐφ' ὃ als Einleitung einer Frage gelesen werden: ‚Wozu bist du gekommen?‘. Dabei ist aber nicht ganz nachweisbar, ob das Relativpronomen im Altgriechischen als Fragepronomen gebraucht wurde. Die zweite Variante geht von einer Ellipse aus, welche der Leser selber ergänzen muss. Allerdings sind die Hinweise aus dem Kontext nicht derart eindeutig, dass sich eine Ergänzung direkt anbietet. Es könnte sein: ‚Das, wozu du da bist, soll geschehen‘ oder ‚das, wozu du da bist, weiß ich‘ oder ‚das, wozu du da bist, tue!‘. So ist auch dieser Vorschlag mit Problemen behaftet. Die dritte Möglichkeit liest den Satz als Hauptsatz: ‚Zu diesem Zweck bist du (also)gekommen!‘. Jedoch fehlt ein Bezugswort für ὃ, weshalb der Kuss oder auch der Akt des Übergebens gemeint sein kann. Luz bezeichnet die Aussage insgesamt als „ägnigmatisch“ und gibt zu, keine völlig plausible Deutung angeben zu können. Er tendiert am ehesten zur dritten Variante und übersetzt den Ausdruck mit „Dazu, also zum Verrat, bist du gekommen!“, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 164–165. Etwas anders interpretieren Davies und Allison den Ausdruck. Sie stellen hierzu eine Reihe von Übersetzungsvorschlägen an, wobei sie sich für die Fragevariante ‚why are you here‘ entscheiden. Sie geben dabei aber zu, auch keine der anderen Vorschläge direkt auszuschließen. Die Antwort Jesu könne sogar eine ironische Vergeltung von Judas' Gruß sein, vgl. Davies/Allison, Gospel III 510.

⁵²⁸ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 164–165. Ebenso stellt Lona die Überlegung an, ob damit eine Aufforderung an Judas gemeint sein könnte, er solle seinen Plan zur Auslieferung endlich durchführen, vgl. Lona, Judas 26. Klauck kommt in Verbindung mit dem ironischen Unterton in ἐταῖρος zu dem Schluss, die Aussage Jesu als rhetorische Frage zu verstehen: Judas solle endlich zur Tat der Auslieferung schreiten, vgl. Klauck, Judas 67–68.

⁵²⁹ Meiser, Judas 91.

1.4.2.7 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen

Die vorliegende Szene enthält mehrere Leerstellen, was ihren ‚künstlichen‘ Charakter unterstreicht: Der Erzähler gibt beispielsweise keine Hinweise darauf, wann und wie sich Judas entfernt, um die Gegner zu Jesus zu führen. Ebenso bleibt offen, wie die Schüler auf die Ankunft des Judas in Getsemani reagieren. Die Hintergründe des Tumults sind demnach nicht bekannt, stattdessen gestaltet der Erzähler andere Details aus wie den Kuss des Judas, die Debatte zur Gewalt und die kurze Rede Jesu über die Schrifteerfüllung. Diese Motive und Themen sind auch für die Charakterisierung der Judasfigur von Bedeutung.

a) Das Motiv des Kusses⁵³⁰

Judas schlägt vor, einen Kuss bei der Übergabe Jesu als Erkennungszeichen zu verwenden. Der Kuss scheint jedoch ein redundantes Erzählelement zu sein, da Jesus der Erzähllogik zufolge einem Teil der Gegner bekannt sein müsste.⁵³¹ Daraus lässt sich schließen, dass der eigentliche Zweck des Motives darin liegt, die Figur des Übergebers zu charakterisieren. Um diesen Zusammenhang genauer zu deuten, wird ein kurzer Exkurs zum Kuss in der Antike angefügt.

Exkurs: Der Kuss in der Antike

Der Kuss⁵³² wurde in der Antike – je nach gesellschaftlichem Kontext – als Ritual zur Begrüßung, zur Verabschiedung oder zur Bekundung von Zuneigung und Zusammengehörigkeit gebraucht.⁵³³ Dabei war die Sitte des Kusses in den einzelnen Kulturkreisen unterschiedlich ausgeprägt, „als Pflicht formalisiert oder als Ritus institutionalisiert“.⁵³⁴ Neben Familienmitgliedern galt der Kuss auch engen Bekannten, Nachbarn oder Kulturgenossen im freundschaftlichen Sinn.⁵³⁵ Darüber hinaus hatte er Symbolfunktion. Der Kuss war ein Zeichen des Versprechens, der Verehrung oder der Unterwerfung und Huldigung. Auch Versöhnung wurde in Form eines Sühne- oder Friedenskusses ausgedrückt.⁵³⁶ Ebenso besiegelte der Kuss politische Vereinbarungen oder Freundschafts- und Bündnisverträge und im Prinzipat, der

⁵³⁰ Der Kuss ließe sich auch als Handlung der Judasfigur anführen; da er aber einen gewissen Symbolcharakter hat und als zusätzliches Erzählelement gilt, zähle ich ihn zu den Motiven der Szene.

⁵³¹ Siehe hierzu C.1.4.2.3. Anders interpretiert dies Fiedler, der den Kuss an dieser Stelle einzig als besprochenes Zeichen, um Jesus in der Menge kenntlich zu machen, interpretiert, vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 395.

⁵³² Siehe zum Vokabular φιλέω und καταφιλέω auch Anmerkung 455.

⁵³³ Auch die Auffassung eines Kusses als „Lippenkontakt im Rahmen erotisch-sexueller und intim-zärtlicher Beziehungen“ lässt sich bis in die Antike verfolgen, vgl. Jaques/Standhartinger/Penn, Kuß 1906–1907 (Zitat 1906–1907) sowie Kohlschein, Kuß 545.

⁵³⁴ Thraede, Friedenskuss 549. Thraede stellt allerdings fest, dass es schwierig ist, – aufgrund der nur ausschnittweisen Bezeugung – immer auf Bräuche oder Sitten rückzuschließen, vgl. Thraede, Friedenskuss 548–549.

⁵³⁵ Vgl. Thraede, Friedenskuss 551.

⁵³⁶ Vgl. Kohlschein, Kuß 545–546 sowie Jaques/Standhartinger/Penn, Kuß 1908 und Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 163. Davies und Allison bezeichnen den Kuss auch als „token fo respect and reconciliation“, Davies/Allison, Gospel III 508.

Herrschaftsstruktur in der römischen Kaiserzeit, wurden damit sogar soziale Rangunterschiede und Hierarchien zum Ausdruck gebracht.⁵³⁷

Im Judentum war der Kuss zur Begrüßung üblich; insbesondere wurde den Rabbinen ein Kuss zur Begrüßung – als Zeichen der Verehrung – entgegengebracht.⁵³⁸ Auch bei Paulus ist die Begriffspaarung von Küssen und Begrüßen auffällig, denn in seinen Briefen findet sich diese häufig als Schlussformel (Röm 16,16; 1 Kor 20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26). Möglicherweise war in den paulinischen Gemeinden daher eine Umarmung und/oder ein Kuss gängig, um die Aufnahme in eine Gemeinschaft sowie die Zusammengehörigkeit innerhalb dieses Kreises zu betonen.⁵³⁹ Die nachösterliche Jesustradition kennt den Begrüßungs- und Abschiedskuss ebenfalls, was besonders das lukanische Doppelwerk zeigt (vgl. der Begrüßungskuss in Lk 15,20, als Zeichen der Ehre Lk 7,37.44; Apg 20,37).⁵⁴⁰ So galt der Kuss zunächst noch als Grußritual aus der antiken Umwelt und entwickelte sich mehr und mehr zu einem Ausdruck der christlichen Gemeinschaft bzw. später auch zu einer liturgischen Vollzugsform.⁵⁴¹

Dem Exkurs zufolge wird der Kuss zum einen bei der Begrüßung verwendet. Zum anderen gilt er als ein Zeichen der Zugehörigkeit, des Vertrauens und der Verehrung. Im Matthäusevangelium verwendet Judas ihn allerdings, um Jesus zu identifizieren und so seinen Plan in die Tat umzusetzen. Er pervertiert den Symbolgehalt des Kusses⁵⁴² und missbraucht auf diese Weise sein Vertrauensverhältnis zu Jesus, das er als Schüler hat.⁵⁴³

⁵³⁷ Vgl. Thraede, Friedenskuss 549–551. Im religiösen Kontext meinte der Kuss zudem Kontakt zum Heiligen. Geküsst wurden dabei Mund, Hände oder Füße von verehrten Personen, um eine enge Verbindung zum Transzendenten herzustellen, vgl. Jaques/Standhartinger/Penn, Kuß 1907.

⁵³⁸ Vgl. Jaques/Standhartinger/Penn, Kuß 1907 sowie Wünsche, Der Kuss in Bibel 27. Anders sieht dies Phillips, der im Judentum des ersten Jahrhunderts keine derartige Sitte annimmt, vgl. Phillips, Ritual Kiss 15.

⁵³⁹ Vgl. Thraede, Friedenskuss 547–550. 557–559. Genauer wird an dieser Stelle auf den Kuss in den Paulinischen Briefen nicht eingegangen, vgl. dazu die weiteren Ausführungen bei Phillips, Ritual Kiss 7–13 und Thraede, Friedenskuss 508–509.

⁵⁴⁰ Vgl. Thraede, Friedenskuss 560–561.

⁵⁴¹ Vgl. Thraede, Friedenskuss 506–512, der die Herkunft und Entwicklung des „heiligen Kusses“ genau untersucht.

⁵⁴² Ein Großteil der Exegeten folgert, dass es sich beim Judaskuss um einen Kuss handelt, der in der Antike für Familienmitglieder oder im Lehrer-Schüler-Verhältnis üblich war. Judas missbrauche diesen Gestus, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 163; Gnllka, Evangelium nach Markus II 269; Dibelius, Judas 276; Eckey 466; Davies/Allison, Gospel III 508. Der missbrauchte oder pervertierte Kuss ist zudem ein verbreitetes Motiv in antiker Literatur. Beispielsweise taucht dies schon im Alten Testament auf, denn Jakob erschleicht sich durch einen verräterischen Kuss das Erstgeburtsrecht gegenüber seinem Bruder Esau (Gen 27,26–27); siehe im Alten Testament auch Spr 27,6b; 2 Sam 20,9f. Auch die römische Geschichtsschreibung schildert Küsse des Verrats: Bei Plutarch lesen wir vom Verrat des Brutus an Caesar, der ebenso mit einem Kuss verbunden war (Brutus 17). Als weitere Beispiele sind die verräterischen Küsse bei Tiberius, Otho und Nero zu nennen, vgl. insgesamt zu den Beispielen Harst, Kuss, 471–486. Der missbrauchte Kuss ist demnach in der antiken Literatur ein durchaus bekanntes Motiv, womit eine böse Absicht verschleiert werden soll. Judas' Kuss reiht sich hier ein, vgl. hierzu auch Harst, Kuss 485 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 162 (FN 37) und Davies/Allison, Gospel III 509 (FN 20).

⁵⁴³ Ähnlich bewertet Heil den Judaskuss: „This false demonstration of affection underlines the trachery and tragedy of his betrayal, as he sadly abuses the close bond je enjoyed with Jesus as ‚one of the Twelve‘“, Heil, Death 50.

„Die Verbindung des Kusses als Symbol von Vertrautheit und Ehrerbietung mit der verräterischen Absicht soll die Gemeinheit des Handelns von Judas und die Abgründigkeit des Geschehens sichtbar machen.“⁵⁴⁴

Ähnlich wie der Ausspruch χαῖρε, ῥαββί hebt dies heuchlerische Züge der Figur hervor (*Charakter*).

b) Das Thema des Gewaltverzichts

Davies und Allison folgern aus dem Kussmotiv: „Judas brings not affection but violence“.⁵⁴⁵

Damit benennen sie bereits das zweite Thema der Szene, denn an mehreren Stellen wird Gewalt angedeutet. Der erste Hinweis darauf erfolgt durch die gegnerische Schar, die mit μαχαίρων καὶ ξύλων (Schwertern und Knüppeln) gegen Jesus ausziehen (26,47). Durch die Bewaffnung der Gegner erwartet der Leser, dass es zu einer gewaltsamen Auseinandersetzung kommt.⁵⁴⁶ Dies tritt jedoch nicht ein, stattdessen wird die Gefangennahme Jesu verlangsamt, indem einer der Begleiter Jesu dem Diener des Hohepriesters mit einem Schwert ein Ohr abschlägt (V.51). Er meint, Jesus so helfen zu können, und versucht, eine gewaltsame Auseinandersetzung zu initiieren. Allerdings weist ihn Jesus unmittelbar darauf zurecht und ruft zum Gewaltverzicht (V.52b–54) auf.⁵⁴⁷ Er begründet dies anhand dreier Argumente (V.52b.53.54), wobei das erste (V.52b) die Mahnungen aus der Bergpredigt anklingen lässt:

„Der Aspekt, dass Gewalt Gegengewalt hervorruft, erinnert einerseits an das Gebot des Gewaltverzichts (5,38ff.). Andererseits ruft er den Gedanken wach an den Taliogrundsatz in 7,2 (‘...und mit dem Maß, mit dem ihr messt, werdet ihr gemessen werden.’).“⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Guttenberger, *Evangelium nach Markus* 335 (Zitat 335). Nimmt man zusätzlich an, der Kuss habe sich zu einem genuin christlichen Phänomen herausgebildet, so steigere dies die Dramatik des Judaskusses: „If the kiss was communication of the Holy Spirit for some Christians, where did this practice originate? It did not originate in Jewish ritual, nor in Graeco-Roman. It would seem, therefore, that the ritual kiss is distinctly Christian and arose in the original community of disciples around Jesus as sign of their unity with him, a unity which made brothers and sisters of persons unrelated by blood. This would explain the kiss of Judas – and why the early church remembered the betrayal kiss as such a heinous violation of trust, and it would explain how the kiss could later be understood as a part of initiation into the church, as was the case in some areas“, Phillips, *Ritual Kiss* 15.

⁵⁴⁵ Davies/Allison, *Gospel III* 508

⁵⁴⁶ Vgl. Heil, *Death* 50.

⁵⁴⁷ Davies und Allison sehen aus diesem Grund sogar die Erwähnung der bewaffneten Schar als Ironie: „weapons are superfluous, for Jesus, faithful to his word, eschew physical violence“, Davies/Allison, *Gospel III* 507. Insgesamt betont ein Großteil der Forschung an dieser Stelle den von Jesus angesprochenen Gewaltverzicht (V 52–54), vgl. Frankemölle 458–459; Fiedler, *Matthäusevangelium* 396 sowie Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 415.416 und Heil, *Death* 52.

⁵⁴⁸ Gielen, *Passionsgeschichte* 112. Das zweite Argument spielt nach Gielen auf den „bergeversetzenden Glauben“ aus 17,20 und 21,21f an und die dritte Begründung (V.54) stützt sich auf die Schrifteerfüllung, vgl. Gielen, *Passionsgeschichte* 112–113 (Zitat 112). Auch Luz bezeichnet die Szene als „Lehrstück für die von Jesus in der

Die Gefangennahme und die Bergpredigt sind somit inhaltlich verbunden. Zudem weist das Vokabular Parallelen auf: Ἀποστρέφω – „abwenden, abkehren (...) zurückbringen“⁵⁴⁹ –, wozu Jesus seinen Begleiter in 26,52 auffordert, wird sonst nur in 5,42 verwendet.⁵⁵⁰ Jesus greift damit seine Lehren in der Bergpredigt auf und erinnert an den Gewaltverzicht in seiner Nachfolge (vgl. 5,38–47; 7,1–2).

Die Ermahnung richtet sich folglich an die anwesenden Schüler, die nicht davor geschützt sind, Jesu Lehre zu missachten. Vor diesem Hintergrund kann auch Judas' Anfälligkeit betrachtet werden, denn er ist ebenso wankelmütig wie die übrigen Schüler. Allerdings verstärkt die vorliegende Szene diesen Eindruck für Judas sogar, denn während Jesus von Gewaltverzicht spricht, tritt er in V.47 an der Spitze der bewaffneten Menge auf. Der Erzähler deutet mit diesem Kontrast erneut an, dass sich Judas von Jesus distanziert und den Gegnern annähert (*Gruppenzugehörigkeit*).

c) Das Thema der Schrifteerfüllung

Nach der kurzen Rede über den Gewaltverzicht richtet Jesus das Wort noch einmal an seine Gegner. Er betont, dass die Abläufe seiner Festnahme auf diese Weise geschehen, damit sich die Schriften der Propheten erfüllen (26,54.56). Eine konkrete Stelle nennt er dabei nicht, jedoch zitiert er die gleiche Einleitungsformel, die am Anfang des Evangeliums verwendet wird: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ (aber dies alles ist geschehen, damit die Schriften erfüllt wurden). V. 56 greift also fast wörtlich das erste Erfüllungszitat⁵⁵¹ aus 1,22 (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆ) auf und knüpft an den Beginn der Erzählung an.⁵⁵² Dies bringt zum Ausdruck, dass mit τοῦτο δὲ ὅλον in V.56 nicht nur allein die Festnahme Jesu gemeint ist, sondern alle Ereignisse, die zur Passionserzählung gehören.⁵⁵³ Alle Geschehnisse

Bergpredigt gelehrte grundsätzliche Absage an die Gewalt“, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 165–169 (Zitat 169).

⁵⁴⁹ Bauer, Wörterbuch 201.

⁵⁵⁰ Vgl. Davies/Allison, Gospel III 512. In 26,52 soll das Schwert abgewendet bzw. niedergelegt werden; in 5,42 geht es darum, den nicht abzuwehren, der etwas leihen will.

⁵⁵¹ Einzelne Aspekte aus dem Leben Jesu beschreibt der Erzähler oft als Erfüllung alttestamentlicher Verheißung und zieht dabei ein Zitat aus dem Alten Testament heran. Aus diesem Grund hat sich der Begriff ‚Erfüllungszitate‘ etabliert. Meist werden sie mit einer stereotypen Formel eingeleitet: ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος. Das Matthäusevangelium ist durchwoven von Erfüllungszitaten (vgl. beispielsweise 1,22–23; 2,15.17–18.23; 4,14–16; 8,17; 12,18–21; 13,35; 21,4–5), jedoch werden sie in der Passionserzählung eher ausgespart. Hier verweisen lediglich 26,54 und 26,56 auf die Schriften. John P. Meier gibt dafür einen möglichen Grund an: „Mt conceives of the death-resurrection of Jesus as one great eschatological event which fulfills not this or that prophecy, but all prophecy. Hence, instead of individual citations inserted at various points, the whole of the passion is put under the rubric of 26,54–56“, Meier, Matthew 329; siehe zu den Erfüllungszitaten den Exkurs bei Luz, Evangelium nach Matthäus I/1 134–141 sowie C.1.5.2.5.e).

⁵⁵² Auch Gielen sieht eine Verbindung zu 1,22 und interpretiert die gesamte Lebensgeschichte Jesu damit als schriftgemäß, vgl. Gielen, Passionserzählung 113. Dagegen sieht Fiedler V.56 nur als Rückverweis auf 26,31 und zugleich als Vorverweis auf 27,9, vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 397–398.

⁵⁵³ Vgl. Davies/Allison, Gospel III 516: „The passion narrative in its entirety stands under v.56“.

folgen dem Willen Gottes, wie es Jesus vorhergesagt hat (16,21;17,12,22–23;20,17–19;26,2,24).⁵⁵⁴ Demnach handelt auch Judas bei der Gefangennahme derart, damit sich die Schriften erfüllen. Dennoch ist die Figur dadurch nicht entschuldigt. Sie kann lediglich als Teil einer größeren *Sinnlinie* betrachtet werden, die das Evangelium von Beginn an bestimmt.

1.4.3 Zwischenergebnis: Judas in 26,45–56

Technik	Merkmal
Direkte Beschreibung (Erzähler)	<i>Aufmerksamkeitsimpuls</i>
Frequenz, Kontrast	Gruppenzugehörigkeit
Figurenkonstellation	Absicht, Gruppenzugehörigkeit
Handlung der Judasfigur	Verhalten, Gruppenzugehörigkeit
Äußerung der Judasfigur	Gruppenzugehörigkeit, Charakterzug
Rede Jesu	Gruppenzugehörigkeit
Charakterisierung anhand von Motiven <i>Kuss</i> <i>Gewalt</i> <i>Schrifterfüllung</i>	Charakterzug Gruppenzugehörigkeit <i>Sinnlinie (Schrifterfüllung)</i>

Tabelle 14: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 26,45–56

Wie bereits der Aufmerksamkeitsimpuls ἰδοὺ zu Beginn der vorliegenden Szene andeutet, liegt der Fokus auf Judas, der in V.47 die Szene betritt. Der Text baut anschließend drei Elemente ein, die Details zu seiner Handlung hinzufügen: 1. der Auftritt des Judas mit einer bewaffneten Menge; 2. die Identifikation Jesu und 3. der Kuss; diese Elemente werden jedoch ab V.50 durch drei weitere, zusätzliche Hinweise in Jesu direkter Rede kontrastiert: 4. Jesu Ausspruch ἐταῖρε, ἐφ’ ὃ πάρει; 5. die Themen des Gewaltverzichts und 6. der Schrifterfüllung.⁵⁵⁵

So stehen sich je zwei Elemente gegenüber, um die Judasfigur in ein negatives Licht zu stellen und sie von der Schülergruppe abzusetzen.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Die Gegner können Jesus demnach erst jetzt festnehmen, weil sich die Festnahme schriftgemäß ereignet. Huizenga und Heil leiten dies auch vom verwendeten Vokabular ab: Ebenso wie in 26,1–5 weist das Wort τότε in V.50 darauf hin, dass die Gegner erst dann agieren können, wenn Jesus einwilligt, vgl. Huizenga, Obedience unto Death 523 und Heil, Death 53. Selbst Jesu Reaktion auf den gewaltbereiten Einsatz des Schwertes entspreche nicht nur seinen eigenen Lehren, sondern erfolge gemäß der Schrift, vgl. Davies/Allison, Gospel III 514.517 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 168 und Heil, Death 50.

⁵⁵⁵ Davies und Allison machen ähnliche Beobachtungen und sprechen dabei von ironischen Details der Szene: (1) Judas gilt als einer der Zwölf, (2) die Menge ist bewaffnet, wobei sich Jesus nicht einmal richtig wehrt, (3) der Übergeber grüßt und küsst Jesus und (4) Jesu Schüler fliehen, anstatt bei ihm zu bleiben, vgl. Davies/Allison, Gospel III 506.

⁵⁵⁶ Anders sieht dies Meiser. Er bewertet die Unterredung zwischen Judas und Jesus, die Betonung des Besitzverzichts (26,52) und Jesu Bereitschaft, gemäß der Schrift seinem Leiden entgegenzutreten (26,53–54) als Warnung vor Heuchelei. Die Absicht der gesamten Szene ist nach Meiser die Darstellung von Jesu vorbildlichem Handeln und weniger eine Charakterisierung Judas’, vgl. Meiser, Judas 91–92.

(1) Judas identifiziert Jesus und dieser wird ergriffen.	die Gegner müssten Jesus kennen; alles ereignet sich schriftgemäß .
(2) Kuss des Judas	Judas missbraucht die Geste und Jesus reagiert darauf verbal (ἐταῖρε, ἐφ’ ὃ πάρει)
(3) Judas kommt mit einer bewaffneten Schar	Gewaltverzicht in Jesu Nachfolge

Tabelle 15: Zusammenschau der sechs zusätzlichen Elemente zur Charakterisierung des Judas in 26,45–56

(1) Die Analepse schildert, dass Judas ein Zeichen mit den Gegnern vereinbart, um Jesus zu identifizieren. Jedoch sollte ein Teil der Menge Jesus bereits kennen, was er selbst andeutet (V. 55). Zudem wird das Geschehen als schriftgemäß beschrieben (V. 54.56). Dass Judas die Gegner auf Jesus hinweist, ist damit erzähllogisch überflüssig und zielt lediglich darauf ab, weitere Details zu seinem Pakt mit den Gegnern einzubauen.

(2) Judas küsst Jesus und vollzieht damit eine Geste des Vertrauens. Für den Leser ist allerdings klar, dass er andere Absichten verfolgt. Darauf verweist auch Jesus indirekt, der sich durch seine Antwort ἐταῖρε, ἐφ’ ὃ πάρει auf Distanz zu Judas begibt. Das eigentliche Vorhaben des Judas steht somit in Spannung zum vollzogenen Kuss, wodurch eine gewisse Heuchelei der Figur zum Vorschein kommt.

(3) Weiterhin verdeutlicht das Motiv des Gewaltverzichts, dass sich Judas von Jesu Lehre distanziert. Während Jesus an den Gewaltverzicht in seiner Gemeinschaft erinnert, nähert sich Judas in der Gefolgschaft einer bewaffneten Schar.

Diese zusätzlichen Erzählelemente lassen die Szene geradezu ‚künstlich‘ und konstruiert wirken. Dadurch wird klar, dass es nicht um die einfache Darstellung eines historischen Ereignisses geht. Vielmehr beabsichtigt der Erzähler, eine Botschaft zu transportieren, bei der die Judasfigur eine entscheidende Rolle spielt: Durch die Kontraste zwischen Judas und Jesu Anhängerschaft wird weiter forciert, was der Erzählverlauf schon zuvor andeutet: Das ‚Mit-Jesus-Sein‘ des Judas bzw. seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Jesu gerät zunehmend ins Wanken.⁵⁵⁷

Allerdings wird sein Name nur einmal direkt erwähnt (vgl. 26,47) und der Erzähler spielt mit dem Ausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν (V.48) und der Präposition μετά (V.47.51.55). Aus diesem Grund hat die konstruierte Szene meiner Ansicht nach eine zusätzliche Bedeutungsebene: Es scheint hier weniger um Judas als Individuum zu gehen, sondern um das Scheitern bzw. um die Wankelmütigkeit des gesamten Anhängerkreises. Die Beschreibungen zu Judas’ Verhalten fügen sich hier nahezu exemplarisch ein.

⁵⁵⁷ Vgl. Heil, Death 54: „Judas’ action (26:48–49) climaxes both Jesus’ prediction of betrayal (26:20–25) and Judas’s offer of betrayal (26,14–16).“

Dadurch bestätigt sich auch der Eindruck, den die Szene vom letzten Mahl bereits hinterließ: Hier wird Judas am Tisch mit den anderen Elf nicht direkt und offenkundig entlarvt, sondern die Darstellung der Mahlszene veranschaulicht, dass sowohl die Ankündigungen Jesu als auch der Weheruf alle Schüler treffen: Keiner kann sich sicher sein. Genau diesen Gedanken greift die ausgestaltete Gefangennahmeszene auf und macht ihn auf die Adressaten hin transparent: Auch sie befinden sich in einer ständigen Prüfungssituation, der sie standhalten müssen.

1.5 Mt 27,3–10: Das Ende der Judasfigur

27,3–10 ist die letzte Szene der Judasfigur.⁵⁵⁸

NA 28

3 Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη, μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις 4 λέγων· ἡμαρτον παραδούς αἷμα ἁθῶν. οἱ δὲ εἶπαν· τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψη. 5 καὶ ρίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο. 6 Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπαν· οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἵματός ἐστιν. 7 συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις. 8 διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον. 9 τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὄν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, 10 καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

Eigene Übersetzung

3 Dann sah Judas, der ihn übergeben hat, dass er verurteilt wurde, und er änderte den Entschluss und brachte den Hohepriestern und Ältesten die 30 Silberstücke zurück 4 und sagte: Ich habe gesündigt, da ich unschuldiges Blut übergeben habe. Aber sie sagten: Was zu uns? Du sollst sehen! 5 Und er warf die Silberstücke in den Tempel, zog sich zurück und ging weg und erhängte sich. 6 Und die Hohepriester nahmen die Silberstücke und sagten: Es ist nicht erlaubt, diese in den Tempelschatz zu werfen, weil es ein Preis für Blut ist. 7 Sie fassten einen Beschluss und kauften von ihnen den Acker des Töpfers als Begräbnisplatz für die Fremden. 8 Deswegen wird jener Acker bis zum heutigen Tag Blutacker genannt. 9 Damals wurde das durch den Propheten Jeremia Gesagte erfüllt, der sagte: Und sie nahmen die 30 Silberstücke, den Preis für den Abgeschätzten, den sie von den Söhnen Israels abgeschätzt hatten, 10 und gaben sie für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr auftrag.

1.5.1 Strukturanalyse

1.5.1.1 Kontext

Der Erzähler fügt die Szene in den Ablauf der Passionserzählung ein. Dabei ist ein bestimmtes Muster in der Szenenabfolge erkennbar: Nach dem Verhör vor den Hohepriestern (27,57–68) baut der Text die Verleugnung des Petrus ein (27,69–75). Anschließend schildert er den

⁵⁵⁸ Nur das Matthäusevangelium erzählt vom Suizid des Judas. Zwar wird Judas' Tod auch in der Apostelgeschichte geschildert, jedoch erfolgt dies auf andere Art und Weise (vgl. Apg 1,15–26).

Beschluss der Hohepriester und Ältesten, Jesus zu töten und ihn deshalb zur Anhörung vor Pilatus zu führen (27,1–2).⁵⁵⁹ Bevor dies in 27,11 geschieht, erfährt der Leser aber noch, dass Judas Suizid begeht (27,3–10). Judas' letzter Auftritt findet also zwischen den beiden Verhandlungen Jesu vor den Hohepriestern und vor Pilatus statt.

27,57–68	Jesus vor den Hohepriestern
27,69–75	Verleugnung des Petrus
27,1–2	Beschluss, Jesus zu töten und zu <i>Pilatus</i> zu führen
27,3–10	Judas' Suizid
27,11–26	Jesus vor <i>Pilatus</i>

Tabelle 16: Kontext von 27,3–10

Durch diese Anordnung schafft der Erzähler mehrere Verbindungen: Zum einen wird der seit 10,1–4 bestehende Kontrast zwischen Judas und Petrus wieder aufgenommen, zum anderen scheinen die Verhörszenen eine Klammer um die Verse 3–10 zu bilden. Dabei schließt 27,3 durch τότε ἰδὼν (27,3) direkt an die vorherigen Geschehnisse an: Judas beobachtet, wie die Gegner gegen Jesus vorgehen.

Die Szene ist zudem durch bestimmte Stichworte wie αἴμα (27,4.6.8 und 27,24), ἄθῳος (27,4.24), χεῖρ (26,23 und 27,24) sowie durch das Partizip Aorist ἰδὼν (27,3.24) und die beiden Verben im Futur ὄψῃ bzw. ὄψεσθε (27,4.24) mit dem Kontext verzahnt.⁵⁶⁰

Dennoch sorgt der Text mit Hilfe der Judasfigur für eine Abgrenzung der Szene, denn mit ihrem Auftritt wird ein Ortswechsel eingeleitet. Während die erste Verhandlungsszene im Palast des Hohepriesters stattfindet (27,1–2), verlagert sich das Geschehen ab V.3 in den Tempel.

Im Anschluss an die Szene 27,3–10 greift V.11 den Erzählfaden aus 27,2 wieder auf. Erneut ändert sich der Ort, denn die Handlung spielt sich im Prätorium des Pilatus ab (V.11). Zudem renominalisiert der Text die Figur Jesu (V.11), was den Szenenwechsel in V.11 zusätzlich unterstreicht.

⁵⁵⁹ Dies rekurriert auf 26,4, wo vom Ergreifen und Töten Jesu die Rede ist. Durch die Gefangennahme ist Ersteres eingetreten, sodass die Ausführung des Tötungsbeschlusses noch aussteht.

⁵⁶⁰ Vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 428. Zudem antwortet Jesus auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, mit σὺ λέγεις (27,11), was an seine ähnliche Antwort σὺ εἶπας in 26,25 denken lässt, siehe dazu C.1.3.2.2.

1.5.1.2 Bestimmung der Erzählebenen und Gliederung von 27,3–10

Die Betrachtung der Erzählebenen sorgt für eine Gliederung des Erzählabschnitts.

Ebene	Abschnitt	Inhalt
intradiegetisch <i>extradiegetisches</i> <i>Element: ὁ παραδιδούς αὐτόν</i>	(1) 27,3–5	3 Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτόν ὅτι κατεκρίθη, μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις 4 λέγων· ἡμάρτον παραδοῦς αἶμα ἀθῶον. οἱ δὲ εἶπαν· τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψη. 5 καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγγεστο.
	(2) 27,6–7	6 Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπαν· οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἱματός ἐστιν. 7 συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις.
extradiegetisch	(3) 27,8	8 διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον
	(4) 27,9–10	9 τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὄν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἰῶν Ἰσραὴλ, 10 καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

Tabelle 17: Gliederung der Szene 27,3–10

(1) Zunächst wird auf der *intradiegetischen Ebene* Judas' Suizid (V.3–5) und (2) die Reaktion der Hohepriester (V.6–7) erzählt.

Anschließend folgen zwei Kommentare des Erzählers auf der *extradiegetischen Ebene*.

(3) In V.8 erklärt er den Namen des Ackers und (4) in V.9–10 deutet er die gesamte Szene mit einem Schriftzitat.⁵⁶¹ Mit beiden Aspekten möchte der Erzähler den Leser lenken. Ebenso lässt es sich als eine Kommunikation mit dem Leser auf der *extradiegetischen Ebene* auffassen, wenn Judas in V.3 als ὁ παραδιδούς αὐτόν bezeichnet wird.

1.5.1.3 Zeitliche Gestaltung

Der Suizid des Judas und die Reaktion der Gegner werden *gerafft* erzählt. Lediglich die direkte Rede in den Versen 4 und 6 sorgt für *zeitdeckendes Erzählen*. Die Erklärungen auf der extradiegetischen Ebene in den Versen 8–10 *pausieren* hingegen den Handlungsfortgang komplett.

Zudem unterbricht die Szene 27,3–10 den Erzählfaden aus 27,2. In der Sekundärliteratur wird sie deshalb – sowie aufgrund des Schauplatzwechsels – als *Prolepse* betrachtet.⁵⁶² Wichtiger als die genaue Chronologie des Ablaufs erscheinen mir jedoch die kontextuellen Verknüpfungen der Szene (s.o.). Die Details zum Suizid des Judas sind so essentiell, dass der

⁵⁶¹ Frankemölle gliedert die Szene ähnlich und stellt als Abgrenzungsmerkmal fest, dass Judas in V.3–5 das Subjekt ist und die Hohepriester in V.6–7. Anschließend folgt eine „schriftgelehrte Deutung“ in V.8–10, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 471 (Zitat 471), siehe auch Davies/Allison, Gospel III 557.

⁵⁶² Beispielsweise interpretiert Luz den Abschnitt als Prolepse, da die Hohepriester nach 27,2.12 eigentlich im Prätorium des Pilatus sein müssten, hier aber im Tempel erwähnt werden. Weiter seien die Bezeichnungen des ‚Blutackers‘ und des ‚Blutgeldes‘ erst nach dem Tod Jesu möglich, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 229; ähnlich auch Konradt, Evangelium nach Matthäus 428.

Haupterzählfaden kurz anhält.⁵⁶³ Damit beginnt die Verhandlung vor Pilatus erst nachdem Judas' Schicksal und der Verbleib der Silberstücke geschildert werden.

1.5.1.4 Figuren

Die *Figurenkonfiguration* besteht aus Judas, den Hohepriestern und den Ältesten, wobei besonders die Hohepriester aktiv handeln.⁵⁶⁴

Judas selbst wird zusätzlich nur als ὁ παραδιδούς αὐτόν bezeichnet und zum ersten Mal im Evangelium nicht mehr mit dem Schülerkreis in Verbindung gebracht. Indirekt ist auch Jesus mittels ὁ παραδιδούς αὐτόν bzw. αἷμα ἄθῳον in der Szene genannt und das abschließende Erfüllungszitat bringt sogar Jeremia als Sprecher ein.⁵⁶⁵ Damit beinhaltet der *Figurenbestand* Judas, die Hohepriester, die Ältesten, Jesus und Jeremia.

1.5.1.5 Motive

Die Szene ist von mehreren Stichwörtern und Motiven geprägt. Nach Luz und Frankemölle stehen die 30 Silberstücke (τριάκοντα ἀργύρια in V.3.6.9 und 5 ohne Zahl) im Fokus.⁵⁶⁶ Jedoch ist m.E. auch das Leitwort Blut (αἷμα in V.4.6.8) ein zentrales Element, denn damit werden sowohl das Geld (ἀργύριον) als auch der Acker (ἀγρός) (V.7.8.10) negativ konnotiert: Das Geld darf nicht im Tempelschatz bleiben, da es τιμὴ αἵματος (ein Preis für Blut, 1.5.2.5c) ist und der Acker trägt den Namen ἀγρός αἵματος (Blutacker, 1.5.2.5d). Zudem spielt αἷμα auch in der darauffolgenden Szene eine Rolle (vgl. 27,24, 1.5.2.5b)).

Darüber hinaus beinhaltet die letzte direkte Rede des Judas neben αἷμα die Stichworte μεταμέλομαι sowie ἁμαρτάνω (sündigen) und ἄθῳος (unschuldig), wodurch ein Wortfeld zum Thema Sünden bzw. Sündenvergebung (1.5.2.5a) entsteht. Schließlich endet die Szene mit dem letzten Schriftzitat, das im Matthäusevangelium überhaupt vorkommt (1.5.2.5e). Die nachstehende Tabelle zeigt, wie sich diese Motive und Stichwörter in der Szene verteilen:

⁵⁶³ So argumentiert auch Konradt, dass die Verse 3–8 wohl kaum zwischen V.2 und V.11 chronologisch einzuordnen sind. Der Erzähler wolle aber durch die Einspielung der Suizidszene vor allem die Skrupellosigkeit der Gegner betonen, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 428.

⁵⁶⁴ Die Hohepriester und Ältesten sind nach meiner Lesart zwar zwei Untergruppierungen, gehören aber beide gleichermaßen der größeren Gegnergruppe an und repräsentieren diese. Insbesondere in der Passionserzählung sind diese beiden Parteien die Hauptvertreter der Gegner Jesu, siehe Anmerkung 677 unter C.2.1.1.

⁵⁶⁵ Auch ξένοι – Fremde – tauchen auf, wobei unklar bleibt, wer damit genau gemeint ist bzw. ob diese überhaupt als Figur zählen. Meiner Meinung nach können Sie eher als Attribut gelten, wodurch der Acker näher beschrieben wird.

⁵⁶⁶ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 229 und Frankemölle, Matthäus 2 471.

Ebene	Abschnitt	Inhalt	Motive
intradiegetisch <i>extradiegetisches Element: ὁ παραδιδούς αὐτόν</i>	(1) 27,3–5	Judas' Suizid	ἀργύριον (2 Mal) μεταμέλομαι αἷμα ἄθῳς ἁμαρτάνω
	(2) 27,6–7	Reaktion der Hohepriester	ἀργύριον αἷμα ἄγρός
extradiegetisch	(3) 27,8	Erzählerkommentar	αἷμα ἄγρός
	(4) 27,9	Deutung der gesamten Szene mithilfe eines Schriftzitats	Schriftbezug: „τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος“ ἄγρός ἀργύριον

Tabelle 18: Motive und Stichwörter in 27,3–10

1.5.2 Charakterisierungstechniken der Judasfigur

Die Strukturanalyse macht deutlich, dass die Szene bewusst an dieser Stelle in den Erzählverlauf eingebettet ist. Die Judasfigur erfährt ihre Charakterisierung durch ein Zusammenspiel aus Erzählelementen, die sowohl aus der Szene selbst als auch aus dem näheren Kontext stammen.

1.5.2.1 Frequenz

Der Erzähler wiederholt den Ausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν (27,3), mit dem er Judas bereits zuvor charakterisiert (vgl. 10,4; 26,25.48). Damit weist er mit dem bereits bekannten Partizipialausdruck noch einmal auf Judas' Tat bzw. seine Annäherung an die Gegner hin. Folglich interpretiere ich den Ausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν als Kommunikation mit dem Leser, der an die Wankelmütigkeit der Jesusnachfolger erinnert werden soll.

Auffällig ist zudem, dass die Szene erstmals nicht mehr auf Judas' Mitgliedschaft im Schülerkreis aufmerksam macht. Während er in den vorhergehenden Szenen immer signifikant als εἰς τῶν δώδεκα (26,14 und 26,47) bezeichnet wird oder sich im Kreis der Zwölf aufhält (10,4 und 26,20), fehlen vergleichbare Hinweise in 27,3–10. Er taucht hier nur als derjenige auf, der Jesus übergibt. Dies könnte darauf anspielen, dass Judas nun gänzlich aus dem Zwölferkreis herausgetreten ist. Berücksichtigt man die Ganzschrift, so bestätigt der fehlende Hinweis auf die Zwölf aber eher, dass es ebendiesen Kreis in seiner gewohnten Form nicht mehr gibt. Er hat sich aufgrund der Ereignisse in Getsemani zerstreut, sodass die

Anhängerschaft zwar noch existiert, aber dabei ist, sich neu zu formieren (siehe hierzu C.2.2.2.4 sowie D.1.2 und D.2.3). Judas könnte dementsprechend noch als ‚Schüler‘ bezeichnet werden, aber – der Logik und Chronologie der Erzählung nach – nicht mehr als ‚einer der Zwölf‘ (*Gruppenzugehörigkeit*).

1.5.2.2 Handlung der Judasfigur

Vers 3 schildert zunächst, was Judas *erlebt* (ιδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη), denn er beobachtet,⁵⁶⁷ wie die Gegner gegen Jesus einen Beschluss fassen und ihn zu Pilatus führen (27,2). Dies lässt darauf schließen, dass Judas nach der Gefangennahme Jesu nicht flieht wie die anderen Schüler (26,56), sondern sich noch in der Nähe des Geschehens um Jesus aufhält – möglicherweise sogar bei der gegnerischen Schar, die Jesus wegführt (26,57) und mit denen Judas seine Vereinbarung getroffen hat (vgl. 26,14–16 sowie 26,48).⁵⁶⁸

Danach sondert er sich allerdings von den Ereignissen ab, was auf der semantischen Ebene durch Verben der Bewegung zum Ausdruck gebracht wird: καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγατο.⁵⁶⁹ Die Handlungsabfolge legt nahe, dass Judas erst sieht (27,3), in welche Lage er Jesus gebracht hat, daraufhin das Geld⁵⁷⁰ in den Tempel wirft und sich zurückzieht (ἀναχωρέω).⁵⁷¹

Liest man das Matthäusevangelium als kohärenten Text, so zeigt sich, dass der Erzähler das Verb ἀναχωρέω (zurückziehen) häufiger verwendet, um auf bestimmte Erzählzusammenhänge hinzuweisen.

Zunächst findet im ersten Teil des Evangeliums (1,1–4,11) auffällig oft ein Rückzug der Figuren statt: Im zweiten Kapitel ziehen sich die Magier zurück, nachdem sie vor Herodes gewarnt werden (2,12). Ebenso erhält Josef zwei Mal im Traum einen Hinweis, woraufhin er sich zurückzieht: Erst wird er vor Herodes und dessen Beschluss zum Kindermord in Bethlehem gewarnt und begibt sich nach Ägypten (2,13–15). Anschließend begegnet ihm erneut ein Engel im Traum und weist ihn an, sich vor dem Sohn des Herodes in Acht zu nehmen (2,19–23). Josef zieht sich daraufhin nach Galiläa zurück, wo Jesus folglich sein öffentliches Wirken beginnt (4,12). Ab Kapitel 4 verwendet der Text ἀναχωρέω auch an vier Stellen für Jesus selbst: Er

⁵⁶⁷ Hierbei lässt sich eine Parallele zu 2,16 herstellen, wenn Herodes sieht, dass er von den Magiern getäuscht wurde (Τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων). Auffällig ist dabei, dass auch hier wenige Verse später ein Schriftzitat folgt (2,17), siehe dazu C.1.5.2.5.e).

⁵⁶⁸ Auch Petrus flieht nicht und befindet sich noch im Hof des Hohepriesters (26,58).

⁵⁶⁹ Dieser Vers spielt auch auf Sach 11,13 an, sodass die Mehrheit der Exegeten besonders die alttestamentlichen Bezüge, die in Mt 27,3–5 vorkommen, in den Blick nimmt, siehe dazu Anmerkung 653.

⁵⁷⁰ Die 30 Silberstücke weisen auf 26,14–16 zurück, wo Judas diese Summe von den Hohepriestern erhält.

⁵⁷¹ Ingo Broer bewertet die Handlung der Judasfigur dagegen als überraschend und wenig aufschlussreich. „Was hätten denn die Hohepriester und Ältesten mit Jesus vorhaben sollen, wenn nicht seine Beseitigung? Die Perikope hilft uns leider nicht weiter, welche Gründe wir uns für den plötzlichen Sinneswandel des Judas vorstellen sollen“, vgl. Broer, Prozeß 144 (Zitat 144).

zieht sich zum einen zurück, nachdem er von der Übergabe bzw. von der Bestattung des Johannes (4,12 bzw. 14,13) erfährt. Zum anderen liest man von seinem Rückzug nach dem Sabbatstreitgespräch mit den Gegnern, welches in den Tötungsbeschluss gegen Jesus mündet (12,15). Ebenso entfernt er sich nach einer Debatte mit den Gegnern über die Reinheit (15,21). Folglich umschreibt das Verb ἀναχωρέω einen Orts- bzw. Gebietswechsel Jesu, der durch eine Bedrohung oder eine Auseinandersetzung veranlasst wird.⁵⁷² Dennoch folgt auf Jesu ‚Rückzüge‘ etwas Positives, denn nach seinem ersten Rückzug beginnt er in 4,12–16 sein Wirken in Galiläa und die weiteren Rückzugsbewegungen sorgen dafür, dass Jesus seine Heilungstätigkeit entfalten kann (vgl. 12,15; 14,14; 15,21–28).⁵⁷³

Zudem halte ich es für signifikant, dass ein Großteil der genannten Rückzugsnotizen mit einem Schriftzitat verbunden ist (vgl. 2,12–15; 2,22–23; 4,12–16; 12,15–21; 27,5–10). Die Rückzugsbewegungen sind demnach notwendig, damit sich die Schrift erfüllt oder wie Rainer Metzner es ausdrückt: „Göttliche Führung bedient sich des Rückzugs.“⁵⁷⁴

Vor diesem Hintergrund ist der Rückzug des Judas in 27,5 – wo ἀναχωρέω zum letzten Mal im Evangelium erwähnt wird – zu betrachten. Auch hier zieht sich Judas nach einer Auseinandersetzung – in seinem Fall mit den Hohepriestern und Ältesten – zurück. Wie einem Großteil der Rückzugsnotizen wird der Szene dabei ebenfalls ein Schriftzitat hinzugefügt (27,9–10). Der Erzählzusammenhang des gesamten Evangeliums legt somit nahe: Wenn sich Judas zurückzieht, ist dies ebenso schriftgemäß wie der Rückzug Jesu. Damit wird das Schicksal des Judas mit der *Schrifterfüllung* in Verbindung gebracht (*Sinnlinie*).

Zugleich folgt aus Judas’ Rückzugsnotiz nichts Positives: Während Jesus nach seinem Rückzug Heilungen ausführt, bringt sich Judas um. Die Handlungen der Figuren sind konträr zueinander. Judas’ Tod durch Erhängen wird in der Sekundärliteratur unterschiedlich gedeutet, was zunächst in den Blick genommen werden soll: Ein Großteil der Autoren bezieht die Schilderung

⁵⁷² Auch Huizenga stellt heraus, dass ἀναχωρέω meist verwendet wird, wenn es um „withdrawal or retreat“ geht, vgl. Huizenga 522 (Zitat 522) und ebenso bemerkt Luz, dass die Kapitel 12–16 viele Rückzüge Jesu schildert. Das Verb ἀναχωρέω sei dabei besonders markant, vgl. Luz, Jesusgeschichte 14.

⁵⁷³ Metzner betrachtet das Rückzugsmotiv als literarische Technik mit zwei Funktionen: Zum einen ermöglicht der Rückzug Jesu dessen Heilstätigkeit (theologische Funktion). Zum anderen verzögert das Rückzugsmotiv die Erzählung, denn Jesus gerät immer wieder in Konflikt mit seinen Gegnern, bis die Auseinandersetzung in Jerusalem ihren Höhepunkt findet (literarische Funktion), vgl. Metzner, Rückzug 264–267

⁵⁷⁴ Metzner, Rückzug 261. Ab 16,21 begegnet allerdings kein Rückzug Jesu mehr, vgl. auch Kingsbury, Matthew as Story 78: „As I observed, prior to 16:21 Jesus’ travels have the character of ‚withdrawal in the face of danger‘ ... From 16:21 on, Jesus travels assume the character of a ‚divinity ordained journey to Jerusalem‘.“ Jesus geht den Passionsereignissen in Jerusalem damit ab 16,21 offensiv und bereitwillig entgegen, denn dort kommt das Passionsgeschehen gemäß der Schrift ans Ziel. Am Ende geht der Blick auch wieder nach Galiläa zurück, wobei dies nun nicht mehr der Ort des Rückzugs ist, sondern der Auferstandene dort seinen Schülern begegnet (28,16). Dadurch erfüllt sich das Schriftzitat aus 4,12–16. Für den Auferstandenen sind keine Rückzüge mehr notwendig, sondern er kann seine Vollmacht für alle Völker (28,18–20) zur Geltung bringen. Matthäus hat damit das Konzept von Rückzug und Offensive mit der Galiläathematik verbunden und in den Horizont der Heilsgeschichte eingeordnet. Insofern gelten 4,12–16 und 28,16–20 als thematische Klammern, vgl. Metzner, Rückzug 258–268.

zu Judas' Tod in 27,3–5 auf die alttestamentliche Parallele in 2 Sam 17, 1–23. Hier verrät Ahitofel, der Ratgeber König Davids, seinen Herrn und erhängt sich daraufhin.⁵⁷⁵ Darüber hinaus erwägt Meiser, der geschilderte Suizid würde Jesu Vorhersage aus 26,24 erfüllen und damit eine Lücke in der markinischen Vorlage schließen; dort treten alle Ankündigungen Jesu ein, bis auf den Weheruf über den Übergeber.⁵⁷⁶ Etwas anders bewerten Ingo Broer und John P. Heil den Suizid. Broer versteht ihn als Verzweiflungstat:

„Judas nimmt sich das Leben, weil er seine Tat wegen der Unbeugsamkeit der Hohepriester und Ältesten nicht mehr rückgängig machen kann.“⁵⁷⁷

Heil interpretiert den Suizid als Rückzug vor der jüdischen Obrigkeit; für Judas sei es besser, sich selbst umzubringen, als weiter zu sehen, wie die Gegner tödlich gegen Jesus vorgehen.⁵⁷⁸ Luz begegnet der Frage nach Judas' Tod wiederum, indem er vier mögliche Konnotationen zum Suizid zur Diskussion stellt, auf die ich näher eingehen möchte:

1) *Suizid ist etwas völlig Negatives*: Dieses Verständnis ist für die neutestamentliche Zeit allerdings nur selten anzutreffen.

2) *Suizid ist eine akzeptierte, ja eine gute Todesart*: Diese Konnotation des Suizids kommt vor allem dann vor, wenn derjenige, der sich in einer ausweglosen Situation befindet, durch Suizid seine Ehre retten oder seinem Glauben treu bleiben kann. Hierzu finden sich einige Beispiele aus der Septuaginta, die zeigen, dass der Suizid durchaus positiv konnotiert sein kann wie bei Simson (Ri 16,28–31), Ahitofel (2Sam 17,23) und Rasi (2Makk 14,41–42).⁵⁷⁹ Diese Konnotation ist selbst für das spätere Judentum noch zutreffend (vgl. 4Makk 12,19; 16,24–17,1):

„Ein freiwilliger Tod des Weisen bzw. des Gerechten in einer aussichtslosen Situation wird also in der gesamten Antike, Bibel und frühes Judentum eingeschlossen, eher positiv beurteilt. Auch für das rabbinische Judentum gilt, dass eine kategorische Verurteilung von Selbsttötung selten ist.“⁵⁸⁰

⁵⁷⁵ Vgl. Dorn, Judas 56; sowie Klauck, Judas 95; Lona, Judas 30 (FN14); Meiser, Judas 105; Brown, Death 1407; Davies/Allison, Gospel III 565–566 und Konradt, Evangelium nach Matthäus 429.

⁵⁷⁶ Vgl. Meiser, Judas 106.

⁵⁷⁷ Broer, Prozeß 144.

⁵⁷⁸ Vgl. Heil, Death 69.

⁵⁷⁹ Auch die Schilderungen zum Suizid von Eleasar (2 Makk 6,43–46) und Ptolemäus Makron (2Makk 10,12–13) könnten als positive Beispiele herangezogen werden. Luz zählt zudem noch den Suizid von Abimelech (Ri 9,54), Saul und dessen Waffenträger hinzu (1Sam 31,4–5). Allerdings schließe ich mich hierbei der Ansicht von Joachim Lauer an, der den Suizid von Abimelech als auch den von Saul und dessen Waffenträger als eher negativ konnotiert beurteilt, vgl. Lauer, Suizid 2–3.

⁵⁸⁰ Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 237.

3) *Der Tod durch Erhängen ist ambivalent*: Zwar war der Tod durch den Strang im hellenistischen, römischen und jüdischen Umfeld etwas Unehrenhaftes, doch spiegelt die Praxis ein anderes Bild wider, denn gerade in der Unterschicht wurde der Suizid durch Erhängen oft praktiziert.⁵⁸¹ Tob 3,10–18 ist ein biblisches Beispiel für diese Ambivalenz: Sara will sich selbst erhängen, doch weiß sie, dass dies Schande über ihren Vater bringt.

4) *Das Erhängen ist die von Gott verfügte Strafe für ein todeswürdiges Verbrechen*, denn der Gehängte ist nach Dtn 21,23 von Gott verflucht.⁵⁸² Zu diesem Verständnis des Suizids lassen sich auch noch andere alttestamentliche Stellen heranziehen, wonach die Todesstrafe für denjenigen gilt, der unschuldiges Blut vergießt (vgl. Num 35,33; Ex 21,12; vgl. auch 1Sam 19,5; 1Kön 2,5; 2Kön 24,2–4; Jer 19,4). Unterschiedlich ist dabei die Auffassung, ob dieser Freitod Sühne für das begangene Verbrechen bedeutet; hierzu sind die Stimmen in der antiken Literatur geteilt (vgl. Sanh 10,2 oder MTeh Ps 11,7; BerR 65,22).⁵⁸³

Nach dieser Bestandsaufnahme folgert Luz, dass das Matthäusevangelium für Judas' Suizid wohl am ehesten die vierte Konnotation beabsichtigt: Da sogar die Hohepriester und Ältesten Judas nicht weiter beachten, vollzieht er die Strafe an sich selbst und will so die Tora erfüllen.⁵⁸⁴ Für diese Deutung würde auch die kontextuelle Einbettung der Szene 27,3–10 sprechen, denn eine derartige Verknüpfung zu Vorschriften aus der Tora lässt sich auch in der darauffolgenden Szene feststellen: Wie in 27,4 spielt dabei das Leitwort $\alpha\tilde{\mu}\alpha$ eine Rolle (vgl. 27,24.25), da es auf zwei jüdische Rituale hinweist:

1) Pilatus' Gestus, seine Hände zu waschen und dadurch seine Unschuld an Jesu Blut ($\alpha\tilde{\mu}\alpha$) zu betonen (27,24), erinnert an das *Para arufa Ritual* aus Dtn 21,1–9. Danach sollten sich die Ältesten nach dem Fund einer Leiche auf freiem Feld die Hände waschen mit den Worten „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben nichts gesehen“ (Dtn 21,7), um ihre Unschuld zu beteuern. Einige Exegeten sind der Meinung, dass sich dieses Ritual in der Handlung des Pilatus widerspiegelt.⁵⁸⁵ Allerdings würde ich an dieser Stelle eher

⁵⁸¹ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 237.

⁵⁸² Nach Meiser ist im Hinblick auf Judas' Suizid sogar eine Anspielung auf Dtn 27,25 denkbar. Hier heißt es: „Verflucht, wer sich bestechen lässt, einen unschuldigen Menschen zu töten. Und das ganze Volk soll rufen: Amen.“ Judas sei so mit dem Vorwurf konfrontiert, sich für Geld am Tode Jesu schuldig zu machen, vgl. Meiser, Judas 61.

⁵⁸³ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 237.

⁵⁸⁴ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 236–237, ähnlich bei Davies/Allison, Gospel III 565: „Judas now, according to the law of life for life, seeks to make atonement through his own death. His deed may stand under the divine ‘must’ of the Scripture, but this does not annul human responsibility“. Als Verweise des „law of life for life“ geben sie Lev 24,17; Num 35,33; Deut 19,22–13 an.

⁵⁸⁵ Pilatus nimmt – nach Meinung der Autoren – dieses Ritual durch das Eintauchen seiner Hände vorweg, vgl. dazu Porsch, „Sein Blut über uns“ 93 sowie Frankemölle, Matthäus 2 472 und Konradt, Evangelium nach Matthäus 434. Broer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Brauch des Händewaschens zur Reinigung und

Luz und Tobias Nicklas zustimmen, dass es sich – wenn überhaupt – nur um eine Karikatur des Rituals handelt.⁵⁸⁶

Zudem hat Daniel Stökl Ben Ezra aufgezeigt, dass die gesamte Szene in 27,11–26 auf Riten zum Versöhnungstag *Yom Kippur* anspielt. Dies macht er zunächst an den Veränderungen in der Barrabas-Perikope (Mt 27,15–26) fest, die das Matthäusevangelium im Vergleich zur markinischen Vorlage vornimmt (vgl. Mk 15,9 parr Mt 27,17; Mk 15,11 parr Mt 27,20; Mt 27,21). Nach Stökl Ben Ezra weisen diese Abänderungen darauf hin, dass Jesus und Jesus Barrabas wie zwei ‚gleiche‘ Figuren auftreten bzw. ‚gleich‘ gemacht werden. Darin sieht er eine Anspielung auf die beiden Böcke, die für das Ritual am Yom Kippur dienen: Einer ist der Sündenbock, der in die Wüste ausgesendet wird; das Blut des anderen Bockes wird im Allerheiligsten verspritzt. Zudem spricht Mt 27,28 von „scharlachrot“ – statt „purpurrot“ in Mk 15,17.20 –, was an das Scharlachband zwischen den Hörnern des Sündenbocks erinnern könnte. Darüber hinaus bringt Stökl Ben Ezra sogar die Waschung des Pilatus in 27,24 in Verbindung mit dem Sündenbockritual an Yom Kippur.

Er folgert, dass all diese Erzählelemente nur auf der Folie des Yom Kippur verstehbar sind. Damit liese sich nach Stökl selbst der matthäische Zusatz „zur Vergebung der Sünden“ (26,28) beim letzten Mahl besser erklären: Diese Deuteworte nehmen bereits die Interpretation des nachfolgenden Passionsgeschehens auf Folie des Yom Kippur vorweg.⁵⁸⁷

2) Von Ben Stökl's Beobachtungen kann abgeleitet werden, dass das Matthäusevangelium die Geschehnisse der Passion vor dem Hintergrund des großen Versöhnungstages darstellt. Dies lässt sich insbesondere auch auf den vieldiskutierten Blutruf des Volkes in 27,25 beziehen:⁵⁸⁸

Entstühnung auch bei griechischen Autoren belegt ist und zieht als Beispiele Herodot oder Homer heran. Dennoch geht er davon aus, dass die Pilatusszene eher auf den jüdischen als auf den heidnischen Brauch zurückgeht, da sich eine Parallele aus den Psalmen ergibt (vgl. Ps 26,6), vgl. Broer, Prozeß 151–152.

⁵⁸⁶ Da Jesus noch nicht tot ist, werde das Ritual nur ironisch aufgenommen, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 277. Nicklas folgt Luz an dieser Stelle: „Hier jedoch kann es nur um eine gerade abgründige Parodie dieses Geschehens, die ‚Maskerade eines biblischen Ritus‘, gehen, wie U. Luz betont“, vgl. Nicklas, Versöhnung! 288–292 (Zitat 288–289). Zudem stellt sich die Frage, ob den Erstlesern extratextuelles Wissen überhaupt zugänglich war, um eine Verbindung zwischen Mt 27,24 und Dtn 21,1–9 herzustellen; aus diesem Grund kann die Anspielung an das Para arufa Ritual auch als ‚Echo‘ betrachtet werden, was Sandra Huebenthal wie folgt definiert: „Ein Echo ist der Hinweis auf eine Möglichkeit der Interpretation vermittels eines intertextuellen Bezugs, doch [...] im Echo [liegt] nicht der wesentliche Schlüssel zum Verständnis eines Textes“, Huebenthal, Rezeption 371. Der Text ist auch ohne den Bezug zum Para arufa Ritual sinnkonstitutiv. Der intertextuelle Verweis auf Dtn 21,1–9 müsste andernfalls deutlicher erkennbar sein.

⁵⁸⁷ Vgl. Stökl Ben Ezra, Fasting with Jews 179–184 sowie ders., Impact of Yom Kippur 165–171. Diese Anspielungen auf den Versöhnungstag Yom Kippur und dessen Riten möchte ich sicherlich nicht bestreiten, jedoch verzichte ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit, näher auf die Thematik des Versöhnungstages in Zusammenhang mit der Vergebungsfrage einzugehen, da hier zusätzliche Ausführungen dazu nötig wären.

⁵⁸⁸ Dieser Vers gilt in der exegetischen Literatur als besonders schwierig und wurde oft als Selbstverfluchung Israels gedeutet, siehe die Rezeptionsgeschichte zu diesem Phänomen in Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 283–291 sowie Kampling, Blut Christi. In Zusammenschau mit 26,28 und der darin angesprochenen Vergebung der Sünden durch Jesu Blut, ließe sich der Vers allerdings auch theologisch als Ruf nach Erlösung interpretieren, vgl. Huebenthal, Sünde 46 sowie Nicklas, Versöhnung! 291. Eine weitere Perspektive bringt Konrad ein, der hinter

Wie das Blut des Sündenopferbocks im Rahmen der Feier am Yom Kippur auf die Kapporaet gesprengt wird, so verlangt nun das Volk danach, dass Jesu Blut auf⁵⁸⁹ sie und ihre Kinder komme. Die Berührung mit seinem unschuldig vergossenen Blut schafft demnach Vergebung wie das Blut des Sündenopferbockes; und das Volk wird durch seinen Ruf zu dem Ort – wie das Hilasterion im Tempel –, auf den das versöhnende Blut Jesu kommen soll.⁵⁹⁰

In allen drei Versen –27,4.24.25 – kann folglich eine Verbindung zu einer Vorschrift aus der Tora hergestellt werden, wobei *ἄμα* das Schlüsselwort ist. Dies würde die kontextuelle Einbettung von Judas' Suizid an dieser Stelle nachvollziehbar machen und die Deutung des Suizids nach Luz unterstützen: Judas will sich selbst sühnen und so die Tora erfüllen.

Dennoch zeigen die unterschiedlichen Antwortversuche der Autoren, dass gerade der Suizid des Judas Fragen aufwirft und deutungsoffen bleibt.

Eine weitere Perspektive auf den Suizid und den Komplex von Schuld und Sühne bietet das zuvor angesprochene Rückzugsmotiv. Dieser Linie folgend, stände die Frage im Vordergrund, ob es für Judas denn wirklich keinen anderen Ausweg als den Suizid gibt. Gerade die Rückzugsbewegungen Jesu im Laufe der Erzählung legen nahe, dass auch aus dem Rückzug Judas' etwas Positives – im Sinne von Vergebung – hätte folgen können. So sehe ich anhand Judas' Handlung in 27,3–5 eine Verbindung zur *Sinnlinie der Sündenvergebung*, was in D.3.1 ausgewertet wird.

1.5.2.3 Direkte Beschreibung durch den Erzähler

Der Erzähler kann aufgrund des Konzepts der *Nullfokalisierung* einen Einblick in das Innenleben der Judasfigur geben.⁵⁹¹ Dies geschieht durch das Verbs *μεταμέλομαι*.

In der Sekundärliteratur wurde eine Kontroverse angestoßen, ob damit aufrichtige Reue des Judas beschrieben wird oder nicht.⁵⁹² Um sich dieser Frage zu nähern, sollen zunächst die Bedeutung des Verbes sowie dessen Gebrauch in der Erzählung genauer analysiert werden.

„Sein Blut über uns“ eine alttestamentliche Wendung vermutet (vgl. 2Sam 1,16; 1Kön 2,33.37; Jer 51,35; Ez 18,13), die allerdings neu angewendet wird: Fremdes Blut solle auf das eigene Haupt kommen. Konradt zieht deshalb die Paraphrasierung heran: „Wir sind bereit, für die Rechtmäßigkeit des Urteilspruches mit unserem Leben zu haften.“, vgl. Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 435.

⁵⁸⁹ Tobias Nicklas weist hier auf das entscheidende Detail hin, dass in 27,25 anstelle von *ἀπό* die Präposition *ἐπί* verwendet wird, die auch in der LXX in Lev 16,14 auftaucht, wenn das Blut auf die Kapporaet gesprengt wird, vgl. Nicklas, *Versöhnung!* 290.

⁵⁹⁰ Nicklas stellt den Blutruf des Volkes zudem der Handlung des Pilatus gegenüber: „Während Pilatus in der Waschung seiner Hände ungewollt das Vergebung bewirkende Blut Christi (Mt 26,28) von sich abweist, wird das Volk durch seinen Bund mit Gott Ort des Wohnens Gottes, aufgrund des Blutrufs (Mt 27,25) ähnlich dem Hilasterion im Tempel zum Ort, den das versöhnende Blut Christi berührt“, vgl. insgesamt Nicklas, *Versöhnung!* 285–291 (Zitat 291).

⁵⁹¹ Was die Judasfigur erlebt, führt offenbar zu einer Wende in seinem Innenleben, vgl. auch Frankemölle, *Matthäus 2* 472.

⁵⁹² Klauck und Vogler weisen beispielsweise darauf hin, dass mit *μεταμέλομαι* keine echte Reue des Judas gemeint ist, da der Text hier bewusst das Verb *μετανοέω* vermeide, vgl. Klauck, *Judas* 94 und Vogler, *Judas Iskariot* 70.

Bauer schlägt als Übersetzung „Reue empfinden, bereuen“⁵⁹³ vor und auch Liddell, Scott und Jones nennen „to repent“⁵⁹⁴ als Bedeutung. Louw und Nida betrachten das Wort hingegen genauer und differenzieren in ihrem Lexikon zwei Bedeutungsebenen von μεταμέλομαι: „to feel sad about“⁵⁹⁵ und „to change one’s mind“⁵⁹⁶. Mit Erstem werde „to feel regret as the result of what one has done“⁵⁹⁷ ausgedrückt. Der zweite Bedeutungsaspekt meine dagegen

„to change one’s mind about something with the probable implication of regret – to change one’s mind, to think differently“.⁵⁹⁸

Gemäß den Wörterbüchern kann μεταμέλομαι folglich 1) den Aspekt der Reue beschreiben, doch bezieht es sich ebenso 2) auf einen Gedankenwandel und lässt sich demnach auch mit ‚den Entschluss ändern, nachdem man etwas getan hat‘ übersetzen.

Eine Bestandsaufnahme, an welchen Stellen das Matthäusevangelium das Verb noch verwendet, erhellt, welche Übersetzung für den vorliegenden Text treffender ist.⁵⁹⁹ Neben 27,3 begegnet μεταμέλομαι zwei Mal im Gleichnis vom willigen und unwilligen Sohn (21,28–32): Zunächst sagt der erste Sohn, dass er nicht in den Weinberg will, ändert aber dann seinen Entschluss (μεταμέλομαι) und geht doch (21,29).

Im Anschluss an das Gleichnis taucht das Verb gleich noch einmal auf und kann ebenfalls mit ‚den Entschluss ändern‘ übersetzt werden: Jesus weist die Hohepriester und Ältesten zurecht, dass Johannes zu ihnen gekommen ist, sie ihm aber nicht geglaubt haben (vgl. 21,31–32). Nicht

Auch Brown interpretiert Judas’ Verhalten als unechtes Bedauern, zumal er die Feinde aufsucht, um das Geld zurückzugeben und nicht Jesus, vgl. Brown, *Death* 641. Anders bewerten dies Davies und Allison, die von μεταμέλομαι Judas’ aufrichtige Reue ableiten: „Its acceptance would not only give to μεταμέλομαι its natural meaning and cohere with the praise of repentance in Judaism and Christianity – true repentance can be effective even if it comes at the last hour of life – but also do justice to Judas’ words, which for Matthew declare the truth: ‚I Have sinned against innocent blood‘. This seems a heart-felt confession. Judas’ Actions also show repentance. When the authorities refuse his money, he himself throws it into the temple, thus ridding himself of any profit.“ Sie sehen folglich die ganze Szene – und insbesondere Judas’ Suizid – als Sinnbild für dessen Reue. Um ihr Argument zu stützen, ziehen sie zwei jüdische Texte heran, in denen der Suizid ebenfalls auf Reue und Sühne verweise: 4 Makk 17,21 und Gen. Rab 27,27, vgl. Davies/Allison, *Gospel III* 561–564 (Zitat 562). Auch Meiser beurteilt Judas’ Reue aufgrund seines Sündenbekenntnisses als aufrichtig. Selbst die Verwendung desselben Verbes in Mt 21,29.32 lese daran keinen Zweifel, vgl. Meiser, *Judas* 104–105; ähnlich auch Heil, *Death* 69. Ebenso betonen Broer und Luz, dass das Schuldbekenntnis Judas’ in V.4 sowie seine Gelbdrückgabe in enormen Kontrast zu seiner vorangehenden Frage nach Entlohnung (26,15) stehen. Man müsse demnach von einer wirklichen Umkehr sprechen, vgl. Broer, *Bemerkungen* 172 und Luz, *Evangelium nach Matthäus I/4* 234.

⁵⁹³ Mit Bezug auf die matthäischen Stellen (Mt 21,29.32) gibt Bauer ebenfalls „seinen Entschluss ändern“ an, vgl. Bauer, *Wörterbuch* 1035.

⁵⁹⁴ Liddell/Scott/Jones, *Greek-English Lexicon* 1114, siehe ebenso bei Lust/Eynikel/Hauspie, *Greek-English Lexicon* 300: „to repent, to feel regret“.

⁵⁹⁵ Louw und Nida, *Greek-English Lexicon II* 161.

⁵⁹⁶ Louw und Nida, *Greek-English Lexicon II* 161.

⁵⁹⁷ Louw und Nida, *Greek-English Lexicon I* 318.

⁵⁹⁸ Louw und Nida, *Greek-English Lexicon I* 373. Sie ziehen hier Mt 21,32 als Beispiel heran.

⁵⁹⁹ Matthäus verwendet zudem als einziger Synoptiker das Verb μεταμέλομαι.

einmal als Zöllner und Dirnen der Botschaft des Johannes vertraut haben, haben sie ihren Entschluss geändert (μεταμέλομαι in 21,32).⁶⁰⁰

In beiden Kontexten spielt das Verb also auf eine Meinungs- bzw. Verhaltensänderung an. Von dieser Verwendung her lässt sich ableiten, wie μεταμέλομαι in 27,3 zu verstehen ist: Judas kann zwar sein Verhalten nicht mehr rückgängig machen, er ändert aber die Meinung gegenüber seiner Tat: Er hätte Jesus doch nicht übergeben sollen.

Den entscheidenden Impuls, um μεταμέλομαι in 27,3 zu interpretieren, liefert schließlich eine Zusammenschau mit dem verwandten Verb μετανοέω. Bauer bietet für μετανοέω die Übersetzung „seinen Sinn ändern“⁶⁰¹ und „Reue empfinden, Buße tun, sich bekehren“⁶⁰² an. Auch Liddell, Scott und Jones übersetzen es mit „to perceive afterwards or too late (...), to change one’s mind or purpose (...), to repent“⁶⁰³. Louw und Nida beschreiben μετανοέω ebenfalls zunächst mit „to repent“⁶⁰⁴, wobei sie dies weiter erläutern als

„to change one’s way of life as the result of a complete change of thought and attitude with regard to sin and righteousness – ‚to repent, to change one’s way‘. [...], the emphasis in μετανοέω and μετανοια seems to be more specially the total change, both in thought and behaviour, with respect to how one should both think and act.“⁶⁰⁵

Demzufolge bezieht sich μετανοέω auf ein ‚vollumfängliches‘ Umdenken, woraufhin ein tiefgreifender Wandel folgt. Dies verdeutlicht vor allem der Gebrauch des Verbes im Matthäusevangelium: Sowohl Johannes der Täufer als auch Jesus verwenden μετανοέω in ihrer Verkündigung des Himmelreiches und rufen damit zur Umkehr auf (3,2; 4,17). Ebenso erwähnt Jesus die Männer von Ninive, die auf die Botschaft des Jona hin etwas verändern (12,41).⁶⁰⁶ Μετανοέω spielt an diesen Stellen auf eine innere Umkehr oder einen produktiven Sinneswandel an. Dies bewirkt eine neue Lebensweise, die sich innerhalb eines neuen Referenzrahmens abspielt.⁶⁰⁷ Wenn die ersten Schüler in 4,18–22 ihren Vater und ihren Beruf

⁶⁰⁰ Es ist zu vermuten, dass hier auf die Botschaft Johannes aus 3,2 angespielt wird, die zur Umkehr (μετανοέω) aufruft. Aus diesem Grund bezieht sich μεταμέλομαι wohl auf eine Bereitschaft zur Verhaltensänderung, die bei den Hohepriestern und Ältesten fehlt.

⁶⁰¹ Bauer, Wörterbuch 1036

⁶⁰² Bauer, Wörterbuch 1036.

⁶⁰³ Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon 1115. Nur Lust, Eynikel und Hauspie sehen es ähnlich wie μεταμέλομαι als „to repent, to reconsider, to change purpose not yet executed“, Lust/Eynikel/Hauspie, Greek-English Lexicon 300.

⁶⁰⁴ Louw und Nida, Greek-English Lexicon II 161.

⁶⁰⁵ Louw und Nida, Greek-English Lexicon I 510.

⁶⁰⁶ In 11,20 kritisiert Jesus zudem die Städte Chorazin und Betsaida, weil sie nach seinen Machttaten nicht umgekehrt sind. Es geht demnach immer um einen Wandel, der neue Möglichkeiten eröffnet.

⁶⁰⁷ Ich bedanke mich an dieser Stelle bei Judith König, die gemeinsam mit mir um das rechte Verständnis der beiden Verben gerungen und dabei wertvolle Impulse gegeben hat.

verlassen, um Jesus nachzufolgen, so verstehen sie diesen Ruf zur Umkehr in idealer Weise und geben ihren gewohnten Referenzrahmen auf.

Damit lässt sich ein Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Verben μετανοέω und μεταμέλομαι feststellen. Aufgrund der Übersetzung Martin Luthers, der μετανοέω mit „Buße tun“ wiedergibt, wurde in der Forschungslandschaft lange das Begriffspaar ‚Reue‘ für μεταμέλομαι und ‚Buße‘ für μετανοέω zur qualitativen Unterscheidung der Verben vorausgesetzt.⁶⁰⁸ Diese Opposition ist meiner Meinung nach allerdings unzutreffend, zumal beide Begriffe eher moralisch konnotiert sind. Auch Stefan Alkier und Thomas Paulsen sprechen in ihrer neuen Übersetzung der Apokalypse des Johannes im Frankfurter Neuen Testament bei μετανοέω nicht mehr von ‚Buße‘ oder ‚Reue‘, sondern von ‚Umdenken‘:

„Folgenreich für eine unangemessen moralisierende Interpretation vieler Texte des Neuen Testaments ist die weitverbreitete, aber nichtsdestoweniger falsche Übersetzung des Verbs μετανοεῖν mit ‚Buße tun‘ oder ‚bereuen‘. μετανοεῖν bedeutet in Wirklichkeit ganz schlicht ‚umdenken‘, in dem Sinn, dass man eine einmal eingenommene Position noch einmal überdenkt und daraus gegebenenfalls Konsequenzen zieht.“⁶⁰⁹

Ich stimme Alkier und Paulsen also in Bezug auf die moralisierende Konnotation der Begriffe ‚Buße‘ und ‚Reue‘ zu, doch halte ich ihre Übersetzung ‚umdenken‘ für etwas zu schwach im Hinblick darauf, wie das Matthäusevangelium das Verb μετανοέω verwendet. Ich schlage deshalb nach den vorangegangenen Bemerkungen die Übersetzung ‚den Sinn bzw. Bezugsrahmen komplett ändern‘ vor.

Beide Verben – μετανοέω und μεταμέλομαι – drücken folglich ein Umdenken bzw. das Bedürfnis einer Verhaltensänderung aus, doch besteht der Unterschied darin, dass μετανοέω innerhalb des Evangeliums eine ganz neue Ausrichtung des Lebens, d.h. einen kompletten Wechsel des Bezugsrahmens, meint, zu der die Figuren Jesus und Johannes aufrufen; μεταμέλομαι hat dagegen nicht diese Konnotation eines ganz radikalen und zugleich produktiven Sinneswandels.

Wenn der Erzähler für den einen Blick in Judas’ Innenleben also μεταμέλομαι – und nicht μετανοέω – gebraucht, so geht es dabei m.E. weniger um ‚echtes‘ oder ‚unechtes‘ Umdenken.

⁶⁰⁸ Siehe hierzu insbesondere den Wörterbuchartikel von Otto Michel, μεταμέλομαι 631–632: „In der Reue (μεταμέλομαι) spürt der Mensch das bittere Ende der Sünde, in der Buße (μετανοέω) sagt er sich von der Sünde los. Zur Reue gelangt er am Ende seines sündigen und törichten Weges von Selbst, zur Buße wird er dagegen vom Träger des göttlichen Wortes gerufen (μετανοεῖτε in Mk 1,15). (...) Da Judas sah, daß Jesus verurteilt war, reute es ihn (μεταμέλομαι 27,3), und er brachte die dreißig Schekel zurück. Auch hier redet der Text von Reue, nicht von Buße.“

⁶⁰⁹ Alkier/Paulsen, Apokalypse des Johannes 133.

Vielmehr verdeutlicht der Makrokontext, dass der Erzähler in 27,3 gar nicht von μετανοέω sprechen kann, da sich für Judas keine komplette Änderung des Bezugsrahmens erkennen lässt: Er bekennt sich zu seiner Sünde und wirft die Silberstücke zurück, was zwar ein Umdenken zum Ausdruck bringt; den Referenzrahmen zu ändern, hieße aber, dass das Geld als Bezugspunkt seine Bedeutung verliert.

So ist das Bekenntnis und die Geldrückgabe nur ein erster Schritt, wodurch der Weg zu einem neuen Bezugsrahmen für Judas offen wäre; die Schilderung des Suizids schließt aber jegliche produktive Verhaltenskonsequenz aus. Judas' Ende und die Rede von μετάνοια würden folglich vor dem Horizont der gesamten Erzählung nicht zusammenpassen; die durch μετανοέω ausgedrückte Umkehr bzw. neue Lebenspraxis kann auf Judas – angesichts seines Suizides – gar nicht mehr zutreffen.⁶¹⁰

Aus diesem Grund ist klar, dass Judas nicht komplett den Referenzrahmen wechselt, wie es Jesus zu Beginn fordert (mit μετανοέω in 4,17).

Folglich interpretiere ich μεταμέλομαι in 27,3 als ‚umdenken‘ und ‚Entschluss ändern‘, woraus keine völlige Neuausrichtung folgt bzw. folgen kann. Der Erzähler beschreibt damit eine *Meinungsänderung* und eine *Emotion* der Judasfigur.

In diesem Zusammenhang stellt sich die hypothetische Frage, wie denn μετανοέω im Falle von Judas aussehen müsste oder ausgesehen hätte; darauf gibt der Text natürlich keine Antwort, sondern lässt den Leser mit dieser Frageperspektive zurück. In Kapitel D skizziere ich einen möglichen Antwortversuch, der sich aus der zusammenhängenden Lektüre des Evangeliums ergibt: Judas bleibt trotz seines Versagens ein Schüler Jesu und könnte womöglich zur Anhängergruppe zurückkehren.⁶¹¹

1.5.2.4 Figurenkonstellation: Petrus und Judas

26,56 schildert zwar die Flucht aller Schüler, doch befinden sich sowohl Judas als auch Petrus weiterhin in Jesu Nähe: Petrus folgt in einiger Entfernung und schließt sich den Dienern im Hof des Palastes an (26,58.69); Judas muss sich ebenfalls noch unweit des Palastes aufhalten, um die Geschehnisse sehen zu können (vgl. 27,3). Anschließend werden die Reaktionen beider Schüler in zwei Einschüben geschildert (26,69–75 bzw. 27,3–10).

⁶¹⁰ Vgl. hierzu etwas anders Böttrich, der feststellt, dass Judas' Reue nicht mit dem theologisch gefüllten Verb μετανοέω, sondern mit dem „Allerweltswort“ μεταμέλομαι umschrieben wird, vgl. Böttrich, Petrus 128.

⁶¹¹ Siehe D.2.3.

Die Szene knüpft an 26,58 an. Hier wird erzählt, dass Petrus Jesus in einiger Entfernung folgt, bevor er sich in den Hof zu den Dienern des Hohepriesters setzt. Drei Mal wird er dann von Außenstehenden – von zwei Mägden (V.69.71) und von den Herumstehenden (V.73) – auf seine Gemeinschaft mit Jesus bzw. mit der Gruppe um Jesus angesprochen und dreimal verleugnet er dies.⁶¹²

Dabei steigert sich seine Reaktion: Erst leugnet er „vor allen“ (26,70), nichts zu verstehen. Die Forschung spricht hier von einem „Öffentlichkeitscharakter“⁶¹³ der ersten Verleugnung, denn der Zusatz „vor allen“ verweist auf Jesu Worte in 10,33 ὅστις δ' ἂν ἀρνήσῃταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι καὶ γὰρ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς. Der dortige Nachsatz „den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater in den Himmeln“ zeigt die Schwere des Vergehens des Petrus und seine endgerichtliche Konsequenz: Dem, der ihn verleugnet, wird Jesus auch seinerseits die Gemeinschaft aufkündigen.⁶¹⁴

Bei der zweiten Anfrage durch eine andere Magd leugnet Petrus, „den Menschen“ zu kennen. Er verwendet nicht einmal Jesu Namen, sondern spricht – eher despektierlich – von „dem Menschen“. Auch diese Formulierung erinnert den Leser an andere Stellen, die vom Jüngsten Gericht handeln: Wer nicht für den Menschensohn bereit ist, dem wird ebendieser entgegen: οὐκ οἶδα ὑμᾶς (ich kenne euch nicht, 25,12; vgl. 7,23).⁶¹⁵ Petrus bekräftigt seine zweite Verleugnung sogar mit einem Schwur, verstößt so gegen Jesu Schwurverbot (5,33–37) und schwört sogar falsch.⁶¹⁶ In seiner dritten Antwort geht er noch einen Schritt weiter und beginnt zu fluchen⁶¹⁷ und zu schwören (26,74). Die Steigerung von Verleugnung, Schwur und Verfluchung verdeutlicht, wie schwerwiegend Petri Vergehen ist.⁶¹⁸

Die Einschübe in 26,69–75 und 27,3–10 unterbrechen den Haupterzählfaden der Passion jeweils kurz, da sich der Fokus beide Male von Jesus entfernt.

Zudem weisen die zwei Szenen einige Parallelen zwischen Petrus und Judas auf: Bei beiden Figuren wird das ‚Sehen‘ explizit erwähnt: Petrus beabsichtigt, den Ausgang der

⁶¹² Das Verb ἀπαρνείσθαι bezieht sich auf eine Sache oder Person mit Autorität und kann mit „bestreiten, verneinen, leugnen, nein sagen, verwerfen, verleugnen“ übersetzt werden, siehe Schenk, Art. ἀρνέομαι 369–370. Im Nachfolgewort in 16,24 drückt das Verb eine scharfe Ablehnung aus, was auch auf die Verleugnung des Petrus übertragen werden kann, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 453.

⁶¹³ Gielen, Passionserzählung 132.

⁶¹⁴ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 214; Gielen, Passionserzählung 132–133; Frankemölle, Matthäus 2 468 sowie Konradt, Evangelium nach Matthäus 424–425.

⁶¹⁵ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 215 sowie ähnlich bei Frankemölle, Matthäus 2 468.

⁶¹⁶ Zudem kreiert die Erzählung dadurch einen Gegensatz zur vorangegangenen Szene, wo Jesus sich auf die Aufforderung zum Schwur durch den Hohepriester nicht einlässt (vgl. 26,63–64), vgl. Dschulnigg, Gestalt und Funktion 177. Luz zufolge steht Petrus dadurch sogar in einer Reihe mit Herodes Antipas, der sich mit einem Eid gegenüber seiner Tochter in die Ermordung Johannes des Täufers verstrickt (14,7), vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 215

⁶¹⁷ Der Fluch wird in der Forschung unterschiedlich interpretiert. Konradt bezieht den Fluch auf die Beteuerung der Wahrheit, in dem Sinne, dass Petrus selbst verflucht sei, wenn er nicht die Wahrheit sagt, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 425. Luz hingegen nimmt an, Petrus verfluche an dieser Stelle Jesus, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 216.

⁶¹⁸ Vgl. Böttrich, Petrus 124, der ebenfalls von einer Steigerung spricht. Nach Dschulnigg stellt das Matthäusevangelium im Vergleich zu den anderen Evangelien das Versagen des Petrus sogar am schonungslosesten dar, vgl. Dschulnigg, Gestalt und Funktion 177 Anm. 53.

Gefangennahme zu sehen (26,58); Judas sieht, wie Jesus verurteilt wird (27,3). Beide erkennen auch, dass sie mit ihrer Tat – Verleugnung bzw. Auslieferung – gewissermaßen gegen Jesus vorgegangen sind.⁶¹⁹ Außerdem entfernen sich beide Schüler von Jesus. Petrus befindet sich zuerst im Hof, geht dann in das Torgebäude weg (ἐξελθών, vgl. 26,75), was die Präposition ἔξω verstärkt.⁶²⁰ Auch bei Judas bringen zwei Verben zum Ausdruck, dass er sich wegbewegt (ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθών, vgl. 27,5).

Allerdings werden einzelne Aspekte der beiden Figuren auch unterschiedlich beschrieben, beispielweise weint Petrus bitterlich, als er erkennt, dass Jesu Vorhersage zutrifft (26,75); Judas hingegen ändert den Entschluss, zieht sich zurück und erhängt sich (27,5). Damit verlässt er die Erzählung, während Petrus zur Schülergruppe zurückkehrt (vgl. 28,16).

Der Erzähler spielt so Details zu beiden Schülerfiguren direkt hintereinander ein, weshalb ein Großteil der Exegeten diese strukturelle Anordnung als gewollt interpretiert.⁶²¹ Dem schließe ich mich an, denn die in 10,1–4 angefangene *Kontrastierung* der Figuren wird auf diese Weise erneut aufgegriffen und vertieft. Da dieser Punkt noch mehr Aufmerksamkeit bedarf, stellt D.2.2 eine Zusammenschau von Parallelen und Kontrasten beider Figuren an und leitet davon eine Kommunikation mit dem Leser ab.

1.5.2.5 Charakterisierung anhand von Motiven und Themen

27,3–10 spielt einige Motive und Stichwörter ein, die insbesondere eine Verknüpfung zur nachfolgenden Pilatusszene bewirken. Zunächst beinhaltet die direkte Rede des Judas zwei Bekenntnisse:

a) Das Thema der Sünde (erstes Bekenntnis)

Zuerst spricht Judas von seiner Sünde (ἥμαρτον, vgl. 27,4), da er unschuldiges Blut übergeben hat (παραδοῦς αἷμα ἀθῶνον, vgl. 27,4).⁶²² Damit deutet er selbst seinen Übergebungsakt als Sünde. Die Aussage ist zudem subjektiv: „Judas sagt ja nicht: ‚Der, den ich euch ausgeliefert

⁶¹⁹ Petrus wird durch das Krähen des Hahns, also durch ein vorhergesagtes Zeichen Jesu (26,74–75) darauf verwiesen; Judas kommt zur Einsicht, nachdem er das Geschehen beobachtet (27,3)

⁶²⁰ Hierbei lässt sich ein ständiger Wechsel des Schauplatzes feststellen, denn Petrus bewegt sich immer weiter weg: „vom Hof in die Torhalle und von dort schließlich ganz hinaus“, Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 212; sowie Konradt, Evangelium nach Matthäus: „In V.58 ging er [Petrus] hinein, um zu sehen, wie es mit Jesus ausgeht; nun geht er, der beteuert hat, sogar, wenn es sein muss, mit Jesus zu sterben, hinaus, nachdem er bestritten hat, Jesus überhaupt zu kennen.“

⁶²¹ Vgl. so Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 72 sowie Klauck, Judas 94; Böttrich, Petrus 113 und Davies/Allison, Gospel III 560. Auch Vogler sieht den Grund für die Platzierung der Judasszene in der beabsichtigten Gegenüberstellung von Petrus und Judas. Bei beiden Schülern erfülle sich eine Vorhersage: bei Petrus ein Jesuswort, bei Judas eine alttestamentliche Prophetie, vgl. Vogler, Judas 65–66. Anders bewertet dies Broer. Er gibt zu bedenken, dass eine beabsichtigte Parallelisierung auch thematisieren müsste, dass Petrus der überlegenere Schüler ist, vgl. Broer, Bemerkungen 169.

⁶²² Fiedler bezieht dieses Schuldbekenntnis auf den Weheruf Jesu (26,24). Wie dort bereits vorhergesagt, mündet die Szene in Judas' Tod, vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 405.

habe, ist unschuldig,⁶²³ sondern die Formulierung παραδούς αἷμα ἄθῳον stellt seine eigene Schuld in den Vordergrund.⁶²⁴ Dabei gilt der Ausdruck αἷμα ἄθῳον als biblische Wendung, die die Dimension der Schuld unterstreicht.⁶²⁵ Die Judasfigur weiß folglich um ihr Vergehen (*Wissen*).⁶²⁶

Zugleich berührt Judas' erstes Bekenntnis die Frage nach Vergebung und lässt sich aus diesem Grund der *Sinnlinie der Sündenvergebung* zuordnen. Kapitel D.3.1 betrachtet hierzu, wie das Matthäusevangelium das Thema der Vergebung behandelt und wie dies auf die Judasfigur zu beziehen ist.

b) Das Motiv αἷμα ἄθῳον (zweites Bekenntnis)

Das zweite Bekenntnis des Judas ist in dem Ausdruck αἷμα ἄθῳον (27,4) enthalten, wodurch Judas konstatiert, dass Jesus unschuldig ist und zugleich sein *Wissen* darüber verdeutlicht.

Die kontextuelle Einbettung der Szene 27,3–10 und die gemeinsame Erwähnung von αἷμα und ἄθῳος – was im Matthäusevangelium nur in 27,4 und 27,24 vorkommt – verbindet die letzte Judasszene mit der darauffolgenden Pilatusszene.⁶²⁷ Darin fordert das Volk von Pilatus die Kreuzigung Jesu, woraufhin sich dieser die Hände als Zeichen seiner Unschuld wäscht mit den Worten: ἄθῳός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου, (Ich bin unschuldig an diesem Blut– d.h. an Jesu Blut).⁶²⁸

Einige Exegeten interpretieren diese Querverbindung als Schwerpunkt der Szene 27,3–10, da vorab die Frage nach Schuld und Unschuld geklärt wird:

„Judas, ausgerechnet Judas, erklärt zu Beginn unserer Geschichte laut und deutlich, daß Jesus unschuldig ist. Dieses Zeugnis steht unmittelbar vor dem Beginn des Pilatusprozesses und zeigt den Leserinnen und Lesern, wie sie diesen beurteilen sollen.“⁶²⁹

Der Pilatusprozess und dessen Ausgang sind damit schon vorweg als unverhältnismäßig dargestellt, da Jesus unschuldig ist. Dies scheint auch Pilatus zu erkennen, der die Kreuzigung

⁶²³ Broer, Prozeß 144.

⁶²⁴ Vgl. Broer, Prozeß 144.

⁶²⁵ Vgl. Dtn 27,25; 1 Kön 19,5; 25,26.31; 3 Kön 2,5; 4 Kön 21,16; 24,4; Jer 7,6; 22,3.17 u.a., siehe hierzu Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 234 sowie Davies/Allison, Gospel III 563.

⁶²⁶ Nach Fiedler bestätigen die Verse 3 und 4 Judas' Verantwortung. Er sei nicht als Werkzeug im Plan Gottes entschuldigt, vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 388, so auch Konradt, Evangelium nach Matthäus 428.

⁶²⁷ Auch Konradt stellt eine Parallele zwischen den Szenen fest, indem er auf die Stichwortverbindung αἷμα ἄθῳον (27,4 sowie ἄθῳός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου in 27,24) sowie auf die ähnlich klingende Antwort σὺ ὄψῃ (27,4) und ὑμεῖς ὄψεσθε (27,24) hinweist. Allerdings wertet er dies nicht weiter aus, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 428, ähnlich bei Davies/Allison, Gospel III 563–564.

⁶²⁸ Siehe zum Para Arufa Ritual C.1.5.2.2. und Anmerkung 585.

⁶²⁹ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 241; Klauck, Judas 94.

fast aus Zwang anordnet (vgl. 27,24).⁶³⁰ Er spricht aus diesem Grund von seiner eigenen Unschuld am Blut des Menschen, während Judas sich zu seiner Sünde bekennt. Dies trägt ebenfalls zur Sinnlinie der *Sündenvergebung* bei.⁶³¹

c) *Das Motiv τιμὴ αἵματος (Blutpreis)*

Judas wendet sich mit seinem doppelten Bekenntnis an die Hohepriester und Ältesten, die mit der Aussage τί πρὸς ἡμᾶς; σὸ ὄψη (was zu uns? Du sollst sehen, vgl. 27,4) reagieren und so ihre Gleichgültigkeit zeigen.⁶³² Daraufhin wirft Judas die in 26,14–16 erhaltenen Silberstücke in den Tempel.⁶³³ Die Hohepriester nehmen sich des Geldes an und bezeichnen es als τιμὴ αἵματος – einen Preis für Blut⁶³⁴ oder ‚Blutpreis‘ –, denn es war die Belohnung dafür, Jesus zu übergeben.

Indem Judas das Geld zurückgibt, bewirkt er zwar keine Freilassung für Jesus, doch hat sein Handeln symbolischen Charakter. Judas trennt sich von diesem ‚Preis für Blut‘, den ihm die Gegner als Entlohnung zuvor ausgehändigt haben, und löst auf diese Weise seine Komplizenschaft mit ihnen auf.⁶³⁵

Die Hohepriester stellen zusätzlich fest, dass der Blutpreis nicht im Tempelschatz bleiben darf.⁶³⁶ Sie interessieren sich also weder für Judas’ Sündenbekenntnis noch für die Feststellung von Jesu Unschuld, sondern sorgen sich lediglich um einen gesetzesmäßigen Verbleib des

⁶³⁰ Frankemölle betont zudem, dass nicht die Hohepriester, sondern gerade der Heide Pilatus den Ritus des Hände Waschens durchführt. Er sieht dies als Hinweis auf die Schuld der Hohepriester, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 473 (Zitat 473).

⁶³¹ Siehe hierzu D.3.1.2.

⁶³² Insbesondere ist σὸ ὄψη mit der späteren Antwort des Pilatus ὑμεῖς ὄψεσθε, ‚Ihr sollt/werdet sehen‘ zu vergleichen. In beiden Fällen folgt nach diesem Hinweis jeweils ein Tod – zunächst der Suizid Judas’, dann der Tod Jesu, vgl. auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 235. Fiedler interpretiert sogar die Gleichgültigkeit der Hohepriester als Grund für Judas’ Suizid, vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 405.

⁶³³ Davies und Allison sowie Heil diskutieren, wohin Judas das Geld genau wirft; sie vermuten, in den inneren Schrein des Tempels, wodurch das Heiligtum entehrt wäre, vgl. Davies/Allison, Gospel III 564 und Heil, Death 68. Ähnlich interpretiert dies auch Miggelbrink, der davon allerdings eine negative Deutung der Judasfigur ableitet: Judas wirft seine Silberstücke, die vermutlich das Bildnis des Kaisers zeigen, in das Innerste des Tempels und entweihe dadurch den Ort der Wirksamkeit Gottes. Auf den Verrat an Jesus folge also der Verrat am Tempel und der Distanzierungsversuch der Figur laufe auf eine Bestätigung der eigenen Verworfenheit hinaus, vgl. Miggelbrink, Judas 107.

⁶³⁴ In der Sekundärliteratur wird τιμὴ αἵματος auch oft als ‚Blutgeld‘ übersetzt. Da der Abschnitt 27,3–10 allerdings mit dem Wort τιμὴ spielt (vgl. τιμὴ in V.6.9 und τιμάω in V.9), übersetze ich den Ausdruck mit ‚Preis für Blut‘ bzw. ‚Blutpreis‘.

⁶³⁵ Gnilka bringt eine andere Interpretationsmöglichkeit ein, indem er hinter dem Einwurf des Geldes in die cella des Tempels den Versuch des rituellen Kaufrücktritts vermutet. Allerdings bewertet Miggelbrink die rechtliche Möglichkeit, von einem Verrat ähnlich wie von einem Kaufvertrag zurücktreten zu können, als unwahrscheinlich, vgl. Gnilka, Matthäusevangelium 2 445–456 sowie Miggelbrink, Judas 107.

⁶³⁶ Vom Tempelschatz wurden vermutlich Ausgaben für den Kult, für verschiedene Opferhandlungen und für das Personal bezahlt, vgl. Wilker, Rom und Jerusalem 236.

Geldes. Dies wirkt im Kontext der Szene,⁶³⁷ wo sie zuvor Tötungspläne und Falschaussagen verfolgen, ironisch:

„Während sie mit dem Blutgeld dem Gesetz entsprechend verfahren, halten sie ein gesetzmäßiges Verfahren, das dieses Geld überhaupt erst zum Blutgeld gemacht hat, für unnötig.“⁶³⁸

Ihr Verhalten deckt somit ihre Schuld und Verantwortung für den Tod Jesu auf. In diesem Punkt schließe ich mich der vorherrschenden Meinung an, dass das Motiv τμη ἀμαρτοσ die jüdischen Autoritäten weiter in schlechtes Licht rückt.⁶³⁹ Selbst Judas kommt zur Überzeugung, dass Jesus unschuldig ist und versucht, seine Beteiligung am Geschehen durch die Geldrückgabe symbolisch aufzuheben, doch nicht einmal dessen doppeltes Bekenntnis löst bei den Gegnern ein Umdenken aus.⁶⁴⁰ Sie halten an ihrem Plan fest und verstricken sich durch ihr Verhalten in 27,3–10 noch mehr in ihrer Schuld. So verlagert sich durch das Motiv des Blutpreises die Schuldfrage von Judas auf die Gegner:

„Durch seine scheinbar nüchterne Schilderung will der Evangelist den Abgrund an Bosheit der jüdischen Führer entlarven: Sie – und nicht Judas – sind für ihn die

⁶³⁷ Ihr Verhalten erinnert zudem an die Weherufe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Kapitel 23), wodurch Jesus deren Glaubenspraxis und Riten kritisiert (vgl. 23.1–39): Sie erklären den Schwur beim Tempel für nichtig und nur den Schwur beim Gold des Tempels (ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ) für gültig (23,16). Der Tempelschatz hat für sie demnach mehr Bedeutung als der Tempel selbst. Dass die Hohepriester sich nun derartige Gedanken um das Geld im Tempelschatz machen, zeigt, dass auch ihr Blick vom Wesentlichen weggeht, siehe hierzu das Gruppenprofil der Gegner in C.2.1.2.

⁶³⁸ Broer, Prozeß 145, vgl. auch Davies/Allison, Gospel III 566 und Heil, Death 69.

⁶³⁹ So beurteilt ein Großteil der Autoren – neben der Unschuld Jesu – gerade die bleibende Verantwortung und Schuld der Hohepriester als Hauptpassage der Szene. Judas sei dadurch ‚entschuldigt‘, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 241; Strecker, Weg 76–77; Konrad, Evangelium nach Matthäus 427–428 sowie Davies/Allison, Gospel III 571: „so although Jesus now leaves their hands, their culpability remains foremost in the reader’s mind“. Auch Broer bewertet die Judasfigur und dessen Schicksal lediglich als Aufhänger dafür, die Hohepriester weiter negativ darzustellen vgl. Broer, Bemerkungen 164.170 sowie ders., Prozess 144–145: „Die jüdische Obrigkeit will Jesus um jeden Preis umbringen, die Frage der Schuld spielt für sie überhaupt keine Rolle mehr.“ Ebenso steht nach Klauck die Schuldfrage im Zentrum der Szene: „Die Schuldverhaftung wird ausgeweitet, innerhalb der Perikope von Judas auf die Hohepriester, an deren Händen trotz verbaler Gegenwehr das Blutgeld kleben bleibt, im Evangelium von Judas auf das jüdische Volk“, Klauck, Judas 94.

⁶⁴⁰ Die Gegner bestreiten nicht einmal die Feststellung, dass Jesus unschuldig ist, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 235. Durch Judas’ Bekenntnis vor der Pilatusverhandlung wäre ihnen eine letzte Möglichkeit gegeben, ihr Verhalten zu ändern. Sie kommentieren zwar die 30 Silberstücke als Blutpreis, ziehen ihre Anklage gegen Jesus aber nicht zurück. Ihre Borniertheit setzt sich in der Erzählung weiter fort, wenn sie auch das Unschuldszeugnis des Pilatus (27,24) und die Botschaft der Wache nach der Auferstehung Jesu (28,11) nicht begreifen, vgl. auch Meiser, Judas 103 sowie ders., Forschungsstand 17. Nach Heil und Konrad steht die Szene zudem in Verbindung mit dem Gleichnis aus 21,28–32. Beide Male tauche das Verb μεταμέλομαι auf und in beiden Stellen gehe es um das Fehlverhalten der Hohepriester und Ältesten: „Weder durch die Umkehr selbst von Zöllnern und Prostituierten noch durch die Reue des Judas haben sich die Autoritäten von ihrem frevlerischen Verhalten abbringen lassen“, vgl. Heil, Death 68 sowie Konrad, Evangelium nach Matthäus 428 (Zitat 428).

eigentlich Bösen![...] Sie und nicht Judas, der seine Sünde bereute und dafür die Strafe auf sich nahm, sind die Protagonisten des Bösen.“⁶⁴¹

Das Motiv kann demnach helfen, die Frage nach Vergebung für Judas zu beantworten und trägt ebenfalls subtil zur *Sinnlinie von Sündenvergebung* bei.

d) Das Motiv des Ackers

Der Erzähler geht auf den Suizid des Judas gar nicht näher ein, sondern richtet den Fokus auf die Geldsumme, wovon die Hohepriester einen Acker kaufen. Dieser wird als „Blutacker“ bezeichnet⁶⁴², was darauf zurückzuführen ist, dass sie ‚einen Preis für Blut‘ dafür bezahlen.⁶⁴³

Die Aussageabsicht dieses Namens lässt sich unterschiedlich bewerten. Zum einen spiegeln der Kauf und die Betitelung des Ackers die Schuld der Hohepriester. Der Acker gilt so als „bleibendes Denkmal“⁶⁴⁴ für ihre Verfehlung. Zum anderen kann die Bezeichnung auch als Erinnerung an den grausamen Tod des Judas verstanden werden.⁶⁴⁵

Der Erzähler gibt als Zweck des Kaufes an, der Acker solle ein Begräbnisplatz für die Fremden⁶⁴⁶ sein. Auch dies lässt sich in Zusammenhang mit Judas interpretieren: Er distanziert sich im Laufe der Erzählung von den Schülern, gibt den Pakt mit den Gegnern auf und entfernt sich durch den Suizid schließlich komplett von den Geschehnissen und damit von Jesus. Dass mit seinem Geld nun ein Begräbnisplatz für die „außerhalb der Gemeinschaft Stehenden“⁶⁴⁷ gekauft wird, könnte ganz subtil auch Judas’ selbst aufgegebene *Zugehörigkeit* zur Schülerschaft widerspiegeln.⁶⁴⁸

⁶⁴¹ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 239–241.

⁶⁴² Dies erinnert an alttestamentliches Vorbild, denn Gen 26,33 und 2Sam 6,8 begründen in ähnlicher Weise die Benennung eines Ortes. Zudem gibt es Hinweise, dass im ersten Jahrhundert ein Acker als Blutacker in Jerusalem bekannt war, auf dem fremde Juden begraben wurden, vgl. Davies/Allison, Gospel III 567.

⁶⁴³ Vgl. Klauck, Judas 97; Lona, Judas 29 und Dorn, Judas 56.77. Dorn bezieht das Blut dabei sowohl auf Jesu Blut als auch auf Judas’ Blut.

⁶⁴⁴ Klauck, Judas 97. Klauck fügt in diesem Zusammenhang noch eine gewagte These an, um die Entstehung zum Gerücht des Leichnamdiebstahls in 28,12–15 zu begründen. Gerade diese kurze Szene hat einige Parallelen zu Mt 27,3–10: eine vergleichbare Zeitangabe, die Silberstücke (ἀργύρια) und die Judasfigur bzw. die Ἰουδαῖοι. Klauck folgert, dass der Erzähler auf diese Weise die gemeinsame Schuld Judas’ und der Juden am Tod Jesu anbahnen will, vgl. Klauck, Judas 97–98. Von derartigen Spekulationen nehme ich in meiner Untersuchung aber Abstand.

⁶⁴⁵ Vgl. Lona, Judas 30.

⁶⁴⁶ Dass die Hohepriester mit dem Geld einen „unclean burial place for unclean people“ kaufen, legt offen, welchen wahren Wert sie dem unschuldigen Blut Jesu beimessen. Nach Heil verstärkt dies ihre negative Darstellung und Schuldverhaftung, vgl. Heil, Death 69 (Zitat 69). Die Sekundärliteratur setzt die ‚Fremden‘ darüber hinaus in Beziehung zu den Heiden: Diese werden im Matthäusevangelium als neues Gottesvolk auserkoren (vgl. v.a. 28,16–20), was auch 27,3–10 andeute: Da der Acker als „Begräbnisplatz für die Fremden“ dienen soll, werde den Heiden Platz in Jerusalem geschaffen. Im Alten Testament gelte dies als Zeichen für Gottes Bundestreue (vgl. Jer 32,15.43–44), vgl. Klauck, 100. Meiser bezeichnet derartige Deutungen als Überinterpretationen und lehnt sie entschieden ab, vgl. Meiser, Judas 106.

⁶⁴⁷ Dorn, Judas 55.

⁶⁴⁸ Vgl. dazu Dorn, Judas 55 sowie 77.

e) *Das Erfüllungszitat*⁶⁴⁹

27,3–10 endet mit einer Anspielung auf die Schrift (V.9–10). Dies wird hier bewusst und kunstvoll eingebaut, da die semantischen Parallelen zwischen der narrativen Sequenz (V.3–7) und dem Schriftzitat (V.9) auffallen.⁶⁵⁰

Erzählsequenz	Schriftzitat
λαβόντες (V.6,7)	ἔλαβον (V.9)
τὰ τριάκοντα ἀργύρια (V.3)	τὰ τριάκοντα ἀργύρια (V.9)
ἀργύρια (V.5,6)	ἀργύρια (V.9)
τιμὴ (V.6)	τιμὴν (V.9)
ἀγρὸν τοῦ κεραμέως (V.7)	ἀγρὸν τοῦ κεραμέως (V.10)
ἀγρός (V.8)	ἀγρόν (V.10)

Der erzählende Teil in V.3–7 und das Schriftzitat in V.9–10 sind dadurch eng miteinander verbunden:

„Mt 27,3–19 [...] features a story influenced by scriptural quotation and a scriptural quotation influenced by a story.“⁶⁵¹

Der Erzähler zitiert eine konkrete Stelle, die er leicht verändert.⁶⁵² Zwar spielt er auch zuvor einige direkte Erfüllungszitate ein (vgl. 1,22–23; 2,15.17–18.23; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,35; 21,5), doch V.9–10 ist das erste in der matthäischen Passionserzählung und zugleich das letzte in der gesamten Erzählung. Dadurch schließt 27,9–10 die Reihe an Schriftziten im Matthäusevangelium ab.

⁶⁴⁹ Zur Definition von Erfüllungszitate siehe Anmerkung 551.

⁶⁵⁰ Auch der parallele Satzbau von V.3 und V.9 sticht hervor: τότε + Subjekt (Judas bzw. Jeremia) + Titel (ὁ παραδιδούς bzw. τοῦ προφήτου) + λέγων bzw. λέγοντος. Davies und Allison stellen noch weitere Wiederholungen fest, die ebenfalls auf den parallelen Aufbau hinweisen: παραδιδούς und παραδούς, ἀρχιερεῦσιν (V3) und ἀρχιερεῖς (V.6), αἷμα (V4) und αἱματός (V.6.8) sowie εἰς τόν (V.6.7), vgl. Davies/Allison, Gospel III 557.

⁶⁵¹ Davies/Allison, Gospel III 558. Lona bezeichnet dieses Zitat sogar als Basistext, der die gesamte Szene in 27,3–10 bestimmt, vgl. Lona, Judas 29.

⁶⁵² Fragwürdig erscheint hier zunächst, dass ein Zitat aus Sacharja dem Propheten Jeremias zugeschrieben wird. Allerdings stellen einige Autoren fest, dass es auch Stellen aus Jeremia gibt, die als intertextuelle Bezüge dienen können wie Jer 32,6–10; Jer 18,1–12; Jer 19,1–11, vgl. Dorn, Judas 77; Klauck, Judas 98–99; Lona, Judas 29–30 und Meiser, Judas 107. Das tatsächlich benutzte Zitat stammt jedoch aus Sach 11,12–13, wobei es in 27,9–10 verändert wird. Beispielsweise ist das Subjekt nicht ‚ich‘, sondern ‚sie‘, was einen klaren Bezug zu den Hohepriestern herstellt. Der Abschnitt 27,3–10 enthält insgesamt mehrere Anspielungen und Zitate aus dem Alten Testament, worauf ich an dieser Stelle nicht näher eingehe, siehe hierzu die entsprechende Zusammenfassung von Davies und Allison, vgl. Davies/Allison, Gospel III 558–559.

Darauf verweist auch die Wortwahl: Statt der finalen Präposition ἵνα, mit der die Erfüllungsgedanken gewöhnlich beginnen (vgl. beispielsweise in 1,22; 8,17; 13,35), wird die Einleitungsformel in 27,9 mit τότε formuliert: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου (dann wurde das durch Jeremia, den Propheten, Gesagte erfüllt). Dies vermittelt den Eindruck, als hätte sich das Geschehen bereits schriftgemäß erfüllt.

Zugleich spannt diese Formulierung einen Bogen zum Beginn des Evangeliums, denn 2,17 und 27,9a stimmen im Wortlaut überein.⁶⁵³ Vom Beginn des Evangeliums bis zum Ende haben sich die Geschehnisse also nach dem Willen Gottes ereignet.

Ich betrachte das Erfüllungszitat allerdings nicht als Schwerpunkt der Szene, wie es einige Autoren tun,⁶⁵⁴ sondern hebe in erster Linie den Zusammenhang zwischen Erzählsequenz und Schriftzitat hervor: Durch die immer wieder eingebauten Erfüllungszitate kann der gesamte Ablauf als göttlicher Plan interpretiert werden; selbst der scheinbar nebensächliche Ackerkauf, der sich aus Judas' Geldrückgabe ergibt, folgt der Schrift. Die gesamte Szene 27,3–10 hängt so mit der *Sinnlinie der Schriftenerfüllung* zusammen, was aber der Judasfigur meines Erachtens keine zusätzlichen Merkmale hinzufügt.⁶⁵⁵

⁶⁵³ Dass in beiden Fällen – 2,17 und 27,9 – τότε verwendet wird, bezieht Luz auf das besondere Unheil, das beide Stellen schildern, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 240. Beide Abschnitte weisen auch inhaltliche Parallelen auf: 2,16–17 erzählt von Herodes, der sieht, dass er getäuscht wurde und daraufhin eine emotionale Reaktion zeigt: θυμώω, (er wird zornig). Als Konsequenz lässt er alle Jungen unter zwei Jahren in Betlehem und Umgebung töten. 27,3–10 schildert, dass Judas die Verurteilung Jesu sieht, daraufhin seinen Entschluss ändert und sich erhängt. In beiden Fällen beobachten die Figuren also ein Geschehen um Jesus, woraufhin eine Reaktion in ihrem Innenleben erzählt wird. Daraus resultiert im Fall des Herodes die Anordnung zum Töten bzw. im Fall des Judas der Suizid. Der Erzähler verbindet beides jeweils mit einem Schriftzitat, wodurch er selbst das Handeln von Judas und Herodes als schriftgemäß darstellt.

⁶⁵⁴ Ein Teil der Exegeten nimmt an, es gehe in der Szene weniger um Judas und dessen Schicksal, sondern um die Hohepriester und vor allem um das auf sie bezogene, alttestamentliche Zitat, vgl. Broer, Prozeß 144–145 und ders., Bemerkungen 173; Frankemölle, Matthäus 2 475; Lona, Judas 30 sowie Klauck, Judas 100. Insgesamt wurde das in V.9–10 erwähnte Schriftzitat in der Forschung umfassend diskutiert. Da dieses Zitat aber mehr die Geldsumme und den Ackerkauf der Hohepriester thematisiert, ist es für meine Fragestellung weniger relevant und wird nicht weiter inhaltlich berücksichtigt.

⁶⁵⁵ Vgl. Lindars, Apologetic 121 und Davies/Allison, Gospel II 157 sowie dies., Gospel III 558.565.568.571. Ihnen zufolge ist es das Hauptthema der Szene, dass sich Jesu Tod und alle Begleitumstände – wie Judas' Schicksal – nach Gottes Plan ereignen. Nebenthemen sind Jesu Unschuld und die Verantwortlichkeit der jüdischen Obrigkeit. Allerdings geben sie zu bedenken, dass dies Judas nicht von seiner Verantwortung entbindet.

1.5.3 Zwischenergebnis: Judas in 27,3–10

Technik	Merkmal
Frequenz	Gruppenzugehörigkeit
Handlung der Judasfigur	Erleben, <i>Sinnlinie (Schrifterfüllung und Sündenvergebung)</i>
Direkte Beschreibung (Erzähler)	Meinung/Emotion (μεταμέλομαι)
Figurenkonstellation (Petrus und Judas)	<i>Kontrastierung und Parallelisierung mit Petrus</i>
Charakterisierung anhand von Motiven <i>Sünde</i>	Wissen, <i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i>
<i>αἷμα ἁθῶν</i>	Wissen, <i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i>
<i>τιμὴ αἵματος</i>	<i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i>
<i>Acker</i>	Gruppenzugehörigkeit
<i>Erfüllungszitat</i>	<i>Sinnlinie (Schrifterfüllung)</i>

Tabelle 19: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 27,3–10

Die letzte Judasszene beendet den Erzählkreis der Figur, da ihr Suizid geschildert wird. Dennoch sorgt insbesondere die kontextuelle Einbettung für weitere Charakterisierungshinweise. Wie man der Tabelle entnehmen kann, wird zum einen Petrus erneut als Kontrastfigur zu Judas präsentiert. Zum anderen ist die Szene durch Motive und Stichworte mit der nachfolgenden Verhörszene vor Pilatus verknüpft. Judas' doppeltes Bekenntnis sowie die Reaktion der Hohepriester unterstreichen, wie das Verhör und die Schuldfrage zu verstehen sind: Die Autoritäten gelten als Hauptverantwortliche für Jesu Tod. Indem sich die negative Perspektive auf die Gegner verdichtet, ändert sich zugleich der Blick auf die Judasfigur. Statt Judas steht die Gegnergruppe im Fokus der Schuld.

Judas gibt zudem seine Komplizenschaft mit den Autoritäten auf und distanziert sich vom gesamten Geschehen: Er erkennt seine Tat als Sünde (27,4), wirft seine Entlohnung in den Tempel und zieht sich eigenmächtig zurück (27,5). Die Motivation dazu legte die Analyse zu μεταμέλομαι offen: Judas ändert seinen Entschluss im Hinblick auf seine Handlung, wobei dies keine Neuausrichtung bewirkt, sondern seinen Suizid nach sich zieht. In Zusammenschau mit dem Rückzugsmotiv wirft dies die Frage auf, ob die Figur wirklich jede Möglichkeit zur Vergebung verwirkt hat.

1.6 Zwischenergebnis: Charakterisierungsprofil der Judasfigur

Durch die Zusammenschau der Einzelanalysen kann eine Auswertung der Charakterisierungstechniken erfolgen, woraus sich ein *Charakterisierungsprofil* für die Judasfigur ergibt. Die nachstehende Tabelle stellt dieses Charakterisierungsprofil dar, indem sie zusammenfasst, welche Techniken für die Judasfigur verwendet und vor allem welche Merkmale über den Erzählverlauf hinweg angesprochen werden:

Szene	Techniken	Merkmale
9,35–10,4	Direkte Beschreibung des Zwölferkreises Kontrastierung Direkte Beschreibung (Erzähler) Charakterisierung anhand von Motiven <i>Hirtenmotiv</i> <i>Erntemotiv</i> <i>Vollmacht</i> <i>παράδωμι</i>	Gruppenzugehörigkeit (+) , Pflicht Distinktionsmerkmal, <u>Kontrastierung mit Petrus</u> Verhalten, Distinktionsmerkmal Pflicht Pflicht Pflicht Leitvokabel, Verhalten, Gruppenzugehörigkeit
26,14–16	Frequenz Handlung der Judasfigur Äußerung der Judasfigur Figurenkonstellation Direkte Beschreibung (Erzähler) Charakterisierung anhand von Motiven <i>30 Silberstücke</i>	Gruppenzugehörigkeit (+/-) Verhalten, Gruppenzugehörigkeit (-) Absicht, Wunsch Gruppenzugehörigkeit (-) Verhalten Gruppenzugehörigkeit (-) , <i>Sinnlinie (Geld)</i>
26,20–25	Rede Jesu Äußerung der Judasfigur Direkte Beschreibung (Erzähler) Charakterisierung anhand von Motiven <i>Weheruf</i> <i>Sündenvergebung</i>	Gruppenzugehörigkeit (+) , Verhalten Gruppenzugehörigkeit (-) , Verhalten Gruppenzugehörigkeit (-) <i>Sinnlinie (Schrifterfüllung)</i> , Pflicht bzw. Verantwortung <i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i>
26,45–56	Frequenz, Kontrast Figurenkonstellation Handlung der Judasfigur Äußerung der Judasfigur Rede Jesu Charakterisierung anhand von Motiven <i>Kuss</i> <i>Gewalt</i> <i>Schrifterfüllung</i>	Gruppenzugehörigkeit (+/-) Absicht, Gruppenzugehörigkeit (-) Verhalten, Gruppenzugehörigkeit (-) Gruppenzugehörigkeit (-) , Charakterzug Gruppenzugehörigkeit (-) Charakterzug Gruppenzugehörigkeit (-) <i>Sinnlinie (Schrifterfüllung)</i>
27,3–10	Frequenz Handlung der Judasfigur Direkte Beschreibung Figurenkonstellation	Gruppenzugehörigkeit (-) Erleben, <i>Sinnlinien (Schrifterfüllung und Sündenvergebung)</i> Meinung/Emotion (μεταμέλομαι) <u>Parallelisierung und Kontrastierung mit Petrus</u>

	Charakterisierung anhand von Motiven <i>Sünde</i> <i>αἷμα ἁθῶν</i> <i>τιμὴ αἵματος</i> <i>Acker</i> <i>Erfüllungszitat</i>	Wissen, <i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i> Wissen, <i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i> <i>Sinnlinie (Sündenvergebung)</i> Gruppenzugehörigkeit (o) <i>Sinnlinie (Schrifterfüllung)</i>
--	---	--

Tabelle 20: Zusammenschau der Charakterisierungstechniken und Merkmale (Charakterisierungsprofil)
 Zugehörigkeit zu Schülergruppe (+); Annäherung an Gegner (-); fehlende Gruppenzugehörigkeit (o)

Aus der Übersicht gehen drei Aspekte hervor, die für das weitere Vorgehen meiner Untersuchung entscheidend sind.

(1) Zunächst fällt auf, dass das Merkmal der **Gruppenzugehörigkeit** für die Judasfigur besonders oft thematisiert wird. Sowohl die direkte Beschreibung durch den Erzähler, die Figurenhandlung, die Figurenrede, die Figurenkonstellation als auch unterschiedliche Motive deuten auf diesen Aspekt hin. Dabei stehen sich Judas' Zugehörigkeit zu den Schülern (+) und seine Annäherung an die Gegnergruppe (-) gegenüber. Dies legt nahe, die Profile dieser beiden Gruppen näher zu betrachten (2.), um die Beziehung des Judas zu ihnen in den Blick zu nehmen (D.1).

(2) Der zweite Aspekt betrifft die Figur des Petrus, die schon zu Beginn als Kontrastfigur zu Judas einspielt wird. Auch am Ende tritt sie erneut als Kontrastfigur auf, wobei zugleich einige Parallelen zwischen Judas und Petrus vorhanden sind (D.2).

(3) Zuletzt zeigen sich auch drei Sinnlinien, die mit der Judasfigur verbunden sind: das *Geldmotiv*, die *Schrifterfüllung* und auch das Thema von *der Sündenvergebung* (D.3).

Kapitel D wertet diese Aspekte im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit aus und fasst die Ergebnisse zusammen.

2. Figurengruppen in der erzählten Welt des Matthäusevangeliums

Das Matthäusevangelium beschreibt nicht nur Einzelfiguren, sondern fasst diese auch zu Gruppen zusammen, die mehr oder minder geschlossen in der erzählten Welt agieren.⁶⁵⁶ Zu diesen Gruppen zählen die Schüler Jesu, die jüdischen Autoritäten, das Volk, die Heiden und die Kranken. Auch Engel, Dämonen und der Teufel können zur Gruppe der Figuren aus der numinosen Sphäre zusammengefasst werden.⁶⁵⁷ Erst die zusammenhängende Lektüre des Evangeliums bringt die Vielschichtigkeit und die Tiefenschärfe der Gruppenprofile zum Vorschein. Aus ihrer Darstellung kann somit abgeleitet werden, welche Rolle die Gruppen für die Pragmatik der Erzählung spielen.⁶⁵⁸

Da die vorangegangene Szenenanalyse gezeigt hat, dass die Judasfigur als Schüler Jesu eingeführt wird, sich aber den jüdischen Autoritäten annähert, untersuche ich diese beiden Gruppen im Folgenden genauer. In einem ersten Schritt soll dazu geklärt werden, welche Figuren überhaupt zu den beiden Gruppen zählen und was diese Mitglieder eint. Daran anschließend werden das inhaltliche Gruppenprofil und die Beziehung der Gruppe zu anderen Figuren(gruppen) betrachtet. Am Ende des Abschnitts (2.3) erfolgen erste Rückschlüsse auf die Pragmatik der Gruppendarstellung.

2.1 Die jüdischen Autoritäten als Gruppe der Gegner Jesu

2.1.1 Identifizierung der Figurengruppe

Das Matthäusevangelium kennt unterschiedliche jüdische Autoritäten,⁶⁵⁹ welche die

⁶⁵⁶ Vgl. hierzu Margolin, Character 68–69.

⁶⁵⁷ Die Einteilung der Figuren in Gruppen kann unterschiedlich angelegt sein. Anderson und Donaldson unterscheiden beispielsweise beide fünf Figurengruppen im Matthäusevangelium: „the crowds, the disciples, the Jewish leaders, those who seek healing, and the Gentiles“, vgl. Anderson, Narrative Web 80 (Zitat 80), ebenso Donaldson, Guiding Readers 31. Poplutz subsummiert das Figureninventar in fünf andere Gruppen: Familienangehörige Jesu, politische und religiöse Autoritäten, Jünger und Sympathisanten Jesu, Kranke und Bittsteller und Andere, vgl. Poplutz, Kleine Leute? 75.

⁶⁵⁸ Poplutz spricht an dieser Stelle von einer „starken Typisierung“ der Figurengruppen, vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 116.

⁶⁵⁹ Das folgende Kapitel skizziert lediglich die Darstellung der Gegnergruppe anhand der im Methodenkapitel festgelegten Aspekte; siehe hierzu auch die einzelnen Studien von Dormeyer, Detlev, Die Rollen von Volk, Jüngern und Gegnern im Matthäusevangelium, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Dies ist das Buch...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte, Paderborn/Zürich 2004, 105–128; Gielen, Marlis, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115), Bodenheim 1998; Kingsbury, Jack Dean, The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel. A Literary-Critical Study, in: CBQ 49 (1987), 57–83

nachstehende Tabelle zusammenfasst:⁶⁶⁰

Herodes d.Gr. bzw. dessen Söhne ⁶⁶¹	Schriftgelehrte	Pharisäer	Sadduzäer	Hohepriester	Älteste	Hoher Rat
2,1.3.4.7.16.22						
	2,4			2,4		
		3,7	3,7			
	7,29					
	9,3					
		9,11				
		9,34				
		12,2				
		12,14				
	12,38	12,38				
	(13,51)					
14,1						
	15,1	15,1				
		16,1	16,1			
		16,6.11.12	16,6.11.12			
	16,21			16,21	16,21	
		19,3				
	20,17			20,17		
	21,15			21,15		
				21,23	21,23	
		21,45		21,45		
		22,15				
22,16 (Herodianer) ⁶⁶²						
			22,23			
		22,34	22,34 indirekt			
		22,41				
	23,2	23,2				
	23,13–36	23,13–36				
				26,3	26,3	
				26,14		
				26,47	26,47	
	26,57			26,57 (Kajaphas)	26,57	
				26,59		26,59
				27,1	27,1	
				27,3	27,3	
				27,6		
				27,12	27,12	
				27,20	27,20	
	27,41			27,41	27,41	
		27,62		27,62		
				28,11.12	28,12	

Tabelle 21: Übersicht zu den jüdischen Autoritäten im Matthäusevangelium⁶⁶³

und Repschinski, Boris, The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form und Relevance for the Relationship between Matthean Community and Formative Judaism (FRLANT 189), Göttingen 2000.

⁶⁶⁰ Gielen stellt fest, dass die Erzählabschnitte, in denen die Feinde Handlungsträger oder besprochene Personen sind, ein knappes Drittel des gesamten Evangeliums (29,7%) ausmachen, vgl. Gielen, Blick zurück nach vorn 155.

⁶⁶¹ Gemeint ist hier Herodes der Große. Nach dessen Tod in 2,19 werden im weiteren Erzählverlauf seine Söhne Archelaos (2,22) und Herodes Antipas (14,1–14) erwähnt.

⁶⁶² Die Herodianer tauchen nur an einer Stelle alleine auf und werden in der vorliegenden Tabelle unter der Spalte des Herodes erwähnt.

⁶⁶³ Die Tabelle beinhaltet das Auftreten der Autoritäten in der erzählten Welt sowie ihre Erwähnung in der Figurenrede.

Die Tabelle zeigt bereits, dass es sich um keine homogene Gruppe handelt: Zu den Autoritäten gehören zu einer Untergruppierung wie die Pharisäer, die Schriftgelehrten, die Hohepriester, die Sadduzäer, die Ältesten, die Herodesanhänger sowie der Hohe Rat.⁶⁶⁴

„Diese einzelnen auftretenden Untergruppierungen werden als Repräsentanten verstanden, die für die gesamte jüdische Führungsschicht als Figurengruppe der erzählten Welt stehen.“⁶⁶⁵

Zum anderen spielen auch Einzelfiguren wie Herodes (2,1) und dessen Söhne (2,22; 14,1) eine Rolle.

All diese jüdischen Autoritäten *lehnen Jesus ab*. Aus diesem Grund spreche ich von der *Gruppe der Gegner Jesu*, zu der m.E. alle aufgezählten Splittergruppen und Einzelfiguren gehören.⁶⁶⁶

Aufgrund ihrer Opposition zu Jesus entsteht ein Konflikt zwischen ihm und den Gegnern, der sich stetig zuspitzt.⁶⁶⁷ Den Gegenstand des Konflikts fasst Matthias Konradt in zwei zentralen Punkten zusammen: Zum einen geht es um die Frage nach der messianischen Würde Jesu (z.B. 9,9–13), zum anderen um die Kompetenz in der Schriftauslegung (22,34–39), die Jesus beansprucht.⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ Nach Kingsbury verweist das Matthäusevangelium an den Stellen, wo von den Hohepriestern und Ältesten die Rede ist, auf den Hohen Rat (vgl. 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,11–12). Auch die Schriftgelehrten seien Mitglieder des Hohen Rates (vgl. 26,57, auch 16,21; 27,41), vgl. Kingsbury, Conflict 58.

⁶⁶⁵ Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 115.

⁶⁶⁶ In diesem Zusammenhang sei noch die Figur des Pilatus – als römische Autorität – erwähnt. Zwar führt seine Anweisung zur Kreuzigung Jesu, doch handelt er eher unter Druck (vgl. 27,11–26, speziell 27,14.20.24), als dass er Jesus aktiv ablehnt. So wird er als eine Art ‚Schiedsrichter‘ eingeführt, der selbst in der Hand der Gegner ist.

⁶⁶⁷ Auf die genaue Entwicklung des Konflikts Jesu mit den Autoritäten wird an dieser Stelle nicht eingegangen. Dies hat Gielen ausführlich analysiert; sie unterteilt den Konflikt in drei Phasen, die sich sogar geographisch nachzeichnen lassen: (1) Die *erste Phase* – bis einschließlich Kapitel 14 – ist auf Galiläa beschränkt. Hier werden Jesu Reden und Wirken kritisiert. Schriftgelehrte und Pharisäer zeigen ab Kapitel 9 – wo sich der Konflikt auf Erzählebene offen entzündet –, dass sie nicht gewillt sind, sich auf die Lehre Jesu einzulassen. Der Konflikt gipfelt schließlich im Todesbeschluss der Pharisäer gegen Jesus (12,14). Damit sei klar, dass die Kontroverse eine neue Dimension erreicht, unversöhnlich bleibt und sogar tödlich wird. (2) Die *zweite Phase* in den Kapiteln 15–20 spielt sich auf Jesu Weg nach Judäa bis kurz vor Jerusalem ab. Schon hier sei – allein durch die Leidensankündigungen – die Perspektive Jerusalems dominierend. Zwar rücke die direkte Auseinandersetzung mit den Gegnern etwas in den Hintergrund, doch mache dieser stagnierende Diskurs zwischen Jesus und seinen Opponenten eine Verhärtung der Fronten deutlich. (3) Die *dritte Phase*, die gleichzeitig den Schwerpunkt des Konflikts darstellt, erstreckt sich nach Gielen von Kapitel 21 bis 27. Entsprechend Jesu Vorhersage eskaliert der Konflikt nun in Jerusalem. Jesus greift seine Gegner in 21,1–24,2 an, wo er das Versagen der jüdischen Obrigkeit anhand von drei Parabeln (21,28–32; 21,33–26; 22,1–14) thematisiert. Ab 24,2 trete eine direkte Konfrontation mit den Gegnern in den Hintergrund. Sie seien nun hauptsächlich auf seine Festnahme und Hinrichtung fixiert. In den Weherufen in Kapitel 23 warnt Jesus noch einmal in drastischen Formulierungen vor dem Tun der Schriftgelehrten, bevor die Gegner mit den Passionsereignissen scheinbar an ihr Ziel gelangen und Jesus ans Kreuz geschlagen wird, vgl. insgesamt Gielen, Konflikt 86–392 und in komprimierter Form dies., Blick zurück nach vorn 157–159. Kingsbury charakterisiert die Entwicklung des Konfliktes zwischen Jesus und der jüdischen Obrigkeit in ähnlicher Weise, wobei er dies in drei anders abgegrenzte Teile gliedert: 1,1–4,16; 4,17–16,20 und 16,21–28,20, vgl. Kingsbury, Plot 20–23 sowie ders., Matthew as story 7 sowie ders., Conflict 64–73.

⁶⁶⁸ Vgl. genauer hierzu Konrad, Die vollkommene Erfüllung 141–142.

Dieser Konflikt wird in den Kapiteln 2–4 vorbereitet, denn die unterschiedlichen Vertreter der Gegnergruppe sind bereits bei ihrer Einführung negativ konnotiert: Als erster Gegner Jesu tritt König Herodes auf, der – mit ganz Jerusalem – durch die Nachricht von Jesu Geburt aufgeschreckt wird (2,3). Die Erwähnung von $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ $\tau\epsilon\rho\sigma\acute{o}\lambda\upsilon\mu\alpha$ deutet womöglich an, dass die Bevölkerung in Jerusalem die Empfindungen des Herodes teilt. Schließlich hegt dieser auch den Plan, Jesus zu töten (2,13.16–18). 2,3–6 stellt als Nächstes die Hohepriester und Schriftgelehrten vor, die offenbar im Dienst des Herodes stehen, was auch auf ihre feindselige Gesinnung gegenüber Jesus hinweist.⁶⁶⁹ Daran anschließend erscheint Johannes der Täufer in Kapitel 3 und bezeichnet die Partei der Pharisäer als „Brut von Ottern“ (3,7). Da Johannes als Vorläufer Jesu gekennzeichnet ist, fungiert er zugleich als Vorbote des Konflikts, den Jesus mit den Pharisäern in der Erzählung haben wird.⁶⁷⁰ Zuletzt bildet die Konfrontation Jesu mit dem Teufel⁶⁷¹ in 4,1–11 die Folie, auf der die folgenden Versuchungen durch die Gegner zu lesen sind: Wie der Teufel stellen sie Jesus immer wieder auf die Probe, was durch ähnliches Vokabular ($\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ in 4,1.3 sowie in 16,1; 19,3; 22,18.35) zum Ausdruck gebracht wird.⁶⁷² Die jüdischen Autoritäten entwickeln sich demnach nicht erst zu Gegnern Jesu, sondern werden in den ersten vier Kapiteln bereits als solche eingeführt. Auch im weiteren Erzählverlauf sind sie durchweg negativ dargestellt.⁶⁷³ Dabei lässt sich keine Schärfung des Gruppenprofils feststellen. Zwar steigert sich der Konflikt zunehmend⁶⁷⁴ – vor allem durch den offenen Ausbruch der Kontroverse in 11,2 und den Tötungsbeschluss in 12,14 –, doch werden die

⁶⁶⁹ Vgl. Kingsbury, Conflict 72: „By thus assisting, the chief priests and the scribes make themselves complicit in Herod’s plot to kill Jesus. In so doing, they signal the reader that, later in the story, they will prove themselves to be deadly opponents to Jesus“, vgl. auch Repschinski, Controversy Stories 322–323.

⁶⁷⁰ Vgl. Kingsbury, Conflict 66.

⁶⁷¹ Das Matthäusevangelium verwendet die Begriffe \acute{o} $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ (der Versuchende), \acute{o} $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ (der Teufel) und \acute{o} $\sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$ (der Satan) in dieser Szene, wobei festzustellen bleibt, dass nur der Erzähler vom Teufel spricht (vgl. 4,1.5.8.11), während die Jesusfigur diesen Teufel als Satan betitelt (4,10; vgl. später 12,26; 16,23).

⁶⁷² Nicht nur der Aspekt der Versuchung parallelisiert die Gegner mit dem Teufel, sondern noch ein weiteres Detail: In der Auseinandersetzung mit dem Teufel hat Jesus in 4,10–11 das letzte Wort. Ähnlich verhält es sich mit der Gruppe der Gegner, da diese ab 22,46 ebenfalls nicht mehr wagen, Jesus etwas zu fragen.

⁶⁷³ Zum Phänomen der wiederholt negativen Beschreibung der Gegner siehe Anderson, Narrative Web 97–132.

⁶⁷⁴ In den ersten Kapiteln befindet sich der Konflikt noch auf einer vorläufigen Ebene. Darauf verweist auch Kingsbury in seiner Konfliktanalyse. Erst mit dem Tötungsbeschluss in 12,4 ändere sich die Dimension des Konflikts und dessen Irreversibilität und Aggressivität kommen zum Vorschein. Vor der Passion steigere sich der Konflikt dann in besonderer Weise (21,12–22,46), was Kingsbury an fünf literarischen Besonderheiten festmacht: 1) Die Kontroversen werden ab 21,22 im Tempel ausgetragen. 2) Der Ton ist deutlich schärfer als in der Erzählung zuvor. Die Gegner attackieren Jesus direkt (21,15.23; 22,16–17.23–28.35–36) und 3) ihre Angriffe drehen sich um die Frage nach Jesu Autorität (vgl. 21,23; 22,17.24.36.43–45). 4) In 21,12–22,46 treten alle Untergruppierungen, die zur gegnerischen Front zählen, auf. Demnach agiert die gesamte Gegnerschaft. 5) Die Atmosphäre, in der die Konflikte stattfinden, ist sehr feindlich, was nicht zuletzt aus den Gleichnissen in Kapitel 21 hervorgeht (vgl. 21,45–46), vgl. Kingsbury, Plot 18–23 sowie Matthew as story 6–7 und ders., Conflict 64–73.

negativen Eigenschaften der Gegner bereits in der ersten Hälfte des Evangeliums in ähnlicher Intensität erzählt.⁶⁷⁵

Der Text nimmt bei ihrer Darstellung auch keine „innere Differenzierung“⁶⁷⁶ vor, sondern wie die obige Tabelle zeigt, lässt er die Untergruppierungen in verschiedenen Konstellationen gegen Jesus auftreten. So wird kein monolithischer Block von Gegnern präsentiert, sondern der Erzähler

„inszeniert [...] durch die wechselnden Gegnerkombinationen dramaturgisch wirkungsvoll eine Einmütigkeit gerade zwischen den verschiedenen, teilweise sogar miteinander konkurrierenden Autoritäten, die aus der sie verbindenden Ablehnung Jesu um dem gemeinsamen Ziel seiner Beseitigung erwächst.“⁶⁷⁷

Mehrere Splittergruppierungen erscheinen auf diese Weise als Einheit mit einem gemeinsamen Vorhaben: Sie wollen Jesus beseitigen.⁶⁷⁸ Die einzelnen jüdischen Untergruppierungen sind dabei nicht weiter hierarchisch strukturiert,⁶⁷⁹ d.h. alle Mitglieder sind gleichermaßen Repräsentanten der Gegnergruppe.

2.1.2 Inhaltliches Gruppenprofil

Nicht nur die Ablehnung Jesu kennzeichnet das inhaltliche Gruppenprofil der Gegner, sondern es lassen sich noch weitere Merkmale feststellen. Die Gruppe wird mittels *Epitheta* und

⁶⁷⁵ Vgl. Repschinski, Controversy Stories 324: „There is no development of the character of the opponents, it is stated at the outset and does not vary.“ Kingsbury beurteilt sie aufgrund der geringen Entwicklung und Polarität in ihren Eigenschaften als *flat character* der Erzählung, vgl. Kingsbury, Matthew as Story 10.

⁶⁷⁶ Poplutz, Kleine Leute? 77. Es lässt sich lediglich feststellen, dass in der ersten Hälfte des Textes die Pharisäer zusammen mit den Schriftgelehrten und Sadduzäern als hauptsächliche Gegner Jesu erscheinen. Im späteren Verlauf tauchen sie zwar noch als Diskussionspartner auf (21,45; 22,15; 22,34; 22,41), doch nach den Weherufen (23,2–39) verschwinden die Pharisäer und die Schriftgelehrten – mit Ausnahme von 26,57 und 27,41.62 – fast gänzlich. Spätestens an Kapitel 21, wenn sich das Erzählgeschehen nach Jerusalem verlagert, sind überwiegend die Hohepriester und die Ältesten präsent. Besonders nach ihrem gemeinsamen Tötungsbeschluss in 26,3 repräsentieren diese zwei Gruppierungen das feindliche Lager. Dies zeigt auch die Gewichtung in der Tabelle 21. Kingsbury weist zudem auf eine inhaltliche Differenzierung hin: Hohepriester und Älteste sind mehr mit Jerusalem und dem Tempel zu assoziieren (vgl. dazu 16,21; 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,11–12), während die Schriftgelehrten und Pharisäer oft in Zusammenhang mit der Synagoge (6,2.5; 10,17; 12,2.9.14; 23,6.34), dem Gesetz (5,20; 12,2; 19,3; 22,15.17.34–36; 23,2.16–22.23–24) und der Überlieferung der Ältesten stehen (15,1–2), vgl. Kingsbury, Conflict 59.

⁶⁷⁷ Gielen, Blick zurück nach vorn 156, vgl. auch Repschinski, Controversy Stories 322–327 und Dormeyer, Rollen 125–127.

⁶⁷⁸ Kingsbury bezeichnet die Gegner aus diesem Grund als einen *single character*, vgl. Kingsbury, Conflict 58.72 sowie Kingsbury, Plot 25 und ders., Matthew as Story 18. Schneider kritisiert die Verwendung dieses Begriffs, da doch ganz unterschiedliche Figuren(gruppen) als Gegner auftreten, vgl. Schneider, Offene Konflikte 235. Auch ich würde aus diesem Grund nicht von der Gegnergruppe als einem *single character* sprechen.

⁶⁷⁹ Lediglich in Kapitel 2, wenn Hohepriester und Schriftgelehrte als Handlanger des Herodes auftreten, könnte man eine Hierarchie annehmen.

wertender *Zuschreibungen* durch den Erzähler oder durch andere Erzählfiguren charakterisiert. Auch die *Handlungen und die direkten Äußerungen* der Mitglieder schärfen das Profil. Zusätzlich wird ihre feindliche Absicht darin deutlich, dass sie mit anderen negativ konnotierten Figuren in Verbindung stehen⁶⁸⁰ oder Vereinbarungen treffen (vgl. mit Herodes in 2,3–6 oder mit dem Teufel in 4,1-11). Dabei geht es nicht um die Differenzierung, welche Untergruppen welche Merkmale einbringen, sondern alle Mitglieder tragen gleichermaßen zum Profil der Gruppe bei.

2.1.2.1 Πονηροί

Wiederholt werden die Gegner als πονηρός, *böse* (12,34.39.45; 16,4; 22,18) und als μοιχαλίσ, ehebrecherisch oder treulos (12,39; 16,4) bezeichnet. Sie denken Böses in ihren Herzen (9,4), bringen Schlechtes hervor (3,7–10; 12,33–35 vgl. auch 7,17–18) und gelten als γεννήματα ἐχιδνῶν, Brut von Ottern (3,7; 12,34; 23,33). In den Weherufen sagt Jesus den Gegnern aufgrund ihrer Bosheit sogar die κρίσις τῆς γέεννης, das Gericht der Gehenna, voraus (23,33). Mehrere Exegeten interpretieren die Bosheit der Gegner als Hauptmerkmal der Gruppe. Alle folgenden Zuschreibungen und Charakterisierungen wie ihre Blindheit, Gesetzlosigkeit, Heuchelei und ihre Unfähigkeit als Führer seien Manifestationen dieser Bosheit. Auch ihre Interaktionen mit Jesus, mit dessen Schülern und mit dem Volk veranschaulichten, dass die Gegner böse sind.⁶⁸¹

2.1.2.2 Verbindung zum Bösen bzw. zum Teufel

Die Bosheit kann im Gesamttext des Evangeliums davon abgeleitet werden, dass die Gegnergruppe unter dem Einfluss des Bösen – πονηρός (13,19) – steht.⁶⁸² Innerhalb der Erzählung ergibt sich dadurch eine Verbindung zum Teufel, von dem es heißt, dass er οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ – die Söhne des Bösen – hervorbringt (13,38–39 vgl. auch 10,25 und 12,34–36). Die Gegner partizipieren demnach an der Bosheit des Teufels, was auch durch ihre Handlung angedeutet wird: Sie versuchen (πειράζω) Jesus ebenso wie es der Teufel zu Beginn tut (4,1–11 vgl. 16,1; 19,3; 22,18.35–36).

⁶⁸⁰ Edwards stellt hierzu fest: „The most informative data (...) are interactions (in word and deed) with other characters, including words addressed to them to responses and reactions in situations“, Edwards, *Characterization* 1310.

⁶⁸¹ Vgl. Repschinski, *Controversy Stories* 324; Konradt, *Israel* 147–148 sowie Kingsbury, der die „evilness“ als „root trait“ der Gegnergruppe feststellt und davon eine Palette an weiteren Eigenschaften ableitet, vgl. dazu im Detail Kingsbury, *Conflict* 60–64.

⁶⁸² Vgl. auch Kingsbury, *Conflict* 60 sowie Anderson, *Narrative Web* 104 und Konradt, *Israel* 148.

2.1.2.3 Ὑποκριταί

Weiter sind die Gegner *υποκριταί*, *Heuchler*⁶⁸³ (6,2.5.16; 15,7; 22,18; 23,13.15.23.25.27.28.29; 24,51). Sie reden nur, tun aber nicht, was sie sagen (23,3 vgl. auch 12,34; 15,7–8), wollen keinen Finger rühren (23,4) und stellen sich mit ihren Werken zur Schau (23,5). So zeigen sie sich nur nach außen als gerecht und gehorsam, wohinter sich aber in Wirklichkeit ihre Heuchelei verbirgt (vgl. 23,25–28).

2.1.2.4 Unverständlich und auf das Diesseits beschränkt

Das negative Bild der Gegnergruppe wird durch ihre *Unverständigkeit* gesteigert (6,5; 9,13; 12,3–4,5–7; 17,12; 19,4–9; 21,16.42; 21,28–32; 22,31–33). Bereits zu Beginn qualifiziert Jesus ihre Gerechtigkeit als unzureichend (5,20) ab⁶⁸⁴ und warnt sogar später vor ihrer Lehre (16,12).⁶⁸⁵ Er wirft ihnen zudem vor, das Wichtigste außer Acht zu lassen, nämlich κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (23,23), Recht, Barmherzigkeit und Treue (vgl. auch 9,13; 12,7). Dass die Gegner unverständlich sind, wird auch in den verschiedenen Gleichnissen thematisiert, mit denen Jesus seine Kontrahenten adressiert (vgl. 21,33–45 und 22,1–14). Dadurch provoziert er, dass sie selbst das Urteil gegen sich sprechen (vgl. 21,41) und die Absurdität ihrer Handlungen hervorheben.⁶⁸⁶

Außerdem wollen die Gegner immer wieder ein Zeichen von Jesus sehen (vgl. in 12,38: θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν; vgl. auch 16,1). Sie sind folglich auf irdische, sichtbare Belange fokussiert, was verdeutlicht, dass ihr Horizont *auf das Diesseits beschränkt* ist.⁶⁸⁷ Sie können nur das erkennen, was unmittelbar vor ihren Augen ist, und interessieren sich lediglich für ihren eigenen, sichtbaren Machterhalt (2,4–5; 23,1–36) und die eigene Führerschaft (9,36; 15,14; 23,2–12). Diese falsche Orientierung und Unverständigkeit schwingt schließlich auch in den Schimpfbegriffen ὁδηγοὶ τυφλοῖ, blinde Führer (15,14; 23,16.34), bzw. τυφλοῖ, blind (23,19.26), und μωροῖ, Narren (23,17) mit, die Jesus für die Gegner verwendet.

⁶⁸³ Vgl. auch Kingsbury, *Conflict* 60–64 sowie Anderson, *Narrative Web* 103–105.

⁶⁸⁴ Konradt misst diesen Versen eine besondere Bedeutung bei: „Im narrativen Gesamtzusammenhang des Evangeliums betrachtet fungiert 5,17–48 als eine Art Vorzeichen, das vor den nachfolgenden Konfliktszenen steht, in denen es immer wieder um das rechte Verständnis der Tora geht“, Konradt, *Israel* 116.

⁶⁸⁵ Dazu gehört, dass sie auch als gesetzeslos bezeichnet werden, vgl. 23,28 und auch 6,1–18; 9,13; 12,7; 23,5.

⁶⁸⁶ In 21,45 heißt es sogar, dass die Hohepriester und Phariseer bemerken, dass Jesus im Gleichnis von ihnen spricht, vgl. Konradt, *Evangelium* 334.

⁶⁸⁷ Vgl. Poplutz, *Erzählte Welt* 126.

2.1.2.5 Handlung der Gegner:⁶⁸⁸ Provokation und (Tötungs-)Plan gegen Jesus

Auch das Handeln der Gegner entspricht ihrem negativen Profil. Sie *provizieren* Jesus (9,11; 12,1–3.9, 15,1–2; 21,15.23; 22,15–16; 22,23),⁶⁸⁹ werfen ihm einen Pakt mit dem Dämonenanführer (9,34; 12,24) oder Blasphemie (9,3; 26,65) vor und suchen einen Anklagegrund (12,10) sowie falsche Zeugenaussagen gegen ihn (26,59). Zudem nehmen sie Anstoß an Jesus (15,12; 21,15) und hegen schließlich den *Plan*, ihn zu *töten* (12,14; 26,3–4; 27,1). Am Ende gelingt es den Gegnern sogar, eine Anklage bei Pilatus hervorzubringen und Jesus kreuzigen zu lassen (27,12).⁶⁹⁰

Selbst nach der Kreuzigung verhöhnen sie Jesus (27,41–43) und bestechen am Ende selbst die Soldaten (28,12). So bewahrheitet sich Jesu Vorhersage, dass der Menschensohn durch Vertreter der Gegnergruppe vieles erleiden muss (16,21; 17,12). Insgesamt ist die Handlung der Kontrahenten Jesu damit durchweg feindselig, stellenweise manipulierend und hinterlistig.

2.1.3 Beziehungen zu anderen Figuren(gruppen)

Die Gegner opponieren nicht nur gegen Jesus, sondern verhalten sich auch feindselig gegenüber seinen Schülern: Sie klagen sie an, die Sabbatregeln zu brechen (12,1–2; 15,1–2) und sind verleumderisch, indem sie die Anhänger Jesu beschuldigen, seinen Leichnam gestohlen zu haben (27,64; 28,13).

Das Verhalten der Gegner gegenüber der Volksmenge⁶⁹¹ wird ähnlich negativ beschrieben: Sie lassen die Menge „abgemattet und hingeworfen wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (9,36). Dies ist ihrer unzureichenden Führung geschuldet:

„Als ‚blinde Führer‘ (Mt 15,14; 23,16–17.19.24) leiten sie das Volk in die Irre“.⁶⁹²

⁶⁸⁸ Die Handlung der Gegner kann als Entsprechung zu den Merkmalszuschreibungen interpretiert werden, die sie zuvor durch Jesus oder andere Figuren erhalten haben, vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 137–138.

⁶⁸⁹ Ab 22,46 heißt es aber, dass keiner mehr wage, Jesus etwas zu fragen. Offenbar erkennen die Gegner, dass ihre Provokationen ins Leere laufen.

⁶⁹⁰ Vgl. Poplutz, Narrative Spannung und erzählte Welt 48 sowie Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten, 126. Nach Donaldson wird mit der Leidensankündigung in 16,21 eine Wende in der Erzählung eingeleitet. Da Jesus nun seinen Tod und seine Auferstehung als Zielpunkt setzt, scheine es, als würden die Gegner mit ihren Aktionen diesen Plan eher unterstützen als hindern. Ironischerweise – wie Donaldson betont – agieren sie so als ‚Helfer‘ Jesu, vgl. Donaldson, Guiding Readers 37. Dennoch bleiben sie weiter Gegner und damit die negative Front in der Erzählung.

⁶⁹¹ Zur Gruppe des Volkes, vgl. Anmerkung 332.

⁶⁹² Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 128. Poplutz folgert weiter: „Dass Jesus ausgerechnet viele Blinde aus eben diesem Volk heilt (Mt 9,27–30; 20,30–34; auch 11,5; 15,31; 21,14), kann man durchaus symbolisch verstehen: Jesus ist der davidisch-messianische Hirte Israels und nimmt zusammen mit seinen Schülern den Platz ein, den die Führungsschicht erspielt hat. Mit anderen Worten: Jesus füllt ein Machtvakuum“, Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 128.

Außerdem sind die Gegner unbarmherzig (23,4) und geben sich prahlerisch (6,1–4; 23,5–12), um das Aufsehen des Volkes zu erregen. Jedoch fürchten sie die Menge gelegentlich, da diese in Jesus einen Propheten sieht (21,11.46; 26,5). Am Ende gelingt es den Opponenten aber, insbesondere das Volk in Jerusalem zu manipulieren, sodass es im Rahmen der Pessach-Amnestie die Freilassung von Barabbas und nicht von Jesus fordert (27,20).⁶⁹³

2.1.4 Fazit zur Darstellung der Gegner Jesu

Der Erzähler führt jüdische Autoritäten in Form von Einzelfiguren oder Untergruppierungen ein. Von Beginn an treten diese als Opponenten Jesu auf und selbst nach seinem Tod arbeiten sie noch weiter gegen ihn und seine Anhänger (28,11–15). Die Ablehnung Jesu ist damit der verbindende Faktor, durch den ich diese einzelnen Figuren und Untergruppierungen zur Gruppe der Gegner zusammenfasse. Sie agiert über den gesamten Erzählverlauf hinweg als verhärtete Front gegen Jesus⁶⁹⁴ und weist keine Schattierungen oder Entwicklungen auf.⁶⁹⁵ Das inhaltliche Profil der Gegner ist nicht nur durch die Ablehnung Jesu bestimmt, sondern auch durch den sich stetig verschärfenden Konflikt. In diesem Konflikt zeigt sich das folgende Merkmalsbündel der Gruppe: Die Mitglieder sind böse, unverständlich, auf das Diesseits bezogen, heuchlerisch und werden mit dem Bösen bzw. mit dem Teufel parallelisiert. Deshalb provozieren sie Jesus und hegen einen (Tötungs-)plan gegen ihn.

⁶⁹³ Vgl. dazu auch genauer Kingsbury, Conflict 62–64 sowie Anmerkung 332.

⁶⁹⁴ Vgl. Konradt, Israel 109–110.

⁶⁹⁵ Vgl. auch Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 127.

2.2 Die Gruppe der Schüler Jesu⁶⁹⁶

2.2.1 Identifizierung der Figurengruppe

Die μαθηταί sind die zweite große Gruppe, mit der Jesus in der Erzählung interagiert. Der Begriff wird gewöhnlich mit ‚Jünger‘ ins Deutsche übertragen. Da Jesus im Matthäusevangelium angesichts der langen Reden als Lehrer⁶⁹⁷ auftritt (vgl. 5–7; 10; 13; 18; 23–25) und seine Anhänger sogar am Ende belehrt (vgl. 28,16–20), entfaltet der Text meiner Meinung nach ein ‚Bildungsprogramm‘, sodass ich eine Übersetzung mit ‚Schüler‘ bevorzuge.⁶⁹⁸

Zugleich impliziert der Begriff μαθηταί⁶⁹⁹ eine Verbindung, denn man ist Schüler *von* jemandem – im vorliegenden Fall Schüler von Jesus.⁷⁰⁰ Damit ist das entscheidende Merkmal benannt: Es handelt sich um die Gruppe, die in einer besonderen Beziehung zu Jesus steht, ihm nachfolgt und somit ständig in *seiner Nähe* ist.

Der Erzählzyklus der Schüler beginnt in 4,18–22 mit der Berufung der beiden Brüderpaare Simon Petrus⁷⁰¹ und Andreas sowie Jakobus und Johannes. Die vier Figuren erhalten während ihrer Arbeit als Fischer sowohl einen Aufruf (4,19: δεῦτε ὀπίσω μου; kommt hinter mich) als auch ein Versprechen von Jesus (4,19: ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων⁷⁰²; ich werde euch zu Menschenfischern machen). Ohne zu zögern verlassen sie ihre Arbeit und folgen ihm nach (4,20.22).⁷⁰³ Zwar wird an dieser Stelle der Begriff μαθηταί noch nicht verwendet, doch lässt

⁶⁹⁶ Im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit dient das vorliegende Kapitel als Zusammenfassung zur Schülergruppe. Detailreichere Einzelstudien finden sich bei Brown, Jeannine K., *The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (SBL Academia Biblica 9), Atlanta 2002; Donaldson, Terence L., *Guiding Readers – Making Disciples. Discipleship in Matthew’s Narrative Strategy*, in: Longenecker, Richard (Hg.), *Patterns of Discipleship in the New Testament* (McMaster New Testament Studies), Grand Rapids 1996, 30–49; Dormeyer, Detlev, *Die Rollen von Volk, Jüngern und Gegnern im Matthäusevangelium*, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Dies ist das Buch...“. *Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*, Paderborn/Zürich 2004, 105–128 und Wilkins, Michael J., *The Concept of Disciple in Matthew’s Gospel. As Reflected in the Use of the Term Mathetes* (NT.S 59), Leiden u.a. 1988.

⁶⁹⁷ Insbesondere tritt Jesus als Lehrer der Tora auf, dem es darum geht, Gesetz und Propheten – also den Willen Gottes – zu erfüllen (vgl. 5,17); zum Thema ‚Jesus als Lehrer‘, siehe Söding, *Christentum* 92–102.

⁶⁹⁸ Auch Stefan Alkier und Thomas Paulsen übersetzen im Frankfurter Neuen Testament μαθηταί mit ‚Schüler‘.

⁶⁹⁹ Das Matthäusevangelium verwendet den Begriff der μαθηταί im Vergleich zu den anderen synoptischen Evangelien häufiger, was das besondere Interesse des Textes an dieser Gruppe zeigt, vgl. Wilkins, *Concept* 128 sowie 158–163.

⁷⁰⁰ Vgl. auch Poplutz, *Volk – Jünger – Autoritäten* 109. Im Matthäusevangelium gibt es zudem noch die Schüler des Johannes und die Schüler der Pharisäer (vgl. 9,14; 11,2; 22,16).

⁷⁰¹ Die Petrusfigur tritt meist nur mit dem Beinamen Petrus auf; der Erstnamen Simon wird lediglich viermal erwähnt (4,18; 10,2; 16,17; 17,25), wobei 16,17 die Bezeichnung Barjona hinzufügt.

⁷⁰² Dass die Brüderpaare hier zu „Menschenfischern“ gemacht werden, sehen einige Exegeten als Vorbereitung zu ihrem späteren Auftrag in 9,35–11,1, vgl. Konradt, *Israel* 351 oder Edwards, *Characterization* 1313–1314. Edwards stellt sogar die Vermutung auf, dass die metaphorische Formulierung von ἀλιεῖς ἀνθρώπων ein positiver oder naheliegender Anreiz für die Brüder sein soll, da sie Fischer sind.

⁷⁰³ Vgl. dazu im Detail Edwards, *Characterization* 1313–1317 und unter C.2.2.2.1.

die geschilderte Szene darauf schließen, dass sich die Brüderpaare in eine besondere Relation zu Jesus begeben: Sie sind demnach seine ersten Schüler.

Im Anschluss daran verkündet Jesus das Evangelium und heilt sämtliche Gebrechen der Menschen (4,23–25), woraufhin ihm viele folgen. Danach richtet er seine erste große Rede – die Bergpredigt⁷⁰⁴ – an seine Schüler (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ; vgl. 5,1) und an die Mengen (οἱ ὄχλοι; vgl. 7,28). Hier taucht der Begriff der μαθηταὶ zum ersten Mal relativ unvermittelt auf und bezieht sich vermutlich auf die in Kapitel 4 berufenen Brüderpaare.⁷⁰⁵ Nach der Bergpredigt schildert der Erzähler erneut, dass viele Jesus folgen (8,1.10). Dabei ist wohl eine eher unbestimmte Menge, die aus den Schülern von Kapitel 4 und weiteren Figuren der Volksmenge besteht, gemeint.⁷⁰⁶ Die Schüler und die Volksmenge sind also noch zusammengedacht. Nach Richard Edwards kann bis zu diesem Zeitpunkt in der Erzählung sogar jeder, der sich in Jesu Nachfolge begibt, als ‚disciple‘ bezeichnet werden.⁷⁰⁷ Erst mit der Seesturmgeschichte in 8,23–27⁷⁰⁸ wird zwischen den ὄχλοι und den μαθηταὶ näher unterschieden. Dies betont auch der weitere Erzählverlauf gelegentlich (vgl. 13,10–11.16.34.36).

In 10,1–4 tritt schließlich der Zwölferkreis der Schüler hervor.⁷⁰⁹ Das Verhältnis der Ausdrücke μαθηταὶ und δώδεκα (μαθηταὶ) bleibt allerdings noch zu klären. Die nachstehende Tabelle zeigt, an welchen Stellen das Evangelium von ‚den bzw. seinen Schülern‘ oder von den ‚zwölf Schülern‘ bzw. ‚den Zwölf‘ spricht.

⁷⁰⁴ Dormeyer bezeichnet die Bergpredigt sogar als inhaltliches Programm für die Schüler und das Volk, vgl. Dormeyer, Rollen 116.

⁷⁰⁵ Donaldson betont die Selbstverständlichkeit, mit der der Begriff der Schüler in 5,1 eingeführt wird. Der Leser ist aufgerufen, die Brüderpaare aus 4,18–22 damit zu assoziieren, vgl. Donaldson, Guiding Readers 35–36.

⁷⁰⁶ Vgl. dazu Wilkins, Concept 137–141 sowie Burchard, Studien 73: „‚Folgen‘ ist positiv, wenn auch noch nicht Nachfolge. Die Jünger mögen eingedacht sein.“ Das Volk ist eine aktive Größe in der Nähe Jesu. Dabei ist das Verb ἀκολουθεῖν nicht als paradigmatischer Nachfolgebegriff zu lesen, sondern eher als physische Bewegung mit Jesus (vgl. 8,1.10; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29): „Matthäus spielt sozusagen mit der Mehrdeutigkeit des Wortes und rückt die Volksmengen auf diese Weise assoziativ in die Nähe der Jünger, ohne die Differenz aufzuheben“, Konrad, Israel 98.

⁷⁰⁷ Vgl. Edwards, Characterization 1321–1322.

⁷⁰⁸ In der Sekundärliteratur wird diese Erzählung oft als Sinnbild für das Schülersein gedeutet, denn die Seesturmgeschichte zeige, dass dieses auch Schwierigkeiten mit sich bringt, vgl. Poplutz, Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 11 sowie Luz, Jesusgeschichte 80–81; Bornkamm, Sturmstillung 48–53; Edwards, Characterization 1317–1319 und Dormeyer, Rollen 116. Holladay verweist in diesem Zusammenhang auf den Einschub zur Nachfolge in 8,18–22: Erst veranschauliche die Unterredung mit den „would-be followers“ die Ängste der Schüler an, wohingegen danach das Wunder der Stillung des Sturmes den Schülern metaphorisch Sicherheit und Zuversicht vermitteln solle, vgl. Holladay 343 (Zitat 343).

⁷⁰⁹ Dormeyer betont in diesem Zusammenhang, dass zunächst nur die beiden Brüderpaare und Matthäus (9,9) berufen werden. Da es unsicher sei, ob 8,18–22 in eine Nachfolge mündet, könne man eventuell noch ein oder zwei Figuren dazu nehmen. Die Ernennung der weiteren Mitglieder des Zwölferkreises bliebe dann eine Leerstelle in der Erzählung. Die Zwölf werden in 10,1 vom Erzähler einfach festgelegt: „Mit fünf weiteren Jüngern wird die Zwölfzahl aufgefüllt. Mehr Arbeiter konnten aus den nachfolgenden Völkern nicht gewonnen werden; denn ‚sie waren müde und erschöpft wie Schafe, die keinen Hirten haben‘ (9,36)“. Ab diesem Zeitpunkt gibt es auch keine Berufungserzählungen mehr im Matthäusevangelium, vgl. Dormeyer, Rollen 117–118. 123–124 (Zitat 124) und Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 111–112.

Kapitel	seine Schüler (οι μαθηταὶ αὐτοῦ)	die Schüler (οι μαθηταὶ)	die Zwölf/ die zwölf Schüler (δώδεκα μαθηταὶ)	Sonstige Erwähnungen
Kapitel 1–13	5,1; 8,21.23; 9,10.11.19.37; 11,2; 12,1.2.49; 13,36	13,10	10,1.5; 11,1	9,14 (οι μαθηταὶ Ἰωάννου)
Kapitel 14–25	14,12; 15,2.23.32; 16,13.21.24; 19,10.23; 23,1; 24,1	14,15.19.22.26; 15,12.33.36; 16,5.20; 17,6.10.13.16.19; 18,1; 19,13.25; 21,6.20; 24,3	20,17	
Kapitel 26–28	26,1.18; 27,64; 28,7.8.13	26,8.17.19.26.36.40.45	26,14.20.47	26,1 (δύο μαθητάς) 26,35 (πάντες οι μαθηταὶ) 26,56 (οι μαθηταὶ πάντες) 28,16 (οι δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ)

Tabelle 22: Übersicht der Stellen zu ‚seine Schüler‘, ‚die zwölf Schüler‘ und sonstige Erwähnungen

Erhellend sind hier zwei Beobachtungen. Zum einen fügt der Erzähler dem Begriff μαθηταὶ besonders in der ersten Hälfte der Erzählung – fast durchgehend bis Kapitel 13 – das Possessivpronomen αὐτοῦ hinzu. Bei den ersten Erwähnungen der Gruppe wird dadurch die zwischen Jesus und den Schülern bestehende Beziehung betont.⁷¹⁰

Zum anderen fällt auf, dass der Begriff der Zwölf (δώδεκα) bzw. der zwölf Schüler nur an sieben Stellen auftaucht.⁷¹¹ Im Vergleich zum Terminus μαθηταὶ ist dies ein eher geringes Vorkommen. Davon lässt sich ableiten, dass der Erzähler kein hervorgehobenes Interesse am Zwölferkreis hat.⁷¹² Aus diesem Grund sind einige Exegeten der Meinung, die Bezeichnungen μαθηταὶ und δώδεκα beziehen sich im Matthäusevangelium auf dieselbe Figurengruppe, die folglich aus einer festen Anzahl an Mitgliedern besteht.⁷¹³ Diese Ansicht teile ich nicht ganz, sondern schließe mich in der Frage, wie die beiden Begriffe zusammenhängen, der differenzierten Interpretation von Michael J. Wilkins an:

⁷¹⁰ In 13,10 ist zum ersten Mal von ‚den Schülern‘ die Rede. Ab dann ist das Possessivpronomen in Verbindung mit μαθηταὶ seltener zu lesen. Eine genaue Schlüsselszene für diesen Umschwung gibt es jedoch nicht. Dass Judas in dieser ersten Hälfte des Evangeliums als Mitglied der Zwölf aufgezählt wird (10,4), unterstreicht dessen Zugehörigkeit zu diesem Kollektiv: Er ist auch einer seiner Schüler.

⁷¹¹ Dabei wird der Zusatz ‚einer der Zwölf‘ zweimal in Bezug auf die Judasfigur verwendet (vgl. 26,14.47). Zudem hängen die Erwähnung der Zwölf und die Erwähnung von παραδίδωμι zusammen, siehe dazu D.1.1.

⁷¹² So auch Luz, Jünger 379: „Zwar lässt sich auch vor Mt 10,1 an keiner Stelle beweisen, dass Mt an andere Jünger als an die Zwölf gedacht habe. Dass aber der Zwölferkreis bei Matthäus, im Unterschied zu Markus, gar nie konstituiert wird, sondern in 10,1 ganz selbstverständlich vorausgesetzt ist, zeigt, wie wenig es Matthäus auf ihn ankommt“, Luz geht zudem davon aus, dass Matthäus auf Tradition zurückgreift, wenn er die Begriffe der Schüler und der Zwölf gleichsetzt, vgl. Luz, Jünger 379.

⁷¹³ Mehrere Exegeten setzen für das Matthäusevangelium ‚die Zwölf‘ mit den ‚Schülern‘ gleich, vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 112; Brown, Disciples 41; Konradt, Israel 371 sowie Strecker, Weg der Gerechtigkeit 191.

„While Matthew (and Mark) generally identified the term disciple with the title ‚the Twelve‘, he did not intend to limit the term disciple exclusively to the Twelve. Matthew speaks specifically of disciples other than the Twelve (Mt 8:21). He indicates a wider circle of disciples who were recipients of Jesus’ teaching and who obeyed his radical summons to follow him (10:24–42). (...) Matthew generally identifies the disciples with the Twelve, but he does not exclude the existence of other disciples. Unless Matthew states otherwise, he refers to the Twelve when he refers to the disciples, but he does not mean to imply that Jesus has no other disciples.“⁷¹⁴

Wenn nicht anders gekennzeichnet, bezieht sich das Matthäusevangelium mit dem Begriff μαθηταί also ab 10,1 meist auf den Kreis der Zwölf: Es handelt sich um eine feste Gruppe von Anhängern, die Jesus bei seinem Wirken begleitet. Erst am Ende der Erzählung öffnet sich die Gruppe ganz offensichtlich und stellt eine unbestimmte, wachsende Menge dar (vgl. 27,57–28,20).⁷¹⁵

Gleichzeitig schließt der Text aber nicht aus, dass es auch vor den Passionsereignissen noch weitere Schüler Jesu gibt. Folglich kann der Begriff μαθηταί situativ verwendet werden, wie dies in 8,21 der Fall ist. Zudem lassen sich neben dem Zwölferkreis noch einige ‚schülertypische‘ Figuren bestimmen. Diese zeigen zwar gewisse Charakteristika des Schülerseins, gehören aber nicht zum engen Kreis um Jesus wie beispielsweise der Hauptmann von Kafarnaum (8,5–13), die kanaanäische Frau⁷¹⁶ (15,21–28), die Frau des Pilatus (27,19), der Hauptmann unterm Kreuz (27,54), Josef von Arimathäa (27,57) oder auch die zwei Blinden (20,34) und die Frauen aus Galiläa (27,55).⁷¹⁷

Immer wieder tauchen auch einige Vertreter des benannten Schülerkreises gesondert auf. Dies sind Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Matthäus und Judas.⁷¹⁸ Petrus scheint dabei eine

⁷¹⁴ Wilkins, *Following the Master* 178–179; vgl. ders., *Concept* 166–167, ähnlich bei Donaldson, *Guiding Readers* 32.

⁷¹⁵ Siehe hierzu C.2.2.2.4

⁷¹⁶ Bereits Jesu Ausspruch in 12,49–50 gibt einen Anhaltspunkt, dass auch Frauen in der Nachfolgemeinschaft Jesu sein können.

⁷¹⁷ Vgl. Brown, *Disciples* 41 oder Luz, *Randfiguren* 48–58 sowie Poplutz, *Volk – Jünger – Autoritäten* 113: „Alle hier genannten Charaktere der erzählten Welt tauchen als Randfiguren nur in einer kleinen narrativen Sequenz auf; dennoch verkörpern sie in einigen Aspekten zuweilen ein vorbildlicheres Jüngerdasein als die Figurengruppe, die als οἱ μαθηταί αὐτοῦ immer in der Nähe Jesu ist.“ Poplutz sieht in der Darstellung dieser „kleinen Leute“ allerdings die Bestätigung, dass die Zwölf mit den Schülern gleichzusetzen sind. Gerade weil die kleineren Randfiguren nur einzelne Aspekte des Schülerseins verkörpern und nicht die Ambivalenz aufweisen, die die Schülergruppe auszeichnet, unterscheidet sie dezidiert zwischen den Schülern und den ‚schülertypischen Figuren‘ in der Erzählung.

⁷¹⁸ Petrus wird in 4,18; 10,2; 14,28–31; 15,15; 16,16–20. 22–23; 17,1–9. 24–27; 18,21–22; 19,27; 26,30–35. 37–40; 26,69–75 gesondert erwähnt, Andreas in 4,18;10,2, Jakobus und Johannes – die Söhne des Zebedäus – in 4,21, 10,2; 17,1–9; 20,20–23;26,37, Matthäus in 9,9; 10,3 und Judas in 10,4; 26,14–16.20–25.47–50; 27,3–5. Donaldson stellt hierzu fest, dass – abgesehen von den Berufungen und Benennungen – vor dem Gang Petri auf dem Wasser in 14,28–32 kein Schüler gesondert hervortritt, vgl. Donaldson, *Guiding Readers* 32.

Sonderrolle als Sprecher der Gruppe einzunehmen, denn an mehreren Stellen wendet er sich mit direkten Aussagen oder Fragen an Jesus (14,28–31; 15,15; 16,16.22; 17,4.24–27; 18,21–22; 19,27; 26,33–34).⁷¹⁹ Außerdem stattet ihn Jesus nach seinem Messiasbekenntnis in 16,16–19 von Jesus mit besonderer Vollmacht aus, was allerdings in 18,18–20 und insbesondere am Ende in 28,16–20 wieder zurückgenommen wird.⁷²⁰ Petrus agiert in erster Linie als Mitglied des Schülerkreises und nicht als ihr Vorsteher. Aus diesem Grund kann hier nicht von einer hierarchischen Struktur gesprochen werden, was auch T. Donaldson feststellt:

„Except for the frequently discussed statement in 16:17–19, where he is associated with the rock on which the church is to be built, Peter’s role is tightly connected with that of the disciples as a whole – that is, as their speaker, [...], or representative figure.“⁷²¹

So verhält es sich mit allen Schülerfiguren: Sie gelten als Repräsentanten der Gruppe. Mit ihren Handlungen prägen sie das Gruppenbild sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht und verkörpern zugleich die Aufgaben sowie die Herausforderungen, die mit der Schülerschaft einhergehen.⁷²²

2.2.2 Inhaltliches Gruppenprofil

In der vorliegenden Arbeit unterscheidet sich zwischen der (1) Darstellung des *inhaltlichen Profils* der Schüler und dem (2) Thema der *Schülerschaft*:

(1) Zum einen sind die Schüler als Figurengruppe in der Erzählung präsent, sodass ihre *Handlungen* bzw. *Interaktionen* mit Jesus das inhaltliche Gruppenprofil charakterisieren. An wenigen Stellen finden sich auch direkte Rede und Emotionen der Schüler.⁷²³ Zudem formuliert

⁷¹⁹ Gnilka betont, dass Petrus besonders im Matthäusevangelium als Fragesteller auftritt. Anhand seiner Figur entfalten sich unterschiedliche Themen, die seiner Ansicht nach das Gemeindeleben betreffen. Er folgert, dass Petrus damit als Begründer eines eigenen Lebensstiles erscheint, was allerdings von Luz bestritten wird, vgl. dazu Gnilka, Petrus und Rom 151 und Luz, Evangelium nach Matthäus I/2 467.

⁷²⁰ Vgl. Gnilka: „Der so ausgezeichnete Petrus bleibt hingeordnet auf die übrige Jüngerschaft. Sein Bekenntnis zu Jesus dem Messias und Gottessohn hatten die Jünger im Sturm auf dem See bereits vorweggenommen (14,22). Die Vollmacht, zu binden und zu lösen wird in 18,18 allen Jüngern übertragen. Gemäß dem Missionsbefehl erhalten die Elf, das heißt, die Apostel den Auftrag, die Menschen alles zu lehren, was Jesus geboten hatte. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Petrus in den Ostergeschichten des Matthäusevangeliums nicht eigens hervortritt (wie Mk 16,7)“, Gnilka, Petrus und Rom 158.

⁷²¹ Donaldson, Guiding Readers 32; siehe auch bei Dschulnigg, Gestalt und Funktion 165: „Er [Petrus] tritt zwar aus dem Kreis der Jünger heraus, gewinnt eigenes Profil und repräsentiert dennoch die Jünger“.

⁷²² Vgl. Donaldson, Guiding Readers 32; Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 110 und Brown, Disciples 41. Kingsbury bezeichnet auch die Schülergruppe als *single character*, vgl. Kingsbury, Matthew as Story 13. Allerdings stimme ich dem aufgrund der situativen Verwendung des Begriffs μαθηταί nicht zu.

⁷²³ Ihre emotionale Reaktion ist geprägt durch Verwunderung (21,20), Furcht oder Schrecken (14,26; 17,6; 19,25).

Jesus in *Belehrungen* bzw. *Reden* seine Erwartungen an die Schülerschaft. Ihre Reaktion gibt Aufschluss darüber, ob die Gruppe ihren Aufgaben gerecht wird.⁷²⁴

(2) In diesen Belehrungen Jesu werden aber auch die Ideale der *Schülerschaft* (2) angesprochen:

„The remaining discourse material deals to a significant extent with the nature of discipleship: both chapter 18, on life in the kingdom community, and chapters 24–25, on life until Christ’s ‘coming and the end of the age’, are addresses to the disciples. Even the scathing denunciation of the scribes and Pharisees in chapter 23 contains some teaching in passing about the contrasting nature of the community of the Messiah (cf. vv 8–12).“⁷²⁵

Dadurch richtet sich der Text zwar innerhalb der Erzählung an die Schüler, doch gemäß dem *dramatischen Modus* von Reden nach Genette sind auch die Leser – und damit die Nachfolgemeinschaft – angesprochen.

Da es mir in erster Linie um die Figurengruppe in der erzählten Welt geht, konzentriere ich mich für das vorliegende Kapitel vornehmlich auf (1) die Beschreibung des inhaltlichen Gruppenprofils; das Thema der Schülerschaft (2) in den Reden Jesu wird nur an einzelnen Stellen herangezogen.⁷²⁶

2.2.2.1 ‚Mit-Jesus-Sein‘ und Belehrung durch ihn

Das entscheidende Merkmal der Schüler ist ihre *Nähe* zu Jesus – oder anders gesagt, dass sie *mit Jesus* sind. J.D. Kingsbury beobachtet dies sogar auf semantischer Ebene im Evangelium:

„Matthew also highlights the close association the disciples have with Jesus. This comes to clear expressions in the concept of ‘being with Jesus’. The Greek preposition translated as ‘with (meta+genitive case) is frequently employed to denote accompaniment (cf., e.g., 12:3: ‘David ... and those who were ,with him‘‘). Noteworthy is the way Matthew carefully restricts the circle of those who share in the presence, or the company, of Jesus. Except of Mary his mother (2:11) and toll-collectors and sinners

⁷²⁴ Vgl. hierzu auch Edwards, *Characterization* 1310–1312.

⁷²⁵ Donaldson, *Guiding Readers* 39.

⁷²⁶ Weiterführend sei hierzu auf Donaldson, *Guiding Readers* verwiesen, der ebenfalls zwischen der Darstellung der Schüler und dem allgemeinen Thema des Schülerseins („Patterns of Discipleship“) unterscheidet. Obwohl Donaldson davon ausgeht, dass die Schülergruppe den Plot nicht sonderlich beeinflusst, sieht er das Thema „discipleship“ im Evangelium als sehr präsent an. Dazu analysiert er zunächst, wie der Evangelist das Ideal der Schülerschaft kommuniziert: Besonders die fünf Reden, die Jesus in erster Linie an seine Schüler adressiert, geben Aufschluss darüber, was Schülersein bedeutet. Neben diesen Reden münden jedoch auch immer wieder Erzählsequenzen in Schülerbelehrungen, beispielsweise wenn die Schüler Jesus nach bestimmten Ereignissen eine Frage stellen (vgl. 17,10; 18,1.21) oder wenn sie ablehnend reagieren (13,10; 15,12; 16,22; 19,10; 21,20; 26,8–9), vgl. dazu ausführlich Donaldson, *Guiding Readers* 38–49, besonders 42–44.

(9:11), the list of those who are ‘with Jesus’ or of whom it is said that Jesus is ‘with them’ includes only Peter (26:69, 71), one of Jesus’ followers (26,51), Peter and the two sons of Zebedee, and the twelve or eleven disciples.⁷²⁷

Das ‚Mit-Jesus-Sein‘ ist demnach ein Charakteristikum der Schüler, das der Erzähler besonders hervorhebt. Meiner Meinung nach wird dies bereits beim Auftritt der ersten Schüler (4,18–22) vorbereitet, da die Brüderpaare sofort ihre Netze, das Boot und ihren Vater verlassen und sich in Jesu Nähe begeben, d.h. mit ihm sind (vgl. 4,20.22).⁷²⁸ Der Grund für die sofortige Nachfolge wird nicht genannt, doch gibt der vorangehende Kontext zu 4,18–22 Hinweise, wie diese Reaktion der Schüler zu verstehen ist: Erst tritt Johannes der Täufer auf und spricht vom Königreich der Himmel (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) und der damit verbundenen Umkehr (3,2). Dies greift Jesus bei seinem ersten Auftreten in Galiläa auf, indem er sagt: μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν: Denkt um, das Himmelreich ist nahegekommen (4,17). Direkt im Anschluss erzählt der Text von der sofortigen Nachfolge der ersten vier Schüler. Stellt man eine Verbindung zwischen der Predigt des Johannes, der Verkündung Jesu und der Berufung der Brüderpaare her,⁷²⁹ so wird klar, dass der Erzähler die ersten vier Schüler als ideale Anhänger einführt: Sie geben ihren gewohnten Referenzrahmen⁷³⁰ völlig auf und wenden sich Jesus zu, um mit ihm zu sein.

Auch in der weiteren Erzählung ist oft davon die Rede, dass die Schüler Jesus nachfolgen (vgl. neben 4,18–22 auch 5,1; 8,23; 9,9.19; 12,1; 13,36; 14,15.22; 15,32; 16,1; 20,17.26,17). Sie sind so immer mit ihm und werden über das Schülersein belehrt (5–7; 10,5–42; 13,10–53; 15,13–20; 16,24–28; 17,10–13; 17,20–21; 18,1–20.22–35; 19,11–12.14.26.28–20,16; 20,25–28; 21,21–22; 24,3–25,46).⁷³¹ Für die vorliegende Arbeit ist besonders interessant, dass dabei

⁷²⁷ Vgl. Kingsbury, Matthew as Story 131.

⁷²⁸ Vgl. auch Edwards, Characterization 1314 sowie Donaldson, Guiding Readers 32.

⁷²⁹ So auch Edwards, der den Abschnitt 1,1–4,22 als „framework“ des Matthäusevangeliums bezeichnet, das alle essentiellen Konzepte der Erzählung einführt: die Präsenz des Vaters, die Autorität Jesu als Sohn Gottes und Messias, die Erfüllungszitate, die Predigt Johannes des Täufers in metaphorischer Sprache sowie abschließend die Berufung der Brüderpaare. Die vier ersten Schüler, die sofort alles verlassen, haben demnach den Ruf zur Umkehr in idealer Weise verstanden: „Thus, the four represent an ideal, the kind of person Jesus is seeking“, vgl. Edwards, Characterization 1315–1317 (Zitat 1316).

⁷³⁰ Zur Interpretation von μετάνοια in 4,17 siehe die Analyse in C.1.5.2.3.

⁷³¹ Nach Donaldson thematisieren die Belehrungen die Rolle der Schülergruppe in der Zukunft. Dies sieht er eng mit dem Ende der Erzählung verbunden: Er interpretiert 28,16–20 als Aufruf, eine „new community of salvation“ zu bilden und alle zu Schülern zu machen. Aus diesem Grund werde im Evangelium besonders ausführlich dargebracht, was Schülerschaft bedeutet; die Schülergruppe sei so ein „model of what membership in that community is all about“, was sowohl negativ als auch positiv gemeint sei. Nach Donaldson wird der Leser auf diese Weise zu einem Verständnis von idealer Schülerschaft angeleitet, vgl. dazu im Detail Donaldson, Guiding Readers 39–47 (Zitat 40.41).

wiederholt vor den Gegnern gewarnt wird (vgl. 5,20–48.6,1–4.5–6.16–18;16,6–12; ebenso 16,21; 17,22–23; 20,18–19).⁷³²

Oft ergeben sich die Belehrungen auch aus Feststellungen der Schüler oder aus Fragen, die sie an Jesus richten (vgl. 8,21–22; 13,10; 15,12.15; 17,10.19; 18,1.22–22; 19,10.27; 21,20–22; 24,3). Zudem werden sie häufig explizit als Adressaten der Lehre Jesu genannt (vgl. dazu auch 5,1; 15,12.15; 23,1; 16,24; 24,3).⁷³³ So erhalten sie „Spezialbelehrungen“⁷³⁴, mit denen Jesus sicherstellt, dass sie seine Lehre begreifen (vgl. 16,12 und 17,13).

Der Erfolg seiner Belehrungen zeigt sich insbesondere in 11,2–16,20, wo die Schüler positiv hervorgehoben werden: Sie sind die wahre Familie Jesu, erfüllen den Willen des himmlischen Vaters (12,46–50), können die Geheimnisse des Himmelreiches empfangen (13,11) und erkennen in Jesus den Sohn Gottes (14,33; 16,16).

Zusätzlich wendet sich Jesus mit Vorhersagen – wie den drei Leidensankündigungen (16,21–23; 17,22–23; 20,17–19) – an die Schüler. Darin prophezeit er ihnen, dass er nach Jerusalem gehen müsse, vieles erleiden und schließlich zum Tode verurteilt und getötet werde. Er spricht aber auch von seiner Auferstehung am dritten Tag (16,21; 17,22–23; 20,18–19). Mit diesen Vorgriffen soll der Anhängerkreis auf die bevorstehenden Ereignisse der Passion vorbereitet werden.

Luz betrachtet die Schülergruppe aufgrund der Belehrungen und Ankündigungen als Jesu ständige Hörer oder „Ohrenzeugen“⁷³⁵. Die vorliegende Arbeit schließt sich daran an: Die Schüler sind *mit Jesus*, werden von ihm ausführlich belehrt und über die bevorstehenden Ereignisse unterrichtet. Dies ist zugleich die Voraussetzung für die besondere Beauftragung der Gruppe (10,5–42; 28,16–20).

2.2.2.2 Der Auftrag der Schüler

Die Schüler erhalten zweimal einen Auftrag von Jesus (9,35–10,5–42 und 28,16–20). Der erste erfolgt in Zusammenhang mit der Nennung des Zwölferkreises. Jesus überträgt ihnen dabei die Vollmacht, unreine Geister auszutreiben und Krankheiten zu heilen (10,1). Sie sind demnach angehalten, sein Wirken weiterzuführen⁷³⁶ und werden diesbezüglich noch einmal in einer langen Rede unterwiesen (10,5–11,1). Allerdings erwähnt der Erzähler nicht, ob die Schüler ihrem Auftrag auch wirklich nachkommen.⁷³⁷ Er berichtet weder von ihrem Weggang noch von

⁷³² Siehe unten C.2.3.1.

⁷³³ Vgl. Luz, Jünger 385.

⁷³⁴ Luz, Jünger 383.

⁷³⁵ Luz Jünger 385.

⁷³⁶ Siehe hierzu C.1.1.2.1.

⁷³⁷ Nur einzelne Szenen schildern, dass die Schüler ihren Auftrag nicht ganz erfüllen, vgl. die gescheiterte Heilung in 17,19 oder ihre Unfähigkeit in den Speisungserzählungen (vgl. 14,16; 15,33).

ihrer Rückkehr; sie haben nur Jesu Anordnung erhalten.⁷³⁸ Dies passt zum ersten Merkmal ihres inhaltlichen Profils: Die Schüler sind ‚mit Jesus‘ und dabei ununterbrochen Empfänger seiner Lehre.

Ihre zweite Beauftragung findet sich im Epilog der Erzählung. Sie erfolgt nur an die Elf (28,16), da sich Judas zuvor umbringt (27,3–5). Die restlichen elf Schüler werden in 28,16 von Jesus versammelt, damit er sie belehren und einen Auftrag an sie richten kann. Sie sollen zu allen Völkern gehen, sie zu Schülern machen und sie anleiten, alle Gebote Jesu zu halten (28,19–20).⁷³⁹ Darin spiegeln sich auch am Ende des Textes wider, dass die Schüler weiterhin in Verbindung zu Jesu Lehre stehen.

2.2.2.3 Ὀλιγοπιστία

Die Schülergruppe zeichnet sich zwar durch ihren besonderen Gehorsam aus (14,19; 21,6; 26,19; 28,16), doch weist ihre Darstellung auch einige negative Züge auf.⁷⁴⁰ So deutet der Text schon relativ früh ein ambivalentes Bild der Schüler an: Die Gruppe folgt zwar gehorsam nach und hört Jesu Belehrungen, allerdings begreifen sie den Umfang und die Autorität des Wirkens Jesu noch nicht vollständig: Bereits in der Sturmstillung – also noch bevor sich der Zwölferkreis ganz herausbildet – zeigt sich ihre Unsicherheit (8,26): Die Schüler äußern ihre Furcht (8,25–26), als ein Sturm aufzieht, und bitten Jesus um Hilfe: κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα, Herr, rette, wir kommen um (8,25). Jesus bezeichnet sie daraufhin als ὀλιγόπιστοι, bevor er den Wind auf See beruhigt (8,26). Ὀλιγοπιστία lässt sich mit ‚Wenigvertrauen‘⁷⁴¹ übersetzen. Der vorangegangene Kontext veranschaulicht, dass damit ein mangelndes bzw. durch Angst und

⁷³⁸ Vgl. Luz, Jünger 380, ähnlich bei Donaldson, Guiding Readers 36: „The disciples receive their marching orders, but they march nowhere.“

⁷³⁹ Uta Poplutz bewertet den Zusammenhang beider Beauftragungen wie folgt: „Der Konstituierung der Zwölf in Mt 10,1–4 im Kontext der Aussendungsrede steht die Rede von den elf verbliebenen Jüngern in Mt 28,16 im Kontext der erneuten Aussendung zur Seite und verdeutlicht ein Gestaltungselement der matthäischen Konzeption: Matthäus will gerade kein kontinuierliches vorösterliches Wachsen der Jüngergruppe um Jesus darstellen, sondern verortet den Bau der *ecclesia* als Werk des Auferstandenen. Der um Judas reduzierte Jüngerkreis bildet den Kern dieser *ecclesia*, wobei Mt 28,16–20 schildert, wie die μαθηταί dafür qualifiziert werden“, Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 113, vgl. auch Konrad, Israel 371.

⁷⁴⁰ Kingsbury spricht von „traits that conflict“ und beschreibt die hervortretenden positiven Eigenschaften der Schülergruppe, die jedoch auch um einige negative „traits“ ergänzt werden wie Unentschlossenheit (8,19–22), Feigheit (8,23–27), Unfähigkeit (14,17–17; 15,33), Angst (14,26; 19,27), Zweifel (14,30–31; 17,14–20), Fokus auf Besitz (19,23–26) und Streben nach Macht (20,20–24), vgl. Kingsbury, Matthew as Story 13–16 sowie 129–145. Auch Schneider bezeichnet die Schüler im Matthäusevangelium als „zweifelnd, wankelmütig oder aufgrund von Zweifeln entsetzt“, Schneider, Offene Konflikte 239–240.

⁷⁴¹ In der Sekundärliteratur wird der Begriff des ‚Kleinglaubens‘ verwendet, vgl. beispielsweise Konrad, Evangelium nach Matthäus 110.140; Luz, Evangelium nach Matthäus I/1 364; Frankemölle, Matthäus I 308. Allerdings begegnete mir in Gesprächen mit meiner Doktormutter Prof. Dr. Sandra Huebenthal zum ersten Mal der Begriff der ‚Wenigvertrauer‘. Da ‚Vertrauen‘ eine stärkere Beziehung zwischen Jesus und den Schülern ausdrückt, scheint es mir naheliegender, von ‚Wenigvertrauern‘ zu sprechen. Zudem wird der Begriff in der Herder Jugendbibel von Peter Otten und Sandra Huebenthal aufgenommen, vgl. Linker/Otten, Wir erzählen die Bibel 300.

Zweifel beeinträchtigt Vertrauen auf Jesus gemeint ist.⁷⁴² Die Schüler sind Zeugen der Wundertätigkeit Jesu (7,8,1–8,16) und insbesondere anwesend, wenn er den Diener des Hauptmanns von Kafarnaum heilt. Hierbei wird das Vertrauen (πίστις) des Hauptmanns hervorgehoben (8,5–13), was das Verhalten der Schüler in 8,23–27 kontrastiert:

„Faith is illustrated when Jesus responds to the centurion’s confidence about his ability to heal. In the stilling of the storm, therefore, he is criticizing the disciples because of their limited faith: although it is adequate enough to follow him and to listen to his interpretation of the law, it is not strong enough in this dangerous situation to enable them to have the kind of confidence exhibited by the centurion.“⁷⁴³

In Zusammenschau mit der Szene des Hauptmanns von Kafarnaum wird demnach deutlich, dass das Vertrauen der Schüler noch brüchig und ausbaufähig ist. Der Begriff ὀλιγοπιστία wird so zu einer typischen Bezeichnung für die Gruppe, die der Text immer dann verwendet, wenn die Schüler Zweifel hegen. Dabei spricht nur die Jesusfigur in direkter Rede vom ‚Wenigvertrauen‘ der Schüler (vgl. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20): Beispielsweise ist Petrus nach Jesu Gang auf dem Wasser (14,22–33) skeptisch im Hinblick auf dessen Identität. Jesus kritisiert daraufhin sein ‚Wenigvertrauen‘, rettet ihn aber dennoch (14,31).⁷⁴⁴

Weiterhin bezeichnet Jesus die Schüler erneut als ὀλιγόπιστοι, weil sie die Bedeutung des Speisungswunders nicht verstanden haben (16,9–11). Selbst als Erklärung, warum die Schüler keine Heilung durchführen können (17,16) gibt Jesus ihr wenig Vertrauen an (17,20).⁷⁴⁵ Offenbar machen sie nicht genügend Gebrauch von der Vollmacht, die Jesus ihnen gibt (10,5). Die auftretenden Bedenken und die Mutlosigkeit in der Gruppe der Schüler zeigen sich neben der Erwähnung von ὀλιγοπιστία noch durch andere Beobachtungen: Die Schüler provozieren Belehrungen von Jesus,⁷⁴⁶ fragen nach der Bedeutung des Gleichnisses vom Unkraut im Acker

⁷⁴² Vgl. Davies/Allison, Gospel I 656: „In Matthew ὀλιγοπιστία is always addressed to believing disciples; it therefore does not imply an absence of faith, but a broken or insufficient faith“, vgl. dazu auch Brown, Disciples 101–107; Wilkins, Concept 179–183; Anderson, Narrative Web 93–94; Dschulnigg, Gestalt und Funktion 164 sowie Gnilka, Petrus und Rom 152: „In einer Situation, in der die eigene Existenz bedroht ist, [kann man] das auf Jesus gesetzte Vertrauen nicht durchsteh[en].“

⁷⁴³ Edwards, Characterization 1317–1323 (Zitat 1323). Ähnlich argumentiert auch Donaldson. Der gewünschte Glaube finde sich nicht bei den Schülern, sondern meist bei den Bittstellern (vgl. 8,10; 9,2; 15,28), vgl. Donaldson, Guiding Readers 45.

⁷⁴⁴ Siehe dazu D.2.3.1.

⁷⁴⁵ Luz weist an dieser Stelle darauf hin, dass Glaube und Verstehen bei Matthäus getrennt sind: „Die Jünger sind kleingläubig, aber sie verstehen. Glauben richtet sich auf die Person Jesu, Verstehen bezieht sich auf seine Lehre“. Damit sei das Verstehen die Voraussetzung für die Treue zum irdischen Jesus, vgl. Luz, Jünger 383–384 (Zitat 383). Allerdings bin ich der Meinung, dass auch das Verstehen der Schüler begrenzt ist, wie beispielsweise 16,9–11 zeigt.

⁷⁴⁶ Vgl. Brown, Disciples 91; Poplutz, Kleine Leute? 77; Kingsbury, Conflict 58 und ders., Matthew as Story 9 und 129–130.

(13,36) oder werden von Jesus ermahnt (vgl. 15,16 und 16,9), weil sie die Geschehnisse nicht begreifen. Es erfordert oftmals mehrere Anläufe der Unterweisung durch Jesus, bis sie seine Lehre verinnerlichen (vgl. 16,5–12 und 17,13).⁷⁴⁷ Vor allem im Abschnitt 16,21–20,34 zeigen sich die Unstimmigkeiten zwischen dem Schülerkreis und Jesus: Sie widersprechen den Leidensankündigungen und den Aufrufen zur Nachfolge und zeigen sich zunehmend unverständlich (19,13–14. 23–25; 20,20–28).⁷⁴⁸

Besonders hervorgehoben wird Petrus in diesem Abschnitt – sowohl positiv (vgl. in 16,18) als auch negativ⁷⁴⁹: Er akzeptiert die erste Leidensankündigung nicht, woraufhin ihn Jesus zurechtweist (16,23). Er bezeichnet Petrus sogar als Satan (16,23: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ), woraus Kingsbury folgert:

„This sharp exchange constitutes a clash of two systems of values: that grounded in ‚rethinking the things of God‘, and that grounded in ‚thinking the things of men‘ (16:23e). Since Jesus thinks the things of God, he is ‚self-giving‘ and construes his passion in term of rendering to others self-sacrificial service (20:28). Since Peter and the disciples think the things of men, they are ‚self-concerned‘, bent on saving their lives and avoiding suffering and death (16:25).“⁷⁵⁰

Dennoch wird Petrus nicht aus dem Kreis ausgestoßen, denn die folgenden Verse über Nachfolge und Selbstverleugnung (16,24–28) führen ihn nach Meinung einiger Exegeten wieder zurück zur Schülerschaft.⁷⁵¹ Uta Poplutz und Janice Anderson bezeichnen Petrus aus

⁷⁴⁷ Vgl. auch Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 123 sowie Donaldson, Guiding Readers 36.

⁷⁴⁸ Luz vergleicht in diesem Zusammenhang das Markus- und Matthäusevangelium. Er kommt zu dem Schluss, dass die matthäischen Schüler im Gegensatz zum Markusevangelium Verstehende sind, da das Motiv des ‚Jüngerunverständnisses‘ weggelassen werde. Er stützt sich dabei auf die Arbeit von G. Barth, vgl. Barth, Gesetzesverständnis 99–100. Luz betont jedoch im Gegensatz zu Barth, die Schüler seien nicht von sich aus verständig, sondern es bedürfe immer der ausführlichen Belehrung durch Jesus, damit sie verstehen (vgl. 15,16 und 16,9, woraufhin sie in 16,12 und 17,13 Verständnis zeigen), vgl. dazu die genaue Argumentation bei Luz, Jünger 381–383. Dem stimmt Donaldson zu, indem er das Lernen als Kennzeichen der Schülerschaft beschreibt, vgl. Donaldson, Guiding Readers 43.

⁷⁴⁹ Direkt nachdem drei Verheißungen an Petrus ergehen und er mit besonderer Vollmacht ausgestattet wird (16,16–19), stellt er sich gegen Jesu Ankündigungen von Leiden, Sterben und Auferstehung (vgl. 16,21–23). „Ein schärferer Kontrast zwischen zwei unmittelbar aufeinander folgenden und im Sinne des Mt zusammengehörender Szenen ist kaum mehr zu denken. Petrus, der von Jesus Seliggepriesene, wird zum satanischen Widersacher, der Felsen und Vollmachtsträger der Kirche zum Verführer zum Abfall (...) Der Leser des Mt hat diesen Kontrast auszuhalten, er darf keine Szene ausblenden. Nur wenn er beide im Auge behält, nimmt er die Größe und Niedrigkeit des ersten Jüngers Jesu wahr“, Dschulnigg, Gestalt und Funktion 170–171; zu Petri besonderer Verheißung siehe 167–170; ebenso bei Gnilka, Petrus und Rom 152–159.

⁷⁵⁰ Kingsbury, Matthew as Story 16.

⁷⁵¹ Vgl. Dormeyer, Rollen 117; zur Figur des Petrus vgl. Wilkings, Concept 173–216; Luz, Evangelium nach Matthäus I/2 467–471; Kingsbury, Peter 67–83.

diesem Grund sogar als „prototypischen“⁷⁵² Schüler, denn die Figur bewegt sich zwischen ‚Mit-Jesus-Sein‘ und ‚Wenigvertrauen‘, wie es für die gesamte Schülergruppe charakteristisch ist. Wenn also Einzelfiguren wie Petrus episodenhaft negativ hervortreten oder sich alle Schüler unsicher zeigen, so präzisiert dies mithin ihr Gruppenbild und lässt es lebendig bzw. menschlich wirken. Auch die Schüler sind nicht gegen Zweifel gefeit, doch ihr ‚Wenigvertrauen‘ und ihre Verständnisschwierigkeiten ändern nichts an dem Kern, der ihr Schülersein ausmacht: Sie sind *mit Jesus*.

2.2.2.4 Die Schüler in der Passionserzählung: Tiefpunkt und Neuformation

Bis zu den Passionsereignissen sind die Schüler eine weitgehend geschlossene Gruppe, die sowohl gehorsam als auch zweifelnd auftritt. Die Geschehnisse um den Tod Jesu in den Kapiteln 26–28 bewirken allerdings einen Umbruch. Zunächst erscheinen die Schüler noch als Helfer Jesu (26,17–19), doch sie geraten zunehmend in eine Krise,⁷⁵³ denn sie können die Bedeutung der Ereignisse nicht erkennen. So verstehen sie beispielsweise bei der Salbung in Bethanien nicht, dass die Frau mit ihrem Öl die Salbung Jesu vorwegnimmt (26,6–13).

Vor allem Judas’ Gang zu den Hohepriestern (26,14–16) und die Ankündigung des Übergebers beim letzten Mahl (26,20–25) verschärfen die negative Entwicklung der Gruppe. Im weiteren Erzählverlauf wirkt das Verhalten der Schüler sogar selbsttrügerisch, da sie – und dabei insbesondere Petrus⁷⁵⁴ – auf dem Weg zum Ölberg ihre Loyalität gegenüber Jesus betonen (26,32–35), allerdings kurz darauf Schwäche zeigen: Petrus und die Brüder des Zebedäus können nicht mit Jesus wachen, sondern schlafen ein (26,36–46). Hubert Frankemölle stellt hierbei den Kontrast der Szenen heraus: Während der Mahlszene sind die Schüler unsicher, sodass im Grunde jeder der Übergeber sein könnte; wenig später „ist diese Unsicherheit hier einer falschen Selbstsicherheit und Überheblichkeit gewichen.“⁷⁵⁵ Dies fügt sich in das zunehmend negativ gefärbte Bild der Schüler ein.

Direkt nachdem die drei Schüler ihre Schwäche zeigen und immer wieder einschlafen, erscheint Judas mit einer Menge von Vertretern der Gegner (26,47) und hilft so bei der Gefangennahme Jesu. Mit der Festnahme ist auch der Tiefpunkt für die Gruppe erreicht. Zunächst versucht noch

⁷⁵² Poplutz, *Kleine Leute?* 77 sowie Anderson, *Narrative Web* 83. „Nicht nur ein sprechender Name (Mt 16,18), sondern seine ganze Ambivalenz, die er als treuer Bekenner (16,16) und als Versager in entscheidenden Situationen (Mt 26,69–75) an den Tag legt, lassen Einblicke in seinen Charakter zu wie bei keinem anderen Jünger“, Poplutz, *Kleine Leute?* 76, vgl. auch Dschulnigg, *Gestalt und Funktion* 178; Frankemölle, *Matthäus 2* 452 sowie Brown, *Disciples 42*: „Peter’s characterization parallels that of the disciples as a character group“.

⁷⁵³ Vgl. Frankemölle, *Matthäus 2* 452: „Das bislang im MtEv vom Leser als ambivalent wahrzunehmende Jünger-Bild [...] wird in der Passions-Geschichte zunehmend eindeutig negativer – ohne alle Schönfärberei.“

⁷⁵⁴ Zur Petrusfigur in der Passionserzählung siehe D.2.

⁷⁵⁵ Frankemölle, *Matthäus 2* 453. Böttrich hingegen interpretiert die Beteuerungen der Schüler – und vor allem die des Petrus –, bei Jesus zu bleiben, nicht als Selbstüberschätzung oder Überheblichkeit, sondern sieht dahinter eine ehrliche Bereitschaft, Jesus treu zu bleiben, vgl. Böttrich, *Petrus* 116.

einer der Schüler, Jesus mit dem Schwert zu verteidigen, obwohl dieser zuvor über Gewaltverzicht spricht⁷⁵⁶, doch schließlich fliehen alle Schüler (vgl. 26,56):⁷⁵⁷

„In 26.47–56 the twelve are utter failures. One of them betrays Jesus. Another vainly takes up sword to return evil for evil. And all finally forsake Jesus and flee. These events augment Jesus' suffering: For not only is he forsaken and left alone, but his teaching seems without effect: betrayal, violence and cowardice characterize those who paid him most heed.“⁷⁵⁸

Aus diesem Grund ist die Gruppe ab 26,56 nicht mehr bei den Geschehnissen anwesend und tritt vorerst in den Hintergrund.⁷⁵⁹ Einzig Petrus handelt weiterhin als Schüler Jesu und sucht die Nähe zu ihm, indem er in den Hof des Hohepriesters folgt (26,58). Doch selbst über Petrus wird wenige Verse später erzählt, dass er Jesus verleugnet und weggeht (26,69–75).⁷⁶⁰

Die Schülerschaft befindet sich folglich in einem desolaten Zustand. Dennoch löst sich die Gruppe nicht auf, sondern existiert weiterhin und kommt sogar erneut zusammen, was der Abschnitt 27,55–28,20 erzählt. Dabei verändert sich die Zusammensetzung des Schülerkreises, weshalb ich von einer *Neuformation* der Gruppe spreche: Als Erste können die Frauen unter dem Kreuz (27,55) zu den Schülern Jesu gezählt werden, da sie ihm seit Galiläa nachfolgen und auch nach Jesu Tod in seiner Nähe bleiben (27,56.61, 28,1–10). Ihnen schließt sich Josef von Arimathäa, der um Jesu Leichnam zum Begräbnis bittet, an. Der Text betont sogar, dass er ein Schüler Jesu ist: ὁς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ (27,57).

Zudem werden die Elf fast selbstverständlich in 28,16–20 erwähnt, denn sie gehen auf den Berg in Galiläa, wie Jesus es ihnen befiehlt (26,32). Dadurch kann er sie wiederholt beauftragen, damit sie ihr Schülersein begreifen (28,16–20).⁷⁶¹ Trotz ihres unterschiedlichen Versagens gehören die Elf der Gruppe weiterhin an und bleiben Schüler mit der gleichen Spannung zwischen Gehorsam und ‚Wenigvertrauen‘ (vgl. 28,17), die sie während des gesamten Evangeliums ausgezeichnet hat.⁷⁶² Die Erzählung stellt demnach nicht das Schülersein an sich

⁷⁵⁶ Siehe hierzu C.1.4.2.7.b).

⁷⁵⁷ Während Petrus in 19,27 betont, dass die Schüler alles verlassen haben, um Jesus zu folgen, verlassen sie nun doch auch ihre Schülerschaft. Brown spricht davon, dass es den Schülern nicht mehr gelingt, zu glauben und zu verstehen, vgl. Brown, Disciples 112–118.

⁷⁵⁸ Davies/Allison, Gospel III 517.

⁷⁵⁹ Vgl. Dormeyer, Rollen 117–118 sowie Kingsbury, Matthew as Story 16.

⁷⁶⁰ Siehe zur Verleugnung des Petrus den Exkurs unter C.1.5.2.4.

⁷⁶¹ Vgl. Kingsbury, Matthew as story 9. Zwar heißt es selbst an dieser Stelle, dass einige Zweifel haben (28,17), doch fügt sich dies in das Bild der Schüler ein: Sie sind am Ende sowohl durch ihren Zweifel als auch durch ihre besondere Beauftragung charakterisiert.

⁷⁶² Vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 124. Anders sieht dies Donaldson, der folgert, dass sich die Schülergruppe am Ende der Erzählung aufgelöst hat. Jesus lasse aber seine neue Gemeinschaft daraus erwachsen und gibt ihnen den besonderen Auftrag in 28,16–20, vgl. Donaldson, Guiding Readers 40.

in Frage, sondern sorgt nur für eine Neuformation der Gruppe:

„Nach dem Epilog besteht der Jüngerkreis [bzw. Schülerkreis, J.B.] aus den Elf, den galiläischen Frauen und Josef von Arimathäa. [...] Die Frauen unter dem Kreuz und Josef von Arimathäa zeigen wenigstens am Schluss der Passion unübersehbar an, dass die Jünger [bzw. Schüler, J.B.] nicht allein mit den Zwölf identifiziert werden, sondern auch mit denjenigen, die sich unter und nach dem Kreuz als Jünger [bzw. Schüler, J.B.] erweisen.“⁷⁶³

Diese Neuformation impliziert auch eine Offenheit der Schüler, die sich besonders im zweiten Auftrag Jesu widerspiegelt: Die Elf sollen alle Völker zu seinen Schülern machen (μαθητεύω) und sie seine Gebote lehren. Die Schüler wandeln sich folglich am Ende der Erzählung zu einer *offenen Gruppe* von Jesusanhängern, die weiter wachsen soll.⁷⁶⁴ Das wichtigste Charakteristikum – das ‚Mit-Jesus-Sein‘ – ist auch dieser neuformierten Schülergruppe sicher, denn Jesus betont: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt (28,20).⁷⁶⁵

2.2.3 Beziehungen zu anderen Figuren(gruppen)

Die aufgeführten Merkmale haben bereits die Beziehung der Schüler zu Jesus geklärt: Sie sind in seiner Nähe, d.h. ‚mit ihm‘. Etwas anders ist die Beziehung zwischen den Schülern und den Gegnern zu beschreiben. Zunächst warnt Jesus in seinen Belehrungen die Schüler vor den Gegnern, allerdings treten sie nur selten in direkten Kontakt. Nur an ein paar Stellen werden die Schüler von den Opponenten angeklagt, da sie beispielsweise nicht fasten (9,14), Ähren am Sabbat abreißen (12,1) oder die Reinheitsvorschriften beim Essen nicht einhalten (15,1–2). Allerdings verteidigt Jesus seine Schüler in allen Fällen (12,1–2; 15,2; 9,14).

Darüber hinaus besteht eine Beziehung zu der Gruppe des *Volkes* – insbesondere zu der Volksmenge, die Jesus bei seinem Wirken begleitet (vgl. 9,35). Da die Schüler zu Beginn gemeinsam mit der Volksmenge in Galiläa die Adressaten der Lehre Jesu sind, ist die Beziehung zwischen beiden durch Nähe gekennzeichnet.⁷⁶⁶ Dennoch unterscheiden sich die Schüler von der Volksmenge, da sie den engeren Kreis um Jesus bilden und mehrfach gesondert

⁷⁶³ Dormeyer, Rollen 118. 125; anders bei Donaldson, Guiding Readers 32.

⁷⁶⁴ In Zusammenschau mit ihrem Auftrag aus 10,5–6 zeigt sich, dass sich nicht die Gruppe öffnet, sondern auch ihr Auftrag.

⁷⁶⁵ Vgl. Luz, Jünger 391.395.

⁷⁶⁶ Vgl. auch Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 129.

von ihm belehrt werden. Diese Differenzierung hebt Jesus auch in seiner Gleichnisrede hervor (13,10–17), wenn er davon spricht, dass den Schülern die Geheimnisse des Himmelreiches gegeben sind, der Menge aber nicht (13,11).⁷⁶⁷ Außerdem stattet Jesus seine Schüler mit Vollmacht aus und gibt ihnen den Sendungsauftrag, „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ zu gehen (10,6). Damit fungieren sie als seine Helfer (vgl. 14,13–21; 15,32–39) und sollen sich in besonderer Weise dem Volk zuwenden.

2.2.4 Fazit zur Darstellung der Schüler

Die Schüler werden fast selbstverständlich in der Erzählung erwähnt (5,1) und treten zunächst gemeinsam mit der Volksmenge auf. Mit der Einsetzung der Zwölf in 10,1–4 bezieht sich der Text mit dem Begriff μαθηταί aber vorwiegend auf diesen Kreis – ohne dabei direkt auszuschließen, dass es neben den Zwölf noch weitere Jesusanhänger gibt.

Die Gruppe ist besonders durch ihr ‚Mit-Jesus-Sein‘ gekennzeichnet, das in Nachfolge und Belehrungen resultiert. Zudem erhalten sie den besonderen Auftrag, das Wirken Jesu fortzuführen (10,1–11,1).

Jedoch gehören auch ‚Wenigvertrauen‘, Wankelmütigkeit und Zweifel zu ihrem Gruppenprofil, denn sie haben zunehmend Schwierigkeiten mit den Ereignissen, was in der Passionserzählung in eine Krise der Schüler mündet. Einzelne Repräsentanten der Gruppe versagen, bis schließlich alle fliehen (26,56). Allerdings löst sich die Gruppe dadurch nicht auf, sondern die Elf – Judas ist dabei aufgrund seines Suizids erzähllogisch ausgenommen – kommen erneut auf einem Berg in Galiläa zusammen, wie Jesus es ihnen befohlen hatte (28,16). Trotz ihres über den Erzählverlauf hinweg bestehenden ‚Wenigvertrauens‘ und auch trotz ihres Versagens in der Passionserzählung bleiben sie damit Schüler Jesu.

Gerade in den letzten beiden Kapiteln zeigt der Text, dass die Schülergruppe weiterhin existiert; sie formiert sich nur neu, denn als Mitglieder zählen am Ende neben den Elf auch die Frauen unter dem Kreuz und Josef von Arimathäa. Zudem soll die Gruppe weiter wachsen, da Jesus den Auftrag an die Elf richtet, die Völker zu seinen Schülern zu machen, und ihnen seine Nähe bzw. sein ‚Mit-Sein‘ garantiert (28,16–20):

⁷⁶⁷ Hier heißt es: ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. (13,11). Mit ἐκείνοις bezieht er sich auf die ὄγλοι πολλοί aus 13,2, die Jesus zuvor in Gleichnissen belehrt.

„Jüngerschaft Jesu [bzw. Schülerschaft Jesu, J.B.] geschieht überall, wo seine Macht unter den Menschen wirksam wird (V18b; vgl. 9,8:1,1) und seine Gebote gehalten werden (V 20a).“⁷⁶⁸

So wandelt sich die Schülerschaft am Ende zu einer offenen und positiv konnotierten Gruppe, in der zwar immer noch Zweifel vorhanden sind (28,17), die aber schlicht zum Gruppenprofil gehören.

2.3 Zusammenschau der matthäischen Gruppendarstellung von Gegnern und Schülern

In der Forschung zeichnet sich ein Konsens ab, der die Darstellung der matthäischen Figuren mit der Einsetzung des Zwölferkreises in 10,1 in drei große Gruppen einteilt:

„Das Volk war bis jetzt der Pool, aus dem die Jünger [bzw. Schüler, J.B.] herausberufen wurden und die Gegner sich ausgliederten. Ab 10,1 sind die Rollen weitgehend festgelegt. Der Zwölferkreis folgt Jesus in ständiger Lebensgemeinschaft nach; das Volk umgibt Jesus ebenfalls voll ‚Begeisterung‘, aber in ständig wechselnder Zusammensetzung; die Gegner greifen Jesus ständig in unterschiedlichen Gruppierungen an.“⁷⁶⁹

Eine derartige Rollenzuweisung ist zwar enorm vereinfachend und übersieht, dass es eine Reihe von Figuren gibt, die nur kurz auftauchen und den Figurenbestand der Erzählung lebendiger werden lassen⁷⁷⁰; dennoch gibt sie die Struktur in der Figurendarstellung wider, die den Hintergrund der Erzählung bildet: Jesus ist die Hauptfigur, das Volk fungiert als Adressatenschaft seiner Tätigkeit; die Schüler bilden die positive Figurengruppe, während die jüdischen Autoritäten die gegnerische Front darstellen.

Diese beiden Gruppen sind aufgrund ihrer Beziehung zu Jesus deutlich voneinander zu unterscheiden, wie auch die eben betrachteten Gruppenprofile zeigten: Die Gegner eint die Ablehnung Jesu und sie arbeiten auf Jesu Tod hin. Sie wirken wie eine verhärtete Front, wobei selbst vereinzelte Ausnahmen wie der Schriftgelehrte in 8,19 oder der Hauptmann in 27,54

⁷⁶⁸ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 443.

⁷⁶⁹ Dormeyer, Rollen 117, vgl. ähnlich Wilkins, Following the Master 179; Poplutz, Kleine Leute? 75; Luz, Randfiguren 48; Kingsbury, Matthew as story 28. Insbesondere Poplutz und Kingsbury legen dabei einen strukturalistisch geprägten Ansatz zugrunde.

⁷⁷⁰ Hierzu zählen beispielsweise die unter C.2.2.1 aufgezählten ‚schülertypischen‘ Figuren, aber auch beispielsweise die zwei Besessenen von Gadara und die dortige Bevölkerung (8,28–34) oder die Zöllner, die gemeinsam mit Jesus das Mahl halten (9,10–11).

diesen Gesamteindruck nicht ausgleichen.⁷⁷¹ Die Schüler sind hingegen ‚mit Jesus‘, folgen ihm nach und werden durch ihn belehrt. Auch das bei ihnen immer wieder hervortretende ‚Wenigvertrauen‘ verändern nichts am Kern ihres Gruppenprofils: Sie bleiben Schüler Jesu. Die beiden Gruppierungen stehen sich somit angesichts ihrer Einstellung zu Jesus gegenüber.⁷⁷² J.D. Kingsbury folgert anhand der Figurenkonstellation sogar, dass das Evangelium nur zwei Standpunkte kennt: wahr oder falsch, wobei der Wille Gottes der Maßstab sei, woran sich entscheide, was wahr ist. Er ist der Meinung, die unterschiedlichen Figurengruppen bewirken und illustrieren diesen Gegensatz.⁷⁷³ Meines Erachtens geht Kingsbury hier aber zu weit, wenn er von der Gruppendarstellung die Kategorien ‚wahr und falsch‘ ableitet, zumal die Schülergruppe auch als zweifelnd und wankelmütig dargestellt wird.

Nach meiner Lesart stellt die Gruppenkonzeption vielmehr die Abgrenzung von Gegnern und Schülern (2.3.1) in den Vordergrund, um die Frage der Entscheidung aufkommen zu lassen (2.3.2).

2.3.1 Die Abgrenzung von Gegnern und Schülern

Der Text bietet dem Leser verschiedene Anhaltspunkte zur Abgrenzung von Gegnern und Schülern. Dies erfolgt in einzelnen *Erzählsequenzen*, in den *Reden* Jesu sowie in einigen *bildlichen Vergleichen*.

2.3.1.1 Einzelne Erzählsequenzen

Zunächst thematisieren einzelne Szenen die Kontraste zwischen Gegnern und Schülern. Diese beziehen sich zwar auf die Figuren innerhalb in der Erzählung, sind aber zugleich Teil der Leserkommunikation.

Ein erstes Beispiel ist die kurze Szene in 8,19–21: Noch bevor der Zwölferkreis in der Erzählung auftaucht, wird hier die Unterscheidung beider Gruppen – Schüler und Gegner – vorbereitet und zugleich das Thema der Entscheidung angesprochen. Ein Schriftgelehrter kommt zu Jesus und äußert in 8,19 seinen Wunsch, ihm nachzufolgen. Direkt im Anschluss

⁷⁷¹ Vgl. Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 130–131.

⁷⁷² Vgl. diese These auch bei Poplutz, Kleine Leute? 75. Etwas anders interpretiert Schneider die Darstellung von Gegnern und Schülern. Gemäß seiner Auffassung zeigen beide „prototypisch mögliche Stimmen in der Reaktion auf Jesus Christus“ und sind sogar vergleichbare Figurengruppen, da beide an Jesu Identität zweifeln oder sie bestreiten. Er konzentriert sich deshalb in seiner Studie auf die Konflikte im Matthäusevangelium: Da die Schüler weiterhin zweifeln und die Gegner weiterhin gegen Jesus vorgehen, zieht Schneider den Schluss, dass beide Konfliktlinien auch am Ende der Erzählung – nach Jesu Auferstehung – noch vorhanden sind. Demnach komme es nicht zu einem Verhaltenswechsel der Gruppen. Schneider folgert, dass die Erzählung kein Idealbild anstoßen will, sondern die Konflikte vielmehr konstitutiv sind für die Welt, die das Matthäusevangelium entwirft, vgl. Schneider, Offene Konflikte 223–246, insbesondere 236–243 (Zitat 236).

⁷⁷³ Vgl. Kingsbury, Matthew as Story 34.

bittet ein Schüler, der bereits zur Nachfolgegemeinschaft gehört, Jesus darum, seine Pflicht erfüllen und seinen Vater begraben zu dürfen (8,21). Der Schriftgelehrte und der Schüler durchkreuzen beide ihre Rollenerwartung, denn bei einem Schriftgelehrten würde man nicht von der Bitte um Nachfolge ausgehen. Auch die Frage des Schülers, noch andere Dinge vor seinen Aufgaben als Schüler erledigen zu dürfen, überrascht im ersten Moment.

Zudem besteht ein deutlicher Unterschied in der Anrede, die beide Fragesteller an Jesus richten. Der Schüler spricht ihn mit κύριος an, wie es auch andere Figuren in positiver Gesinnung gegenüber Jesus tun (vgl. 8,2.6.6.21.25; 9,28; 14,28.30; 15,22.25.27; 17,4.15; 20,31.33).⁷⁷⁴ Der Schriftgelehrte verwendet die Anrede διδάσκαλος, die nicht von Jesusanhängern gebraucht wird, sondern von Pharisäern, anderen Schriftgelehrten, den Sadduzäern, einem Gesetzeskundigen oder von denen, die die Doppeldrachme eintreiben (vgl. 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36). Dies unterstreicht, dass es sich bei dieser Figur nicht um einen Schüler Jesu handelt.⁷⁷⁵

Jesus antwortet beiden und verwendet jeweils ein Logion, das die Nachfolge thematisiert: Der Schriftgelehrte wird auf die Radikalität der Nachfolge hingewiesen, die u.a. in Heimatlosigkeit besteht; dem Schüler macht Jesus klar, dass Nachfolge absolute Hingabe bedeutet. Er richtet zusätzlich eine Aufforderung an ihn,⁷⁷⁶ die wie eine zweite Berufung klingt: ἀκολούθει μοι: Folge mir. Dadurch tritt der Gegensatz der Fragesteller deutlich hervor: Der Schriftgelehrte wünscht sich, Jesus nachzufolgen, und wird lediglich kurz belehrt, während der Schüler im Grunde um Aufschub bittet und zur Nachfolge aufgerufen wird. Die kurzen Unterredungen stehen sich damit fast antithetisch gegenüber. Bei beiden bleibt offen, ob sie Jesus nachfolgen, doch wirkt die Szene bereits wie ein Ruf zur Entscheidung, der sowohl an die Figuren als auch an den Leser geht.⁷⁷⁷

Eine andere Erzählsequenz verarbeitet ebenso die Unterscheidung von Schüler- und Gegnergruppe: Jesus warnt beispielsweise die Schüler vor dem „Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer“ (16,6–12). Der Erzähler erklärt dies und setzt den ‚Sauerteig‘ mit der Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten gleich, vor der sie sich hüten sollen (16,12). Jesus ermahnt die

⁷⁷⁴ Siehe hierzu auch in der Szenenanalyse zu 26,20–25 unter C.1.3.2.2.

⁷⁷⁵ So auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/2 23. Ebenso stellt Kingsbury fest, dass ein jüdischer Schriftgelehrter nach jüdischem Brauch um Schülerschaft bei Jesus bittet. Dieser weist ihn aber darauf hin, dass die Nachfolge Jesu anders abläuft, vgl. Kingsbury, On Following 48–49.

⁷⁷⁶ Luz interpretiert die Nachfolgeforderung Jesu sogar als radikal kompromisslos und unmenschlich, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/1 25. Auch Edwards sieht darin „absolute commitment“, vgl. Edwards, Characterization 1318 (Zitat 1318).

⁷⁷⁷ Vgl. Poplutz, Kleine Leute? 85–88 sowie Frankemölle, Matthäus I 307 und auch Ebner, Matthäusevangelium 145.

Schüler somit, nicht in dieselbe Haltung wie die Gegner zu verfallen.⁷⁷⁸ Sie erhalten aus diesem Grund auch gesonderte Belehrungen (vgl. 15,12–20; 19,10–12, vgl. auch 17,11–13), damit sie nicht blinde Führer wie die Gegner werden (vgl. 15,14; 23,16.34).⁷⁷⁹

2.3.1.2 Die Reden Jesu

Die Abgrenzung von den Gegnern und die damit einhergehende Warnung vor ihnen ist zudem in den *Reden* Jesu, die er an die Schüler richtet, verarbeitet. Aufgrund des *dramatischen Modus*, der nach Genette für längere Reden der Erzählung zutrifft (B.1.1.1), werden auch die Leser hier unmittelbar angesprochen.

Bereits die Bergpredigt (5–7) enthält einige Hinweise zur Abgrenzung von Nachfolgern und Gegnern, die hier – nur überblickartig – aufgelistet werden: Zunächst demonstrieren die übertrieben formulierten Gegenüberstellungen, wie die Schüler bzw. die Nachfolger die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffen sollen (vgl. 5,20–48). Sie sind dazu angehalten, sich von diese beiden Untergruppierungen hinsichtlich ihres Tora-Verständnisses zu unterscheiden.⁷⁸⁰

Weiterhin sorgen die Praktiken, die Jesus in Kapitel 6 anführt, für einen Kontrast zwischen den „Heuchlern“ – also den Gegnern – und den Schülern bzw. Nachfolgern: Sie sollen nicht auf die gleiche Weise Almosen geben, beten oder fasten, wie es die Opponenten tun (vgl. 6,1–4.5–6.16–18).

Im Anschluss daran betont Jesus in 6,24, dass niemand zwei Herren dienen kann. Als Gegensatzpaar wählt er dazu Gott (θεός) und den Mammon (μαμμωνᾶς). Μαμμωνᾶς lässt sich übersetzen mit „Besitz, Vermögen“⁷⁸¹ und bezieht sich demnach auf etwas Irdisches. Das Interesse an materiellen Gütern im Diesseits steht der Ausrichtung auf Gott konträr gegenüber. Da ein Merkmal der Gegnergruppe in ihrer Orientierung am Diesseits besteht, kann dies abermals auf die Unterscheidung von Schülern und Gegnern bezogen werden.⁷⁸²

⁷⁷⁸ Wenn Jesus Warnungen an seine Gegenspieler ausspricht, so bezieht er sich dabei auf ihr Missverstehen. Sie verkennen sowohl seine Sendung als auch ihre eigene Rolle in der Geschichte Israels (vgl. 21,33–46), vgl. ähnlich Meiser, Gegenspieler 175–176, der diesen Vergleich zwar für das Markusevangelium vornimmt, dabei aber zu ähnlichen Ergebnissen kommt.

⁷⁷⁹ Vgl. ähnlich bei Luz, Jünger 383. Interessant ist in diesem Zusammenhang das verwendete Vokabular. Wenn es um das Erkennen der Gegner geht, so verwendet der Text das Verb γινώσκω (21,45); das Verstehen der Schüler wird hingegen mit συνίημι ausgedrückt (16,12; 17,13).

⁷⁸⁰ Die Auflistung endet mit dem ausdrücklichen Hinweis: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (Denn ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlische Vater vollkommen ist, vgl. 5,48). Der Partikel οὖν hat dabei einen kausalen Unterton und kann als Rückbezug zu 5,20 gesehen werden. Weil ihre Gerechtigkeit die der Gegner übersteigt, sind sie angehalten, vollkommen zu sein, wie es ihr himmlischer Vater ist. Der Maßstab für menschliches Tun liegt in der Vollkommenheit Gottes, vgl. Nicklas, Gott der frühen Christen 91.

⁷⁸¹ Bauer, Wörterbuch 994 sowie Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon 1078.

⁷⁸² Auch die Zurechtweisung des Petrus enthält diesen Grundtenor. Jesus wirft Petrus nämlich vor, dass er sich gedanklich nicht nach Gott richtet, sondern nach den Menschen (vgl. 16,23: ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων), siehe unter C.2.2.2.3.

Zudem bereitet Jesus die Schüler mit seinen drei Leidensankündigungen (16,21–23; 17,22–23; 20,17–19) darauf vor, dass er durch die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten vieles erleiden muss und getötet wird. Dies rückt nicht nur die Gegner in schlechtes Licht, sondern impliziert zugleich, dass sich die Schüler vor ihnen in Acht nehmen sollen.⁷⁸³ Die letzte alarmierende Aussage über die Handlung der Gegner erfolgt in 26,2. Jesus greift damit erneut die Weissagung aus den vorangegangenen Leidensankündigungen auf und warnt seine Schüler, bevor die Passionsereignisse ihren Lauf nehmen und alles eintritt, was er zuvor über seine Feinde vorhergesagt hat.

Auch in den Weherufen in Kapitel 23, die Jesus an seine Schüler und an die Menge richtet, zeigt er das falsche Verhalten der Pharisäer und Schriftgelehrten auf (23,1–11).⁷⁸⁴ Sie reden nur, ohne Taten folgen zu lassen (23,3–4), und wollen Aufmerksamkeit erheischen (23,5–7). Außerdem verschließen sie aus Missgunst das Reich der Himmel (23,13), machen Proselyten zu Söhnen der Gehenna (23,15), legen falsche Schwüre ab (23,16–22), lassen „das Wichtigste am Gesetz“ beiseite (23,23) und zeigen sich durchweg heuchlerisch (23,25–31).⁷⁸⁵ Anders als in einer antijüdischen Lesart, die die Auslegung lange Zeit bestimmt hat, geht es m.E. hier nicht um die Charakterisierung realer Pharisäer und Schriftgelehrter, sondern um eine Typisierung der Gegnergruppe. Jesus unterstreicht im Gesamt ihre Bosheit, ihre Heuchelei und ihre Verfehlungen. Die Schüler sollen sich aus diesem Grund von ihnen distanzieren. Dass die Stelle zu den Passagen des Neuen Testaments mit der schlimmsten antijüdischen Wirkungsgeschichte gehört, ist davon unberührt.⁷⁸⁶

Einzelne Aspekte aus dieser Auflistung bedürfen mit Sicherheit noch einer detaillierten Auslegung, allerdings geht es in der vorliegenden Arbeit um den Grundtenor, der in den Reden Jesu hervortritt: Die klare Unterscheidung zwischen Schülern und Gegnern soll deutlich werden.

⁷⁸³ In einer anderen Belehrung (18,6–20) warnt Jesus vor der Verführung, was ebenso an die Gegner und ihre Verbindung mit dem Teufel denken lässt (siehe C.2.1.2.2).

⁷⁸⁴ Vgl. auch Donaldson, *Guiding Readers* 43. Nach Dormeyer sind die verbalen Auseinandersetzungen mit den Gegnern besonders gravierend: „Die wiederholten Verhärtingen in den beiden Todesbeschlüssen der Gegner sind spontan; sie sind keine notwendigen, zwingenden Entscheidungen, und sie können rückgängig gemacht werden, z.B. von den römischen Soldaten. Erst die Reden decken auf, dass die Entscheidungen für oder gegen die angebrochene Königsherrschaft Gottes zu fest fixierten Feindschaften gegen die Nachfolge Jesu geführt haben“, Dormeyer, *Rollen* 126–127 (Zitat 12).

⁷⁸⁵ Die Wendung $\nu\mu\epsilon\iota\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \mu\grave{\eta}$ in 23,8 und 23,10 stellt diesen Kontrast sogar sprachlich dar.

⁷⁸⁶ Aus diesem Grund bedürfen gerade die Weherufe einer differenzierten Auslegung. Darauf kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, sondern die vorliegende Arbeit skizziert lediglich, inwiefern das Tun der Schriftgelehrten und Pharisäer kritisiert wird, um die Abgrenzung der beiden Gruppen – Schüler und Gegner – zu betonen.

2.3.1.3 Bildliche Vergleiche

Zusätzlich behandeln unterschiedliche *bildliche Vergleiche* den Gegensatz von *Gut* und *Böse* und illustrieren damit die Abgrenzung der beiden Gruppen: Bereits Johannes der Täufer erwähnt zu Beginn des Evangeliums, dass der, der nach ihm kommt, eine Getreideschwinge (πτύον) haben wird, um Spreu und Weizen zu trennen (3,12). Seinen Weizen sammelt er in der Scheune, die Spreu verbrennt er. Schlechtes oder Unerwünschtes wird demnach aussortiert. Dieses Bild deutet das Thema der Abgrenzung schon zu Beginn des Textes an.

Im Laufe der Erzählung verwendet auch Jesus verschiedene Vergleiche, mit denen er anschaulich macht, dass es in der Erzählung eine klare Unterscheidung von Gut (ἀγαθός) und Böse (πονηρός) gibt. Allein aufgrund der Tatsache, dass die Börsartigkeit ein Charakteristikum der Gegnergruppe ist,⁷⁸⁷ lassen sich diese Vergleiche auf den Gegensatz zwischen Gegnern und Schülern beziehen.

Zuerst thematisiert Jesus an zwei Stellen den Unterschied zwischen einem guten und einem faulen Baum (vgl. 7,16–20 sowie 12,33–35). Ein guter Baum bringt gute Früchte hervor, ein fauler Baum nur schlechte. An den Früchten erkennt man die Qualität des Baumes (7,20; 12,33) und jeder faule Baum wird deshalb verbrannt (7,19).⁷⁸⁸ Dies überträgt Jesus direkt auf den Menschen, der einen guten Schatz oder einen bösen Schatz in sich trägt und dementsprechend handelt.

Gleichermaßen verhält es sich mit den guten Samen und dem Unkraut aus 13,24–30 bzw. 38–39. Unter den guten Samen wird auch Unkraut gestreut. Beides wächst bis zur Ernte und wird erst dann getrennt. Wie in der Predigt Johannes' des Täufers spricht Jesus ebenso davon, die gute Ernte in die Scheune zu bringen und das Unkraut zu verbrennen. Er weitet dieses Gleichnis sogar aus und fügt eine Erklärung hinzu: Der gute Samen steht für οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, die Söhne des Reiches, die vom Menschensohn stammen, und das Unkraut steht für οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, die Söhne des Bösen, die der Teufel gesät hat (13,38–39). Da die Gegner mit dem Teufel parallelisiert werden⁷⁸⁹, lässt sich dies abermals auf die Unterscheidung von Schüler- und Gegnergruppe beziehen.

Zuletzt erwähnt Jesus auch ein Fischernetz mit guten und faulen Fischen. Der Fischer sammelt die guten; die faulen wirft er weg. Erneut wendet Jesus diese Gegenüberstellung auf die Bösen (πονηροί) und die Gerechten (δίκαιοι) an, die am Ende voneinander getrennt werden (13,47–50).

⁷⁸⁷ Siehe C.2.1.2.1

⁷⁸⁸ Schon Johannes der Täufer spricht drastisch davon, dass jeder Baum ohne gute Früchte abgehauen und verbrannt wird (vgl. 3,10).

⁷⁸⁹ Siehe hierzu C.2.1.2.2.

Alle drei Bilder verdeutlichen den Adressaten die Unvereinbarkeit von Gutem und Bösem. Die Untersuchung der Gruppenprofile zeigt, dass sich dies auf Schüler und Gegner übertragen lässt. So wie ein Baum, ein Samen oder ein Fisch gut oder böse bzw. faul ist, verhält es sich auch mit den beiden Gruppen: Sie sind klar voneinander zu trennen.

2.3.2 Fazit: Ein Aufruf zur Entscheidung

Die Abgrenzung der Nachfolger Jesu von seinen Gegenspielern wird in der Erzählung sowohl für die Figuren als auch für den Leser oft wiederholt, sodass das Thema zur Wirkabsicht des Textes gehört.

Die Figuren befinden sich in einem Spannungsfeld zwischen ‚mit und gegen Jesus‘: Anhänger und Opponenten stehen sich gegenüber.⁷⁹⁰ Es ist nicht möglich, beiden anzugehören, was die Jesusfigur auch bildlich umschreibt: Ein Reich, eine Stadt oder ein Haus, das mit sich ‚entzweit‘ ist, hat keinen Bestand (12,35). Aus diesem Grund bedarf es einer Entscheidung der Figuren:

„Characters are judged according to their response to Jesus and the story is plotted so that they are challenged either to accept or to reject Jesus and his interpretation of God’s will.“⁷⁹¹

Die Positionierung zu Jesus bzw. das ‚Mit-ihm-Sein‘ ist ausschlaggebend, sodass es keinen Raum für Figuren in der ‚Zwischenposition‘ gibt.⁷⁹² Wer sich nicht deutlich auf seine Seite stellt, ist sein Gegner, wie Jesus selbst in 12,30 formuliert: ὁ μὴ ὦν μετ’ ἐμοῦ κατ’ ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ’ ἐμοῦ σκορπίζει (wer nicht mit mir, ist gegen mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut).

Der Text führt dazu einige Figuren auf, die als Vorbild für diesen Appell dienen: Sie geben ihre eigentliche Zuweisung auf und treffen eine Entscheidung ‚für Jesus‘ bzw. zeigen sich ihm

⁷⁹⁰ Poplutz spricht in diesem Zusammenhang von einer zunehmenden *Typisierung* der Vertreter beider Gruppen. Individuelle Züge verlieren an Gewicht und Figuren werden zu typischen Schülern oder typischen Gegnern Jesu: „Die Jünger sind ‚ideale Typen‘ und – gemäß der strukturalistischen Definition Adjuvanten, Helfer Jesu: Sie erfüllen (mehr oder weniger erfolgreich) dieselben Aufgaben, die die Hauptfigur Jesus erfüllt (...). Auf der Gegenseite formieren sich die Opponenten, die Gegner Jesu: So gesellen sich die jüdischen Autoritäten den politischen Machthabern zu und wirken wie ein erratischer Block“, vgl. Poplutz, *Kleine Leute?* 76–79 (Zitat 79); ähnlich geht auch Kingsbury von einer stereotypen Figurendarstellung aus, vgl. Kingsbury, Plot 17. Allerdings würde ich nicht von einer Typisierung der beiden Gruppen sprechen, da dies zu sehr den Eindruck einer strukturalistischen ‚Schwarz-Weiß-Zeichnung‘ vermittelt und den ambivalenten wie lebendigen Charakter der Figuren ignoriert. Zudem versperrt es den Blick darauf, dass es auch ‚schülertypische‘ Figuren gibt, die zwar nicht zum engen Schülerkreis gehören, sich aber dennoch ‚für Jesus‘ entscheiden.

⁷⁹¹ Howell, *Inclusive Story* 250.

⁷⁹² Vgl. Anderson, *Narrative Web* 80 sowie Poplutz, *Kleine Leute?* 75 und Kingsbury, *Matthew as Story* 28.

gegenüber (überraschenderweise) positiv wie der Hauptmann von Kafarnaum (8,5–13), der Schriftgelehrte (8,19–20), die kanaanäische Frau (15,21–28), die Frau des Pilatus (27,19) und der römische Hauptmann und seine Soldaten (27,54).⁷⁹³

In diesem Zusammenhang fällt umso mehr auf, dass es eine einzige Figur gibt, die sich als Anhänger von Jesus und seiner Schülerschaft distanziert, nämlich Judas. Vor dem Hintergrund der hier skizzierten matthäischen Gruppendarstellung soll die Zugehörigkeit der Judasfigur als ein Charakterisierungsmerkmal genauer untersucht und ausgewertet werden (D.1).

Neben der Gruppenzugehörigkeit werden im nachfolgenden Kapitel D auch die Figurenkonstellation zwischen Judas und Petrus (D.2) und die Sinnlinien Sündenvergebung, Geld und Schrifteerfüllung (D.3) genauer beleuchtet. Die Ergebnisse beider Analysen – sowohl der Judasfigur (C.1) als auch der Figurengruppen (C.2) – fließen in diese Auswertung mit ein.

⁷⁹³ Vgl. auch den Ansatz von Uta Poplutz zu den „Randfiguren“ im Matthäusevangelium, vgl. Poplutz, Kleine Leute? 79.

D) Auswertung: Darstellung und Funktion der Judasfigur im Matthäusevangelium

Das vorliegende Kapitel bildet die Synthese der vorangegangenen Schritte. Die in Kapitel C festgestellten Ergebnisse gilt es nun im Hinblick auf die Fragestellung der Untersuchung auszuwerten: Wie ist die Judasfigur im Matthäusevangelium dargestellt? Und welche Aussageabsichten bzw. Funktionen verbergen sich hinter dieser Darstellung? Die hermeneutischen Vorüberlegungen aus Kapitel B fließen in die Beantwortung beider Fragen mit ein.

Die Analyse hat verdeutlicht, dass Judas im Matthäusevangelium nicht nur ein Name in der Zwölferliste ist, sondern zu einer komplexen Erzählfigur (C.1.6) wird. Seine Darstellung ist dabei von drei großen Aspekten bestimmt: der Gruppenzugehörigkeit (D.1), der Kontrastierung und Parallelisierung mit Petrus (D.2) und den drei Sinnlinien (D.3).

1. Die Gruppenzugehörigkeit der Judasfigur

Die Gruppenzugehörigkeit des Judas ist der auffälligste der drei Aspekte. Der Erzähler spielt hierbei vor allem mit den beiden Bezeichnungen εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδοὺς αὐτόν bzw. ὁ παραδιδούς αὐτόν: Εἷς τῶν δώδεκα bezieht sich dabei auf Judas' Mitgliedschaft im Zwölferkreis; ὁ παραδοὺς/παραδιδούς αὐτόν zeigt einerseits seine Beziehung zu Jesus (αὐτόν) und andererseits die Kooperation mit den Gegnern.

In fast allen Szenen, in denen die Judasfigur begegnet, wiederholt der Erzähler ihren Bezug zu beiden Gruppen. Schon die Einführung in 10,4 deutet an, dass Judas zwar Mitglied der Zwölf ist, ihre Handlung jedoch nicht damit konform geht, da er Jesus übergeben wird. Diese ambivalente Darstellung setzt sich in den nachfolgenden Szenen fort, was sich anhand einer Tabelle ablesen lässt. Hierbei fällt auf, dass die letzte Szene Judas' Zugehörigkeit zum Zwölferkreis nicht mehr erwähnt:

Szene	Bezug zu Zwölferkreis ⁷⁹⁴	Kooperation mit den Gegnern
9,35–10,4 <i>Vorstellung</i>	Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα (...) καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης (10,2–4)	ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν (10,4)
26,14–16 <i>Komplizenschaft mit den Gegnern:</i>	εἷς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης (26,14)	καὶ γὰρ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν (...) καὶ ἀπὸ τότε ἐξήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῶ. (26,15–16)
26,20–25 <i>Anwesenheit beim Mahl mit den Zwölf:</i>	ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα (...) ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας (26,20)	ὁ παραδιδούς αὐτὸν εἶπεν (26,25)
26,46–57 <i>Ankunft mit gegnerischer Menge</i>	ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα (26,47)	καὶ μετ’ αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ (26,46) <i>sowie</i> ὁ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν (26,48)
27,3–10 <i>Judas’ Tod</i>	–	ὁ παραδιδούς αὐτόν (26,48)

Tabelle 23: Auftreten Judas’ als εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδοὺς/παραδιδούς αὐτόν in den einzelnen Szenen

Der Grund, warum die Erzählung am Ende nur noch von Judas als ὁ παραδιδούς αὐτόν (27,4) spricht und ihn nicht mehr in Verbindung mit den Zwölf bringt, liegt womöglich darin, dass sich der Zwölferkreis in seiner gewohnten Form in Getsemani zerstreut hat (siehe C.2.2.2.4 und C.1.5.2.1.). Demnach kann die Bezeichnung εἷς τῶν δώδεκα im nachfolgenden Erzählverlauf nicht mehr vorkommen. So bleibt für Judas in 27,4 nur der Partizipialausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν, der noch ein letztes Mal an seine Tat erinnert, unmittelbar bevor sein Suizid geschildert wird.

Die beiden Bezeichnungen – εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδοὺς αὐτόν bzw. ὁ παραδιδούς αὐτόν – gilt es nun vor dem Hintergrund der gesamten Erzählung zu betrachten, um abzuleiten, welche Funktion diese Beschreibung der Judasfigur hat.

1.1 Judas und der Zwölferkreis

Da Judas zu Beginn als einer der zwölf Schüler Jesu aufgelistet wird, gilt er als festes Mitglied dieses engen Kreises, was der Erzähler auch im weiteren Verlauf wiederholt (vgl. 26,14.47). Judas übernimmt keine spezielle Rolle innerhalb der Gruppe, jedoch distanziert er sich zunehmend von Jesus und damit auch implizit von den Zwölf. Dies nimmt Einfluss auf deren Darstellung:

⁷⁹⁴ In allen vier Belegstellen ist es jeweils der Erzähler, der Judas als εἷς τῶν δώδεκα betitelt.

Wie bereits unter C.2.2.1 festgestellt, verwendet der Erzähler nur an wenigen Stellen den Begriff der *Zwölf* (siehe hierzu Tabelle 22). Markant ist, dass den Erwähnungen der δώδεκα fast immer ein Hinweis auf die Übergabe Jesu (παραδίδωμι) folgt. So sind δώδεκα und παραδίδωμι im Matthäusevangelium gewissermaßen zusammenzudenken. Die folgende Tabelle veranschaulicht diesen Zusammenhang:

Erwähnung der δώδεκα	Erwähnung von παραδίδωμι
10,1: τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ 10,2: Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων	10,4c: ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν.
10,5: Τούτους τοὺς δώδεκα	
20,17: τοὺς δώδεκα [μαθητὰς]	20,19: καὶ παραδώσουσιν αὐτόν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.
26,14: εἷς τῶν δώδεκα	26,15: εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ γὰρ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.
26,20: μετὰ τῶν δώδεκα	26,21: καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.
26,47: εἷς τῶν δώδεκα	26,48: ὁ δὲ παραδιδούς αὐτόν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτόν.

Tabelle 24: Stellenübersicht ,die zwölf (Schüler)‘ und παραδίδωμι in unmittelbarer Nähe

Bei der Einführung der Zwölf (10,1.2.5) wirft der Nachsatz in 10,4 mit παραδίδωμι bereits einen negativen Schatten auf die Gruppe. Dies setzt sich bei ihren weiteren Erwähnungen fort.⁷⁹⁵ Δώδεκα wird erneut in 20,17 verwendet, wenn Jesus auf dem Weg nach Jerusalem ist. Kurz darauf kündigt er in diesem Zusammenhang an, dass der Menschensohn übergeben wird (20,19). Auch Judas' Gang zu den Hohepriestern in Kapitel 26 verbindet beide Aspekte: Er wird erst als εἷς τῶν δώδεκα bezeichnet, bevor er sich nach einer Entlohnung dafür erkundigt, wenn er Jesus übergibt (παραδίδωμι). Beim Mahl, das Jesus explizit nur mit den Zwölf hält (μετὰ τῶν δώδεκα), weist dieser ebenfalls zweimal auf denjenigen in ihrem Kreis hin, der ihn übergibt (26,14.21). Zuletzt tritt Judas in Getsemani auf und wird erneut als εἷς τῶν δώδεκα vorgestellt, bevor der Erzähler eine Analepse einspielt, die das Vorhaben des Übergebers (ὁ δὲ παραδιδούς αὐτόν) benennt (26,48).

Die Auflistung zeigt, dass die Bezeichnung δώδεκα (μαθηταί) für die Schülergruppe immer dann im Matthäusevangelium verwendet wird, wenn der Erzähler zugleich auf die Übergabe

⁷⁹⁵ Auch in 11,1 werden die Zwölf noch einmal erwähnt; eine Anspielung mit παραδίδωμι findet sich zwar nicht im unmittelbaren Kontext, allerdings ist die vorangehende Aussendungsrede davon geprägt (vgl. 10,17.19.21).

Jesu verweist.⁷⁹⁶ Dadurch ist der Begriff der *Zwölf* in gewisser Weise ambivalent konnotiert: Es handelt sich um den engen Kreis um Jesus; zugleich ist aber einer unter ihnen, der ihn übergibt. Da παραδίωμι – wie unter C.1.1.2.4.d) gezeigt wurde – als Leitvokabel für Judas gilt, ist die Figur mit dieser Konnotation verbunden. So trägt letztlich Judas dazu bei, dass der Zwölferkreis in schlechtem Licht erscheint.⁷⁹⁷

„In der integren Gemeinschaft der Zwölf symbolisiert die Figur ‚Judas‘ die ‚Störung‘ innerhalb des Ordnungszusammenhangs der Gemeinschaft um Jesus.“⁷⁹⁸

Dies bedeutet zugleich, dass das Motiv des Übergebens kein Alleinstellungsmerkmal des Judas ist, das ihn von der Gemeinschaft enthebt, sondern durch ihn ist παραδίωμι mit dem Zwölferkreis verbunden. So ‚schwächt‘ Judas’ Zugehörigkeit die Darstellung der Schülerschaft und verweist auf die Anfälligkeit der Anhänger: Selbst die Nähe zu Jesus schützt nicht vor Versagen, denn derjenige, der Jesus übergibt, stammt aus dem engsten Kreis.

⁷⁹⁶ Dabei bleibt festzuhalten, dass vornehmlich der Ausdruck δώδεκα (μαθηταί) durch die Judasfigur eine negative Konnotation erhält. Der Begriff der Schüler bzw. die Schülerschaft an sich allein bleibt weitgehend unberührt von dieser negativen Bewertung und wird nicht in Frage gestellt.

⁷⁹⁷ Möglicherweise begründet dies auch die Neugruppierung der Schülergruppe sowie die explizite Erwähnung der ἑνδεκά in 28,16. Diese Elf haben sich der negativen Konnotation durch Judas ‚entledigt‘; auch wenn einige noch immer Zweifel haben (28,17), so ist mit ihnen ein positives Moment verbunden, nämlich die Beauftragung durch den Auferstandenen.

⁷⁹⁸ Dronsch, Judas 94.

1.2 Judas als ὁ παραδούς bzw. παραδιδούς αὐτόν

Neben der Mitgliedschaft im Zwölferteil wiederholt der Erzähler auffällig oft, dass Judas ὁ παραδούς αὐτόν bzw. ὁ παραδιδούς αὐτόν ist. Dies geschieht auf verschiedenen Ebenen, wie die nachstehende Tabelle zusammenfasst:

	Direkte Bezeichnung	Indirekte Bezeichnung
<i>Erzähler</i>	Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδούς αὐτόν (10,4) καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτόν παραδῶ . (26,16) ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτόν εἶπεν (26,25) Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτόν ὅτι κατεκρίθη (27,3)	ὁ δὲ παραδιδούς αὐτόν ἔδωκεν (26,48)
<i>Figurenrede des Judas</i>	εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ γὰρ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν (26,15) λέγων· ἡμαρτον παραδούς αἷμα ἀθῶν (27,4)	
<i>Figurenrede Jesu</i>		ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με . Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ Ἰούδας (26,46–47)

Tabelle 25: Judas als παραδούς αὐτόν bzw. ὁ παραδιδούς αὐτόν

Bereits bei Judas' Einführung stellt der Nachsatz ὁ καὶ παραδούς αὐτόν das Verb παραδίδωμι als *Leitvokabel* der Figur vor. Erst 26,14–16 konkretisiert den Ausdruck, indem Judas' Vorhaben geschildert wird: Er geht eine Kooperation mit den Hohepriestern – die Vertreter der Gegnergruppe sind – ein und sucht deshalb nach einer guten Gelegenheit, um Jesus zu übergeben. Beim letzten Mahl erinnert der Erzähler an diese Vereinbarung und führt den Ausdruck ὁ παραδιδούς αὐτόν ein (26,25), den er im Anschluss wieder aufgreift (vgl. 26,46–48, 27,3). Zuletzt spricht die Judasfigur selbst in ihrem Bekenntnis davon, unschuldig Blut *übergeben* zu haben (27,4).

Weiterhin gibt es in der Getsemaniszene zwei indirekte Hinweise, die Judas als ὁ παραδιδούς αὐτόν ausweisen. Zum einen kündigt Jesus an, dass sich derjenige, der ihn übergibt (ὁ παραδιδούς με), genähert hat, bevor Judas direkt im darauffolgenden Vers auftritt (26,46–47). Zum anderen spielt die Analepse die Bezeichnung ὁ παραδιδούς αὐτόν ein (26,48), wobei der Kontext verdeutlicht, dass Judas gemeint ist.

Die Tabelle zeigt zudem, dass es überwiegend der Erzähler ist, der den Ausdruck ὁ παραδούς bzw. παραδιδούς αὐτόν verwendet und dadurch – auf extradiegetischer Ebene – mit dem Leser kommuniziert. Er weist mit der Bezeichnung ὁ παραδούς bzw. παραδιδούς αὐτόν so immer wieder auf die Wankelmütigkeit des Judas hin, da er mit der Gegnergruppe kooperiert. In diesem Zusammenhang lassen sich ab 26,14 sogar einige Parallelen zwischen Judas und dem Profil der Gegner feststellen.

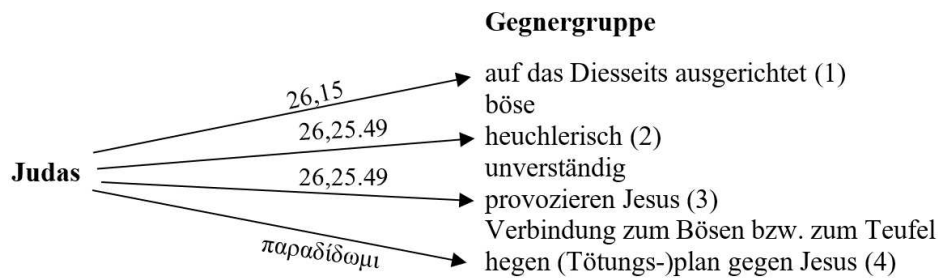


Abbildung 5: Merkmale der Gegnergruppe aus C.2.1 und ihr Bezug zur Judasfigur

(1) Judas ist mit dem Angebot der 30 Silberstücke einverstanden, was zunächst seine Ausrichtung *auf das Diesseitige* signalisiert (26,15). (2) Außerdem hat die Szenenanalyse gezeigt, dass Judas' Frage in 26,25 sowie sein Kuss in der Getsemaniszene eine *heuchlerische Tendenz* haben (26,49). (3) Da Jesus sowohl beim letzten Mahl als auch in Getsemani indirekte Hinweise darauf gibt, dass er um Judas' *eigentliche Absicht* weiß, lässt sich Judas' Frage und sein Kuss gleichzeitig als *Provokation* interpretieren. (4) Darüber hinaus hilft er den Gegnern durch sein Angebot, Jesus zu übergeben (παραδίδομι), und ist auf diese Weise auch in den *gegnerischen Tötungsplan* involviert.

Folglich stellt sich Judas den Opponenten als Komplize zur Verfügung, wodurch sich im Laufe der Erzählung gewisse Analogien zwischen ihm und der Gegnergruppe feststellen lassen. Dennoch schließt er sich nicht gänzlich den Gegnern an, da er am Ende sein Vergehen erkennt und den Entschluss ändert. Aus diesem Grund gibt er die Silberstücke, die ihn symbolisch mit den Gegnern verbinden, zurück und entfernt sich vom gesamten Geschehen (vgl. 27,3–4). Zudem wird Judas nicht als ὁ προδότης (der Übergeber bzw. Verräter) bezeichnet, sondern seine Beschreibung erfolgt immer durch einen Partizipialausdruck – ὁ παραδούς αὐτόν bzw. ὁ παραδιδούς αὐτόν. Der Erzähler bezieht sich folglich nur auf die *eine* Tat des Judas – er hat ihn übergeben – und nicht auf seinen Charakter. So gilt der Ausdruck ὁ παραδούς αὐτόν zwar in

der ersten Judasszene noch als Distinktionsmerkmal der Figur,⁷⁹⁹ das sie von den anderen elf Schülern abheben soll, doch durch das abermalige Wiederholen des Partizips wandelt es sich zu einem generellen Ausdruck für einen Abtrünnigen im engsten Kreis; Judas als Individuum steht dadurch nicht mehr im Vordergrund. Er wird als Figur nicht abgewertet, sondern ist nur der prominenteste Vertreter, wenn es um das Scheitern der Schüler geht.

1.3 Zwischenfazit: Die Gruppenzugehörigkeit als Spannungsfeld

Judas wird zu Beginn als Mitglied der zwölf Schüler Jesu eingeführt (10,4), rückt aber im Laufe der Erzählung immer mehr in Richtung der Gegnergruppe, ohne direkt zu ihnen zu zählen.⁸⁰⁰ Die beiden Bezeichnungen εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδοῦς/παραδιδούς αὐτόν kreieren deshalb über den Erzählverlauf hinweg ein Spannungsfeld für die Figur, welches zwei Funktionen hat.⁸⁰¹

1.3.1 Die Judasfigur als ‚Platzhalter‘

Die Zugehörigkeit und Nähe der Schüler zu Jesus bzw. die Gemeinschaft ‚mit ihm‘ ist ein zentrales Thema der gesamten Erzählung,⁸⁰² wobei dies zugleich von gegenläufigen Aspekten begleitet wird: So werden die Schüler immer wieder als ‚Wenigvertrauer‘ bezeichnet, da sie Zweifel hegen und teilweise unverständlich sind. Zudem ist der Zwölferkreis durch den wiederholten Hinweis auf Jesu Übergabe negativ konnotiert (D.1.1.). Schließlich zeigt die Passionserzählung, dass alle Schüler in ihrem ‚Mit-Jesus-Sein‘ versagen. Selbst Petrus, der sich am Ende noch in Jesu Nähe aufhält, verleugnet ihn.⁸⁰³ Zusammengenommen erscheinen die Schüler als brüchige und unsichere Gruppe.⁸⁰⁴

⁷⁹⁹ Siehe C.1.1.2.2 und C.1.1.2.3.

⁸⁰⁰ Dadurch nimmt Judas eine Sonderrolle im Matthäusevangelium ein, denn – wie Poplutz in Ihrem Beitrag zu den Randfiguren beschreibt – wird eher von einer Hinwendung zu Jesus und seiner Schülerschaft als von einer Abwendung erzählt, vgl. Poplutz, Kleine Leute? 80–98, siehe auch C.2.3.2.

⁸⁰¹ Judas wird viermal direkt als ὁ παραδιδούς αὐτόν bezeichnet (26,25.46.48, 27,3), als εἷς τῶν δώδεκα dagegen nur zweimal (26,14 und 26,46). Dabei entsprechen die Erwähnungen von εἷς τῶν δώδεκα den Parallelstellen im Markusevangelium. Die Stellen, an denen das Matthäusevangelium Judas ὁ παραδιδούς αὐτόν nennt, kommen im Markusevangelium dagegen nicht vor. Dies unterstreicht, dass der Erzähler im Matthäusevangelium mit der Bezeichnung Judas’ als ὁ παραδιδούς αὐτόν eine bestimmte Absicht verfolgt.

⁸⁰² Siehe auch C.1.4.2.2.

⁸⁰³ Siehe dazu C.2.2.2.4.

⁸⁰⁴ Zudem macht insbesondere die unübersichtliche Getsemaniszene deutlich, dass es weniger um die Namen der Figuren geht, sondern um ihre Beziehung zu Jesus, siehe C.1.4.2.2.

Vor diesem Hintergrund folgere ich, dass Judas durch die Bezeichnungen εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδου̅ς/παραδιδου̅ς αὐτόν nicht als Sonderfall dargestellt wird, sondern dass die Figur als Platzhalter fungiert: Im Grunde könnte es jeder der Schüler sein, der so abtrünnig wird, dass er Jesus übergibt. Ihre Nähe zu Jesus schützt sie nicht vor Versagen und niemand aus dem Schülerkreis darf sich in Sicherheit wähnen.

„Judas ist die in der Jesus-Überlieferung selbst verankerte Einsicht in die Unausweichlichkeit der Angefochtenheit des von Jesus verkündeten Gottesreiches, die nicht missverstanden werden darf nach dem Modell einer abwehrbaren äußeren Gefahr: Das Reich Gottes wird von innen her durch seine Jünger [...] gefährdet.“⁸⁰⁵

Die Platzhalterfunktion des Judas betrifft aber nicht nur die Erzählfiguren, sondern richtet sich zugleich an die Leser: Wenn sogar Jesus von einem seiner engsten Vertrauten übergeben wird, so darf sich auch keiner der Adressaten sicher sein; denn diese Konstellation könnte sich auch in ihrer Gegenwart wiederholen, wie es bereits die Aussendungsrede ankündigt: Παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον (ein Bruder wird den Bruder zum Tod übergeben, vgl. 10,21). Demnach schwingt in der Darstellung des Judas – als εἷς τῶν δώδεκα und gleichzeitig als ὁ παραδου̅ς/παραδιδου̅ς αὐτόν – eine gewisse Offenheit mit: Jeder aus der Nachfolgegemeinschaft könnte derjenige sein, der übergibt bzw. niemand ist davor gefeit, in eine ähnliche Situation zu geraten wie Judas.

Die nähere Beschreibung von Judas' Gruppenzugehörigkeit verweist so auf die Anfälligkeit des gesamten Anhängerkreises und fordert auf, wachsam zu sein – v.a. im Hinblick auf die eigene Standhaftigkeit, aber zugleich auch im Hinblick darauf, von einem engen Vertrauten hintergangen zu werden (vgl. 26,38.40 sowie 24,42.44).⁸⁰⁶

1.3.2 Judas und das ‚Mit-Jesus-Sein‘

Wie unter C.2.3 bereits dargestellt, unterliegt die Gruppendarstellung im Matthäusevangelium einer gewissen Konzeption: Der Text grenzt die Gruppenprofile von Schüler und Gegner deutlich voneinander ab, wobei das entscheidende Kriterium die *Nähe* zu Jesus ist: Entweder

⁸⁰⁵ Miggelbrink, Judas 101, vgl. ders, Judas 99–100: „Judas gehörte unzweifelhaft dem symbolischen Zwölferkreis des erneuerten Israel an, er nimmt am Abendmahl teil, er begrüßt seinen Rabbi mit dem für die Jesusgruppe kennzeichnenden Kuss (1Kor 16,20). Damit wird er zum Vermittler einer wichtigen Einsicht: Wenn mit der Jesus-Gruppe und ihrem Wirken das Reich Gottes anbricht und Gottes Wirken geschichtlich offenbar wird, so bedeutet dies nicht, dass das Böse keinen Zugang zur Jesus-Gruppe hätte.“

⁸⁰⁶ Zur Wachsamkeit siehe auch die Endzeitrede in 24,32–25,13.

eine Figur ist ‚mit ihm‘ und gilt demnach als Anhänger Jesu oder sie ist gegen ihn und stellt sich auf die Seite der Opponenten. Die Erzählung lässt damit keinen Spielraum für Zwischenpositionen und ruft klar zur Entscheidung auf.

Dieser Aufruf geht aber nicht nur an die Figuren, sondern die Darstellung der Gruppenprofile und ihre betonte Abgrenzung bewirken auch einen impliziten Appell an den Leser bzw. an die Nachfolgegemeinschaft: Sie sind ebenso angehalten, sich zu entscheiden und ‚mit Jesus zu sein‘ (vgl. auch 7,13–14).⁸⁰⁷

Die Judasfigur steht in Zusammenhang mit dieser Konzeption und unterstützt diesen Appell zur Entscheidung: Sie wird im Matthäusevangelium zwar als Anhänger Jesu eingeführt, distanziert sich jedoch in der Passionserzählung von der Schülergruppe, ohne zugleich gänzlich zu den Gegnern zu gehören. Gerade die sich abwechselnden Bezeichnungen εἰς τῶν δώδεκα und ὁ παραδιδούς αὐτόν sorgen dafür, dass Judas nicht als reiner *Insider* und Anhänger Jesu gilt, aber auch nicht als direkter *Outsider* wie die Gegner – die Figur scheint demnach zu *oszillieren*. Der Erzähler lässt Judas schließlich aus dem Text verschwinden, indem er seinen Suizid schildert – noch bevor sich die Schülergruppe in 27,55–28,20 neu formiert. Erst dadurch fällt Judas aus seinem ‚Mit-Jesus-Sein‘ heraus und ist nun wirklich kein Teil der Anhängergruppe mehr. Er entwickelt sich so von einer Gruppenfigur zu einer Figur, die sich selbst aus der Zugehörigkeit zu Jesus löst und am Ende nicht mehr in der Erzählung verbleibt. Diese Darstellung mahnt die Leser, den Appell zur Entscheidung, der der matthäischen Gruppenkonzeption zugrunde liegt, ernst zu nehmen und sich zur Botschaft des Evangeliums zu verhalten.

Angesichts der Betonung des ‚Mit-Jesus-Seins‘ lässt sich das Thema der Zugehörigkeit auch bundestheologisch verstehen. Der *Bund* kann als ein rettendes Beziehungsgeschehen Gottes für sein Volk beschrieben werden. Zwar taucht der Begriff διαθήκη nur in 26,28 auf, doch wie bereits in einigen Studien⁸⁰⁸ deutlich gemacht wurde, weisen andere Anspielungen in der Erzählung darauf hin, dass das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk Israel schon zu Beginn des Evangeliums eine wichtige Rolle spielt. So wird Jesus in Anklang an Jes 7,14 als Immanuel (Ἐμμανουήλ) bezeichnet (1,23), was der Erzähler als „Gott mit uns“ (1,23) übersetzt.⁸⁰⁹ Der Text nimmt diesen Gedanken am Ende erneut auf, indem der Auferstandene davon spricht, alle Tage mit seinen Schülern zu sein (28,20). Damit aktualisiert sich in Jesus der Kern des Bundesgedanken – bzw. der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk –,

⁸⁰⁷ Nach Kingsbury beinhaltet die Botschaft des Matthäusevangeliums „a claim and a call to commitment“, welchem Folge zu leisten ist, vgl. Kingsbury, *Matthew as story* 42 (Zitat 42).

⁸⁰⁸ Vgl. hierzu Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi*; Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* ebenso bei Nicklas, *Gott der frühen Christen* 87–92 und Müller, *Bundesideologie* 23–42.

⁸⁰⁹ Vgl. Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi* 7–83.

nämlich die Nähe Gottes. Das ‚Mit-Jesus-Sein‘, das der Text betont, ist also ein ganz entscheidender Teil des Bundesgedankens.⁸¹⁰

Darüber hinaus bietet die Erzählung weitere Anspielungen, die sich dem Konzept des Bundes zuordnen lassen: Beispielsweise wird Jesus zu Beginn in eine Generationenfolge eingeordnet, die neben David auch Abraham (1,1) nennt. Dies erinnert an den Bund, den Gott mit Abraham eingegangen ist. Zugleich wird darauf angespielt, dass Abraham Stammvater vieler Völker ist, was dem Auftrag des Auferstandenen in Mt 28,20 entspricht.

Weiterhin ist die Tora ein wesentlicher Bestandteil des Bundes, da sie den Willen Gottes zum Ausdruck bringt; so zeigt die Bergpredigt (5–7) im Matthäusevangelium das Ringen um ein angemessenes Verstehen der Tora. Insbesondere in den darin aufgenommenen Thesen (5,21–48) geht es im Grunde um die Beziehung zu Gott, die sich auch im Miteinander der Menschen widerspiegeln soll.⁸¹¹ Schließlich wird das Bundesmotiv – unter Nennung des Begriffes *διαθήκη* – auch in der Mahlszene verarbeitet, denn Jesus spricht hier von seinem Blut des Bundes, das zur Vergebung der Sünden vergossen wird (26,28). Der Ausdruck *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* schafft einen typologischen Bezug zu Ex 24,3–8 und dem darin vorkommenden Blutritus bei der Stiftung eines Bundes. Aus diesem Grund wird auch der angekündigte Tod Jesu als Bundesschluss gedeutet.⁸¹²

Diese Aspekte, die hier nur überblicksartig aufgezählt wurden, verdeutlichen, dass das Bundesmotiv im Matthäusevangelium hervortritt.⁸¹³ Allerdings wäre an dieser Stelle noch weitere Vorarbeit dazu nötig, wie der Bundesgedanke bzw. der Gedanke vom Volk Israel mit der Öffnung für die Völker (vgl. 28,19) in Verbindung zu bringen ist und welche Rolle die Erwähnung der *ἐκκλησία* (16,18; 18,17) hierbei spielt.⁸¹⁴ Zudem müsste ausführlicher geklärt werden, inwiefern sich die Vorstellung des Bundes mit der Abgrenzung der Gruppen im Text deckt: Spiegelt die Gruppenkonzeption die Grenzen zwischen denen, die sich als Teil des Bundes verstehen und jenen, die aus dem Bund herausfallen, wider? Vor diesem Hintergrund

⁸¹⁰ Siehe hierzu auch das Spiel mit der Präposition *μετά*, vgl. C.1.4.2.2.

⁸¹¹ Vgl. dazu genauer Nicklas, *Gott der frühen Christen* 87.

⁸¹² Vgl. Knöppler, *Sühne* 278.

⁸¹³ Nach Müller weist auch die Metapher ‚Herz‘ auf den Bund hin und wird im Matthäusevangelium verwendet, vgl. Müller, *Bundesideologie* 28–29.36–38.

⁸¹⁴ Möglichkeiten, wie sich das Verhältnis der matthäischen Gemeinde zu Israel positiv bestimmen lässt, bietet Tobias Nicklas. Anhand der Darstellung im Matthäusevangelium argumentiert er nicht für einen Rückzug aus Israel, sondern für eine Öffnung zu den Völkern hin, die durch Israel geschieht: „Ich halte es (...) für wahrscheinlich, dass die matthäische ‚Ekklesia‘ von Anhängern Christi sich als ein Teil Israels verstand, auf den sie auch ihren Messias, den Sohn Davids und Sohn Abrahams (Mt 1,1), explizit zurückführt, eines Israels, das, wie Mt 1,1–16 durch die Aufnahme nichtjüdischer Frauen in den Stammbaum Jesu klar macht, aus matthäischer Sicht schon immer für die Völker geöffnet war und das sich auch jetzt durch den Immanuel, den „Gott-mit-uns“ Christus zu den Völkern gesandt führt (Mt 28,18–20) und dabei eine am in Gesetz und Propheten zum Ausdruck kommenden Willen Gottes (Mt 5,17–19) orientiert Jesus-Halacha lehrt,“ vgl. Nicklas, *Versöhnung mit Israel* 20–22 (Zitat 22).

könnte auch die Judasfigur und ihre Zugehörigkeit zum Bund beleuchtet werden. Aus Gründen der Komplexitätsreduktion sei dies hier lediglich skizziert.⁸¹⁵

2. Die Figurenkonstellation zwischen Judas und Petrus

Der zweite auffällige Aspekt in der Charakterisierung der Judasfigur betrifft die Kontrastierung und Parallelisierung mit Petrus⁸¹⁶. Bereits die Auflistung der zwölf Schüler, in der Petrus als Erster genannt wird und Judas als Letzter, deutet an, dass ein Unterschied zwischen ihnen besteht. Anschließend inszeniert der Text insbesondere in der Passionserzählung einige Parallelen der beiden Figuren, um ihrer Gegenüberstellung am Ende der Erzählung zusätzliche Dramatik zu verleihen.⁸¹⁷ Auch dahinter verbirgt sich eine Botschaft an den Leser.

2.1 Parallelen zwischen beiden Figuren

Die nachstehende Tabelle fasst fünf Parallelen zwischen beiden Figuren zusammen:

Petrus	Judas
(1) Rahmung der Liste der Zwölf und Zugehörigkeit zu Jesus	
πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος (10,2) μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου in 26,69; μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου in 26,71; σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ in 26,73	Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν (10,4) εἰς τῶν δώδεκα und ὁ παραδιδούς αὐτόν (siehe dazu 1.1)
(2) Vorhersage der Tat	
26,33–35	26,21–25
(3) Bezug zu Jesuswort	
10,33	26,24
(4) Nähe zu Jesus nach dessen Festnahme und Motiv ‚sehen‘	
ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως καὶ εἰσελθὼν ἔσω ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν ἰδεῖν τὸ τέλος. (26,58)	Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτόν ὅτι κατεκρίθη (27,3)
(5) äußerliche Reaktion nach Tat zunächst gleich: Weggehen	
καὶ ἐξελθὼν ἔξω (26,75)	ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν (27,5)

Tabelle 26: Parallelität zwischen Petrus und Judas

⁸¹⁵ Ich bedanke mich bei Tobias Nicklas und Michael Sommer für entscheidende Impulse, diese Rezeptionsmöglichkeit aufzunehmen.

⁸¹⁶ Im Vergleich zum Markusevangelium treten im Matthäusevangelium einzelne Schüler eher zurück, während die Petrusfigur mehr Aufmerksamkeit bekommt. Sie gilt in der Sekundärliteratur deshalb als die am meisten entwickelte Schülerfigur im ersten Evangelium, vgl. Anderson, Narrative Web 83 und Poplutz, Kleine Leute 76–77. Auf eine detaillierte Untersuchung zur Petrusfigur kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Aus diesem Grund wird auf Studien zum Petrusbild im Matthäusevangelium verwiesen, vgl. Dschulnigg, Gestalt und Funktion 161–183; Böttrich, Petrus 9–132 und Gnilka, Petrus und Rom 19–76. 149–160.

⁸¹⁷ Die Parallelisierung und Gegenüberstellung beider Schüler beziehen sich vorwiegend auf die Passionserzählung, da eine detaillierte Betrachtung der Petrusfigur den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

(1) Wie die Szenenanalyse zu 9,35–10,4 verdeutlicht, rahmen Petrus und Judas die Liste der zwölf Schüler.⁸¹⁸

Außerdem wird bei beiden die Zugehörigkeit zu Jesus betont – wenn auch auf unterschiedliche Weise: Wie oben erwähnt, spielt der Erzähler für Judas mit den Bezeichnungen εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδοῦς/παραδιδούς αὐτόν, um darauf aufmerksam zu machen, dass Judas ein Schüler Jesu ist, sich aber den Gegnern zuwendet (siehe D.1.1).

Petrus wird im Laufe der Erzählung zwar nicht als εἷς τῶν δώδεκα vorgestellt, doch thematisiert die Verleugnungsszene sein ‚Mit-Jesus-Sein‘: Zweimal spricht eine Magd davon, dass er μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου (26,69) bzw. μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου (26,71) war.⁸¹⁹ Anschließend konstatieren Hinzutretende auch seine Zugehörigkeit zur Gruppe um Jesus, indem sie sagen: σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ (du bist von ihnen).⁸²⁰ Alle drei Aussagen verweisen auf Petri Gemeinschaft mit Jesus, wengleich er sie abstreitet.

(2) Zudem sagt Jesus beide Taten voraus: Beim Mahl weist er zweimal darauf hin, dass ihn einer der anwesenden Zwölf übergeben wird.⁸²¹ Wenig später kündigt er Petrus an, dass dieser ihn verleugnen wird (26,35).⁸²² Der weitere Erzählverlauf zeigt, dass beide Vorhersagen Jesu eintreten (vgl. 26,47–56; 69–75).

(3) Darüber hinaus spricht Jesus in zwei drastischen Aussprüchen das Vergehen beider Schüler an. Die Verleugnung des Petrus erinnert an 10,33, wo Jesus verdeutlicht: Wer ihn vor den Menschen verleugnet, dem wird auch er seine Gemeinschaft aufkündigen:

„Diese Erinnerung macht klar, dass es bei ‚leugnen‘ nicht um eine harmlose Schutzbehauptung geht, sondern um einen Abfall vom christlichen Bekenntnis, mit allen Folgen für das Jüngste Gericht.“⁸²³

⁸¹⁸ Siehe C.1.1.2.2.

⁸¹⁹ Einige Exegeten betonen das ‚Mit-Jesus-Sein‘ für Petrus; sie bezeichnen es aber als Nähe zu Jesus oder Gemeinschaft mit ihm, vgl. Konrad, Evangelium nach Matthäus 424; Gielen, Passionserzählung 132; Frankemölle, Matthäus 2 468; Luz stellt in diesem Zusammenhang fest, dass die Erwähnung des ‚Mit-Jesus-Seins‘ immer auch in Verbindung mit ihrem Versagen steht, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 214; siehe dazu auch C.1.4.2.2.

⁸²⁰ Dies wird sogar im Präsens formuliert, was darauf verweist, dass es zu dem Zeitpunkt in der Erzählung noch eine Gruppe um Jesus gibt, auch wenn der Zwölferkreis in seiner gewohnten Form auseinandergebrochen ist.

⁸²¹ Er bestätigt dabei erst in 26,25 die Frage Judas’, ob er es sei, siehe C.1.3.2.2.

⁸²² Zugleich kündigt Jesus seine Auferstehung an, wobei es an dieser Stelle fragwürdig bleibt, dass keine Reaktion der Schüler bzw. des Petrus darauf erzählt wird. Dies muss ihnen in Kapitel 28 noch einmal gesagt werden, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 123–126 sowie Konrad, Evangelium nach Matthäus 410.

⁸²³ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 214.

Das Vergehen des Petrus ist also durchaus schwerwiegend.⁸²⁴ Er wird nicht nur fliehen – wie die übrigen Schüler –, sondern Jesus auch dreimal verleugnen.

Judas' Tat steht in direktem Zusammenhang mit dem Weheruf, den Jesus beim gemeinsamen Mahl über denjenigen, der ihn übergibt, ausspricht (vgl. 26,24): Derjenige Mensch, der den Menschensohn übergibt, wäre besser nie geboren worden.⁸²⁵

(4) Nach der Festnahme Jesu fliehen Petrus und Judas nicht wie die übrigen Schüler, sondern bleiben noch in Jesu Nähe: Petrus folgt dem Festnahmekommando in einiger Entfernung bis in den Hof des Palastes des Hohepriesters (26,58.69)⁸²⁶ und auch Judas muss sich unweit des Palastes aufhalten, da er die Verurteilung Jesu sieht (27,3). Bei beiden spielt dabei das Motiv des Sehens (ὁράω) eine Rolle. Petrus beabsichtigt, den Ausgang der Verhandlung zu sehen,⁸²⁷ entfernt sich aber noch davor (26,58), während Judas wirklich sieht, dass Jesus verurteilt wird (27,3).

(5) Weiterhin wird bei beiden eine ähnliche Reaktion nach ihrer Tat geschildert: Sie gehen weg oder entfernen sich. Der Text betont dies für Petrus durch die zusätzliche Präposition ἔξω (vgl. 26,75)⁸²⁸ und für Judas durch zwei Verben der Bewegung (27,4). Rein äußerlich verhalten sie sich demnach gleich, da sich beide in einige Distanz zum Geschehen begeben. Allerdings unterscheiden sich ihre innere Reaktion sowie ihr Ende in der Erzählung. So lässt sich neben den Parallelen auch eine Reihe an Gegensätzen zwischen den beiden Figuren feststellen.

⁸²⁴ Vgl. Frankemölle, Matthäus 2 468 der sich Wolfgang Schenk anschließt und das Verleugnen Petri zwar als „sich lossagende Verwerfung“ versteht, jedoch eine Umkehr nicht ausschließt, vgl. Frankemölle, Matthäus 2 468; Schenk, Art. ἀρνέομαι 373; siehe auch den Exkurs unter C.1.5.2.4.

⁸²⁵ Siehe dazu C.1.3.2.4.a).

⁸²⁶ An dieser Stelle wird sogar der terminus technicus ἀκολουθέω für das Nachfolgen des Petrus verwendet. Nach Böttrich beweist Petrus mehr Mut, da er nicht flieht, doch scheitert er danach drastischer, vgl. Böttrich, Petrus 123.

⁸²⁷ Konradt interpretiert die Szene so, dass Petrus Sorge um Jesus hat und deshalb die Ereignisse sehen will, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 420.

⁸²⁸ Nach Frankemölle ist das Weggehen Petri identisch mit der Flucht aller Schüler aus 26,56, vgl. Frankemölle Matthäus 2 469.

2.2 Gegenüberstellung der beiden Figuren

Neben den Parallelen finden sich auch einige Aspekte im Text, anhand derer die Figuren kontrastiert werden:

Petrus	Judas
(1) unterschiedliches Fehlverhalten	
Verleugnung als spontane Reaktion	Übergabe als Plan
(2) unterschiedliche Reaktion auf Vorhersage	
Petrus streitet vehement ab (vgl. 26,33–35).	Judas stellt eine heuchlerische Frage (vgl. 26,25).
(3) unterschiedliche innere Reaktion nach der Tat	
ἐκλαυσεν πικρῶς (26,75) Petrus weint, noch bevor er den Ausgang des Verhörs Jesu sieht.	Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη, μεταμεληθεὶς (27,3) Judas ändert den Entschluss, nachdem er sieht, in welcher Situation sich Jesus befindet.
(4) unterschiedliches Ende in der Erzählung	
Οἱ δὲ ἔνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (28,16) Petrus bleibt in der erzählten Welt und ist weiterhin Teil der offenen Schülergruppe.	καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγγατο (27,5) Judas erhängt sich und ‚verlässt‘ die erzählte Welt.

Tabelle 27: Gegenüberstellung von Petrus und Judas

(1) Zunächst unterscheiden sich Petrus und Judas darin, wie ihre Tat zustande kommt. Die Verleugnung durch Petrus liegt zum Zeitpunkt der Vorhersage (26,33–35) noch in der Zukunft und Petrus selbst geht nicht davon aus, dass er seine Gemeinschaft mit Jesus abstreiten wird. Sein Fehlverhalten in 26,69–75 kann demnach als spontane Reaktion interpretiert werden. Er verleugnet, da er sein eigenes Leben bedroht sieht. Zudem handelt es sich dabei um einen verbalen Akt, der zwar schwerwiegend ist, aber keine direkte Handlung gegen Jesus auslöst.⁸²⁹ Judas hingegen wendet sich der gegnerischen Gruppe zu und geht eine Kooperation mit ihr ein. Er handelt also aktiv und verfolgt sogar einen Plan, da er nach einer guten Gelegenheit sucht (26,16).

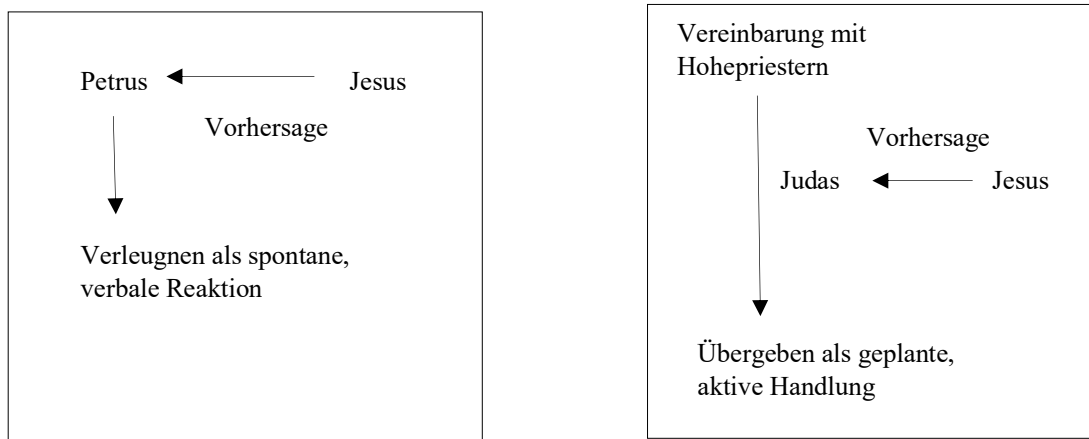


Abbildung 6: Skizze zum Vergehen von Petrus und Judas

⁸²⁹ Zur Schwere des Vergehens siehe den Bezug zu einem Jesuswort unter D.2.1.

(2) Darüber hinaus reagieren Petrus und Judas je unterschiedlich auf die Vorhersage Jesu über ihre Tat.⁸³⁰ Petrus streitet vehement ab, dass er Jesus verleugnen wird (26,33) und betont: Ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι (Ich werde niemals Anstoß nehmen). Damit will er sich von den anderen Schülern abheben, scheitert aber noch in derselben Nacht.⁸³¹ Allerdings weiß Petrus zum Zeitpunkt der Vorhersage noch nicht, was passieren wird und betont deshalb selbstsicher seine Loyalität und sogar seine „Treue bis zur Todesbereitschaft“⁸³² gegenüber Jesus (26,35). Besonders auffällig ist hierbei die Verwendung des Wortes σκανδαλίζω (26,33). Es erinnert an σκάνδαλον aus 16,23, wo Jesus Petrus schroff ermahnt, nachdem er die Leidensankündigungen nicht akzeptieren will. In Zusammenschau mit 26,33 scheint es erst, als hätte Petrus seine Lektion gelernt, da er beteuert, mit Jesus sterben zu wollen. Allerdings zeigt sich wenig später angesichts seiner Verleugnung, dass er doch Anstoß nimmt, obwohl er es selber nicht für möglich hält und zunächst abstreitet.⁸³³

Judas hingegen muss der Erzähllogik zufolge bekannt sein, dass Jesus ihn mit seinen Ankündigungen beim Mahl meint, da er zuvor seine Vereinbarung mit den Hohepriestern getroffen hat. Dennoch antwortet er Jesus mit einer heuchlerischen Frage (26,25).⁸³⁴

(3) Auch nach ihrer Tat wird bei beiden eine unterschiedliche innere Reaktion geschildert. Petrus erinnert sich an den vorangegangenen Ausspruch Jesu, erkennt sein Versagen und weint bitterlich (26,75). Er zeigt sich demnach emotional, was der Erzähler nicht weiter kommentiert. In der Sekundärliteratur wird dies überwiegend als Zeichen der Reue gedeutet (vgl. Jes 22,4; 33,7).⁸³⁵ Da ich in der vorliegenden Untersuchung den Begriff der ‚Reue‘ allerdings vermeide, spreche ich eher von einem ‚Umdenken‘. Das Entscheidende in der Darstellung des Petrus in 26,75 ist dabei, dass er zu diesem Zeitpunkt in der Erzählung noch gar nicht sieht, was mit Jesus

⁸³⁰ Auf sprachlicher Ebene ist auffällig, dass sowohl der Name Jesu (26,31.34) als auch der des Petrus (26,33.35) bei der Vorhersage der Verleugnung explizit verwendet werden. In den Judasszenen vermeidet der Erzähler eine direkte Namensnennung von Jesus und Judas meist und verwendet eher Pronomen, vgl. αὐτόν in 10,4; 26,15.16.25 und 27,3.

⁸³¹ Vgl. Dschulnigg, *Gestalt und Funktion* 178 sowie Böttrich, *Petrus* 115 und Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 410. Luz argumentiert sogar dafür, dass Petrus mit seiner Aussage die Gruppensolidarität unter den Schülern aufbricht, indem er davon spricht, dass alle zu Fall kommen mögen, er aber nicht, vgl. Luz, *Evangelium nach Matthäus I/4* 126–127.

⁸³² Dschulnigg, *Gestalt und Funktion* 175.

⁸³³ Vgl. Luz, *Evangelium nach Matthäus I/4* 126–127; Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 410–411.

⁸³⁴ Siehe C.1.3.2.2.

⁸³⁵ Vgl. Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 425; Luz, *Evangelium nach Matthäus I/4* 216; Gielen, *Passionserzählung* 132–133; Dschulnigg, *Gestalt und Funktion* 177; Gnilka, *Petrus und Rom* 151; Böttrich, *Petrus* 125. Einzig Frankemölle spricht an dieser Stelle von tiefem Schmerz und der Erkenntnis von Schuld. Ob es wirklich ein Ausdruck von Reue ist, der Umkehr und erneute Nachfolge beinhaltet, bleibt seiner Ansicht nach offen, vgl. Frankemölle, *Matthäus* 2 469.

geschieht⁸³⁶ und sich nur an Jesu Ankündigung erinnert (vgl. 26,75). Petrus' bitterliches Weinen ist also ein Hinweis darauf, dass er umdenkt und seine Aussagen gerne ungeschehen machen will.

Judas hingegen hat gesehen, in welcher Lage sich Jesus befindet (27,3). Er zeigt erst daraufhin eine innere Reaktion, die der Erzähler mit μεταμέλομαι beschreibt: Wie unter C.1.5.2.3 analysiert, bringt das Verb im Kontext des Evangeliums zum Ausdruck, dass Judas den Entschluss ändert, jedoch – angesichts seines Suizids – nicht gänzlich den Referenzrahmen wechselt.

(4) Der letzte und zugleich markanteste Unterschied betrifft das Ende beider Figuren. Judas verlässt die erzählte Welt, indem er sich umbringt (27,5). Dadurch wird klar, dass Petrus bei den erwähnten Elf in 28,16 (οἱ ἑνδεκά μαθηταί) mitzudenken ist, die den Auferstandenen am Ende sehen und von ihm beauftragt werden, zu den Völkern zu gehen (28,16–20). Er bleibt ein Teil der Erzählung, während Judas in 27,5 aus der Erzählung verschwindet.

2.3 Zwischenfazit: Reflexion über das Versagen

Die Parallelen in der Darstellung von Petrus und Judas bauen zunächst eine Ähnlichkeit zwischen den beiden Schülern auf, was die Aufmerksamkeit auf die Unterschiede am Ende der Erzählung lenkt. Davies und Allison stellen diese Konstellation ebenfalls fest und leiten davon zwei Interpretationsmöglichkeiten ab:

„Both are disciples of Jesus. Both are told by Jesus that they will betray or deny him (26.21; 26.34). Both are central characters in narratives where Jesus' predictions come true (26.69–75; 27.3–10). Both, in betraying or denying Jesus, fulfill OT prophecy (26.31; 27.9–10). Both ‚go out‘ (26.75, ἐξελθὼν, 27.5, ἀπελθὼν). And both are overcome with remorse (26.75; 27,3–5). Whether the reader is to imagine that the parallelism extends to the restoration of Judas and Peter (a possibility) or instead highlights the contrast between effective repentance (Peter) and ineffective regret (Judas) is unclear.“⁸³⁷

⁸³⁶ Konradt weist explizit darauf hin, dass Petrus nicht hineingeht und die Verhandlung sieht, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 424.

⁸³⁷ Davies/Allison, Gospel III 571. Zu betonen ist, dass auch Davies und Allison offenbar einen (qualitativen) Unterschied in der inneren Reaktion der beiden Schüler sehen, wenn sie die Begriffe „regret“ und „remorse“ verwenden. Dass die Opposition dieser Begriffe aber unpassend ist, wurde bereits in C.1.5.2.3 gezeigt.

Nach Davies und Allison sollen die Parallelen entweder dahingehend ausgeweitet werden, dass es für Judas noch eine Chance gegeben hätte, wenn auch Petrus bei den elf Schülern bleibt; oder aber die Darstellung möchte den Kontrast zwischen den beiden betonen. Der Großteil der Exegeten tendiert zur zweiten Option: Die angebahnte Parallelität werde aufgelöst, indem Petrus weint und Judas – aufgrund der Verwendung des Verbes μεταμέλομαι – kein ‚echtes‘ Umdenken zeige.⁸³⁸ Daraus folge konsequenterweise, dass Petrus nach Ostern noch eine Chance bekommt und den Auftrag des Auferstandenen erhält (28,16–20), während Judas endgültig handelt und sich umbringt (27,3–5).⁸³⁹

Dieser Argumentation stimme ich nicht zu, denn nach meinem Dafürhalten ist die Darstellung der beiden Figuren vor dem Hintergrund des Gruppenprofils der Schüler (vgl. C.2.2) zu betrachten. So wird anhand der Petrus- und Judasfigur gleichermaßen das Versagen der Anhänger reflektiert.

2.3.1 Petrus und Judas vor dem Hintergrund des Gruppenprofils der Schüler

Die Charakterisierung der Schülergruppe zeichnet ein ambivalentes Bild: Zum einen sind die Anhänger gehorsam, zum anderen haben sie über den gesamten Erzählverlauf hinweg immer wieder Schwierigkeiten mit den Ereignissen um Jesus. Sie werden aus diesem Grund als ‚Wenigvertrauer‘ benannt (vgl. 8,26; 14,31; 16,9–11; 17,16).⁸⁴⁰ Dies kennzeichnet sogar die neuformierte Schülergruppe am Ende der Erzählung, denn selbst hier heißt es, dass einige noch Zweifel haben (28,17). Vor diesem Hintergrund tritt insbesondere Petrus im Text als prototypischer Schüler, der auch Schwächen und Bedenken zeigt, auf:

⁸³⁸ Vgl. Klauck, Judas 93–94, Vogler, Judas Iskariot 70; Brown, Death 641 und Böttrich, Petrus 114; die Autoren verwenden meist in ihrer Argumentation den Begriff der ‚Reue‘, die bei Judas unzureichend oder nicht aufrichtig sei, allerdings halte ich diesen Begriff angesichts seiner moralischen Konnotation für unpassend und vermeide ihn in dieser Arbeit, siehe zur Analyse des Verbes auch C.1.5.2.3 sowie D.3.1.

⁸³⁹ Anders beurteilt Broer die unterschiedliche Darstellung der beiden Schüler, indem er eine bleibende Frage feststellt: „Natürlich erinnert das Versagen des ersten Schülers an das des Judas. An der Eigenart beider Erzählungen wird der Unterschied zu heutiger Erzählweise ganz deutlich. Selbstverständlich fragen wir heute, worin das unterschiedliche Verhalten, vor allem aber die unterschiedliche Bewertung dieses Verhaltens seinen Grund hat. Wieso büßt Petrus so wenig von seiner Erwählung als Jünger ein, während Judas, dessen Reue doch nach Auskunft des Matthäus-Evangeliums die des Petrus erheblich übersteigt, insofern er die Folgen seiner Tat rückgängig zu machen sucht, nur der Selbstmord bleibt“, Broer, Prozeß 142. Allerdings sehe ich keinen Anhaltspunkt, das Umdenken des Judas über die Reaktion des Petrus zu stellen. Zudem löst Judas durch seine Geldrückgabe lediglich seine Bindung zu den Gegnern auf, macht aber nicht die Folge seiner Tat rückgängig.

⁸⁴⁰ Siehe C.2.2.2.3.

„Petrus ist für ihn [Matthäus, Anm. J.B.] der Typ des ‚kleingläubigen‘ Christen, wie er wirklich ist, also eine Mischung von Vertrauen und Angst (14,28–31), Glauben und Protest (16,16–20), Abfall und Reue.“⁸⁴¹

Schon bei Jesu Gang auf dem Wasser in Kapitel 14 gerät Petrus in seine erste Notlage: Er zweifelt an den Worten Jesu *θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι μὴ φοβεῖσθε* (Habt Vertrauen, ich bin es, fürchtet euch nicht)⁸⁴² und will als Beweis für dessen Identität selbst auf dem Wasser gehen. Dies gelingt ihm, bis er einen starken Wind bemerkt und ihn die Angst packt (14,30).⁸⁴³ Die Schilderung macht deutlich: Petrus will im Grunde auf Jesus vertrauen, doch sobald er sich in einer gefährlichen Situation wähnt, hadert er. Als er daraufhin unterzugehen droht, wird er allerdings von Jesu Hand gerettet (vgl. 14,28–32) und bekommt auf diese Weise eine neue Chance.

Dasselbe Phänomen wiederholt sich in Kapitel 26: Petrus verleugnet Jesus, sobald es für ihn gefährlich wird und er sich bedroht sieht (vgl. 26,69–74). Er versucht, sich selbst durch die Aussage, Jesus nicht zu kennen, zu schützen. Erneut hat die Situation aber einen positiven Ausgang für die Figur, denn das Ende der Erzählung zeigt, dass Petrus im Kreis der Schüler verbleibt. Luz ist sogar der Meinung, den Lesern sei bereits nach 26,75 – also nach Petri Weinen – klar, dass Petrus vergeben wird und er weiterhin zu der engen Schülergruppe gehört.⁸⁴⁴ Allerdings interpretiere ich nicht das Umdenken des Petrus, das ja durch das Weinen in 26,75 angedeutet wird, als Grund für seinen Verbleib im Schülerkreis; vielmehr sehe ich zunächst eine offene Stelle darin, warum und wie Petrus wieder zur Gruppe der Schüler zurückkehrt. In Zusammenhang mit Kapitel 14 können diese Fragen aber m.E. beantwortet werden: Jesus führt Petrus auch ein zweites Mal zur Anhängergruppe zurück und gibt ihm eine neue Chance. So verleugnet er Jesus, um sich auf diese Weise selbst zu retten, doch ist es im Grunde die ‚rettende Hand‘ Jesu, die bei Petrus erneut eingreift. Luz interpretiert die Schilderung zu Petrus aus diesem Grund als Hoffnungsgeschichte:

⁸⁴¹ Luz, *Evangelium nach Matthäus* I/4 224, so auch Brown, *Disciples* 42: „Peter’s characterization parallels that of the disciples as a character group.“ Ebenso sieht Frankemölle das ambivalente Petrusbild im Kontext des ambivalenten Schülerbildes, vgl. Frankemölle *Matthäus* 2 468.

⁸⁴² Die Worte Jesu enthalten mehrere Anspielungen: *Θαρσέω* erinnert an Jesu vorherige Wunder (vgl. 9,2.22), wo er dem Gelähmten und der blutflüssigen Frau mit demselben Verb Zuspruch entgegenbringt. Die Formel „ich bin es“ lässt „eine im AT mehrfach in Zusammenhang der Offenbarung Gottes begegnende Selbstvorstellungsformel anklingen (Dtn 32,39; Jes 42,10; 45,18f u.ä., vgl. auch Ex 3,14).“ Auch der Ausspruch „fürchtet euch nicht“ steht im Alten Testament in Zusammenhang mit der Selbstoffenbarung Gottes (Gen 15,1; 26,24; Ri 6,23; Jes 41,13; 43,1), vgl. Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 237 (Zitat 237).

⁸⁴³ Man könnte die Erzählung in Kapitel 14 bereits als Ostergeschichte lesen, allerdings kommt der Begriff der ‚Wenigvertrauer‘ noch öfter im Erzählverlauf vor, sodass ich es als ein größeres, eigenes Motiv betrachte.

⁸⁴⁴ Vgl. Luz, *Evangelium nach Matthäus* I/4 216.

„Matthäus hat den Abfall des Petrus nicht leicht genommen, sonst hätte er ihn nicht gerade das verleugnen lassen, was am Glauben das Zentralste ist, nämlich das ‚Sein mit Jesus‘ (V.69.71). Aber er hat [...] die Nebengeschichte des Petrus in seine Hauptgeschichte des Christus eingebettet. An ihr sollen sich seine Leser/innen orientieren und so erfahren, dass es eine größere und mächtigere Perspektive gibt als diejenige, die sie selbst mit ihrer eigenen Angst, ihrem Umfallen und ihrer Reue repräsentieren. Aus dieser Perspektive gelesen, ist auch die Geschichte des Petrus eine Hoffnungsgeschichte.“⁸⁴⁵

Anders verhält es sich mit Judas, denn mit seinem Gang zu den Hohepriestern zeigen sich Zweifel der Figur: Die übrigen Schüler verhalten sich in Folge ihrer Bedenken eher passiv und unproduktiv, indem sie beispielsweise nicht wachen, sondern einschlafen (26,40.43.45); oder sie handeln im Affekt wie bei ihrer Flucht (26,56).⁸⁴⁶ Judas' Verhalten hebt sich davon ab, da er eine Vereinbarung mit den Gegnern abspricht,⁸⁴⁷ tatkräftig nach einer Gelegenheit sucht und sich sogar heuchlerisch gegenüber Jesus zeigt (vgl. 26,25.48–49). Während die anderen Elf das Wirken Jesu also nicht gefährdet oder blockiert haben, geht Judas aktiv gegen Jesus vor und stellt sich den Gegnern als Komplize zur Verfügung.⁸⁴⁸ Judas' Verhalten steigert also in mehrfacher Hinsicht die ‚schülertypischen‘ Zweifel. Am Ende der Erzählung kehrt er auch nicht mehr zur Schülergruppe zurück, sondern isoliert sich selbst von den Geschehnissen, indem er sich umbringt.

Durch die Schilderung des Suizids stößt der Text die Fragen an, ob und wann eine Rückkehr zur Gruppe noch möglich ist. Dass dazu keine direkte Antwort geliefert wird, spricht meiner Meinung nach für den literarischen Wert des Matthäusevangeliums: Es spielt mit diesem Fragehorizont und regt den Leser an, darüber nachzudenken.

Nach meiner Lesart kann die Betrachtung der Petrusfigur helfen, den Fragen zu begegnen: Petri Vergehen ist gravierend⁸⁴⁹ – insbesondere weist das Jesuswort aus 10,33 darauf hin, dass Verleugnen im Grunde endzeitliche Konsequenzen nach sich zieht; dennoch kehrt Petrus zur Anhängerschaft zurück. Möglicherweise lässt sich dies auf Judas übertragen. Die

⁸⁴⁵ Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 224.

⁸⁴⁶ Vgl. Davies/Allison, Gospel III FN 64.

⁸⁴⁷ Einzig in 16,22–23 wird Petrus mit der Gegnergruppe in Verbindung gebracht, denn Jesus bezeichnet ihn hier als Satan. Allerdings wird dies im unmittelbaren Kontext gleich abgeschwächt, wie auch Dormeyer feststellt: „Petrus wird in diesem Moment zum Anhänger Satans und zum Gegner Jesu. Die anschließende Rede zur Nachfolge und Selbstverleugnung führt ihn wieder zurück zur Jüngerschaft: 16,24–28“, Dormeyer, Rollen 117.

⁸⁴⁸ Vgl. Auch Poplutz, Volk – Jünger – Autoritäten 121–125. Ähnlich beschreibt es auch Kingsbury: „Except for Judas's act of betrayal and perhaps the climatic resurrection scene in Galilee (28:16–20), the disciples do not greatly influence the plot, or flow, of Matthew's story“, Kingsbury, Matthew as Story 13.

⁸⁴⁹ Siehe hierzu die einzelnen Aspekte aus der vorangegangenen Zusammenschau: Petrus flieht nicht nur, sondern er verleugnet Jesus; Zudem betont er selbstsicher seine Loyalität, scheitert aber gravierend.

Zusammenschau der beiden Figuren bringt dann zum Ausdruck, dass selbst für Judas noch eine Chance bestanden hätte, sich der Schülergruppe wieder anzuschließen.

Dafür spricht auch das Gruppenprofil der gesamten Schülergruppe: Gerade das Ende des Evangeliums veranschaulicht, dass die Elf trotz ihres Versagens ihr Schüler-Sein nicht verlieren (28,16–20).⁸⁵⁰ So bleibt auch Judas der Logik der Erzählung nach bis zu seinem Suizid ein Schüler Jesu; erst dann fällt er aus seinem ‚Mit-Jesus-Sein‘ heraus.⁸⁵¹

Vor diesem Hintergrund könnte Judas’ Suizid darauf hindeuten, dass sich sein ‚Wenigvertrauen‘ derart steigert wie bei keiner anderen Schülerfigur in der Erzählung. Er vertraut nicht darauf, seine Beziehung zu Jesus könne den enormen Fehltritt aushalten und kappt aus diesem Grund eigenhändig die Verbindung zu ihm.

Judas’ eigentliches Versagen besteht folglich nicht nur darin, dass er Jesus in die Hände der Gegner übergibt. Zusätzlich nimmt auch sein ‚Wenigvertrauen‘ überhand und er erhängt sich. Dadurch wird klar: Die Figur findet den Rückweg zur Anhängergruppe nicht mehr bzw. kann auch von Jesus nicht mehr zum Schülerkreis zurückgeführt werden, wie dies bei Petrus der Fall ist.

Selbst wenn der Text nicht konkret schildert, wie die Rückkehr zur Gruppe aussieht, so ist es m.E. entscheidend, dass diese Möglichkeit für Judas offenbleibt. An keiner Stelle – nicht einmal durch den Weheruf in 26,24⁸⁵² – wird die Wiedereingliederung für Judas ausgeschlossen. Der Erzählgang könnte folglich andeuten, dass er mit seinem Suizid einen falschen Entschluss fasst.

2.3.2 Hoffnung für ‚Wenigvertrauer‘ – eine Botschaft an die Leser

Die Darstellung der Schülergruppe macht deutlich, dass selbst der engste Anhängerkreis Schwierigkeiten in seiner Beziehung zu Jesus hat. Die Schüler sind demnach keine Helden, sondern zeigen menschliches Versagen, was die Leser unmittelbar anspricht.⁸⁵³

Vor diesem Hintergrund reflektiert die Beschreibung von Petrus und Judas, wie mit ‚Wenigvertrauen‘ und Versagen umzugehen ist. Ich würde das Scheitern beider Figuren deshalb nicht unterschiedlich bewerten oder das jeweilige Ende, das von beiden erzählt wird, durch ihr

⁸⁵⁰ Siehe C.2.2.2.4.

⁸⁵¹ Siehe auch D.1.3.2.

⁸⁵² Der Weheruf bezieht sich nach meiner Lesart auf alle anwesenden Schüler beim Mahl und nicht nur auf Judas, siehe hierzu C.1.3.2.4.a).

⁸⁵³ Jeder Leser kann sich beispielsweise im persönlichen Scheitern des Petrus wiederfinden. Darin sind sich auch die Exegeten überwiegend einig: „Die Verleugnung Jesu [...] hat tausend Gesichter. Aber keines ist wohl so fremd, dass nicht die Züge des ersten Jüngers durchscheinen“, Dschulnigg, *Gestalt und Funktion* 178; ebenso Konradt, *Evangelium nach Matthäus* 426 sowie Luz, *Evangelium nach Matthäus* I/4 224.

Vergehen begründen.⁸⁵⁴ Meiner Meinung nach sind die Unterschiede in der Darstellung vielmehr zusammenzudenken:

Auf Folie der Petrusfigur wird den Lesern zunächst verdeutlicht, dass es Hoffnung für ‚Wenigvertrauer‘ gibt.⁸⁵⁵ Die Darstellung der Judasfigur knüpft daran an und warnt in diesem Zusammenhang vor voreiligen Schlüssen bzw. falschen Entscheidungen: Je ‚größer‘ das Fehlverhalten oder Versagen der Nachfolger ist, desto eher kann es dazu führen, dass sich auch die Leser in einer aussichtslosen Situation wähnen wie Judas. Allerdings sollen sie selbst dann weiterhin auf einen Rückweg zur Gemeinschaft vertrauen.

3. Die Sinnlinien in Verbindung mit der Judasfigur

Wie die Zusammenfassung der Analyse in C.1.6 zeigt, gibt es im Matthäusevangelium drei Sinnlinien, die in Zusammenhang mit der Judasfigur stehen. Diese werden nun vor dem Hintergrund der gesamten Erzählung ausgewertet.

3.1 Sündenvergebung

Die erste Sinnlinie bezieht sich auf die Sündenvergebung. Dieses Thema tritt bereits in der Szene vom letzten Mahl hervor (vgl. 26,28), wo sich die Frage nach Vergebung für Judas stellt. Weiterhin bringt 27,3–10 zwei Aspekte dazu ein:

A) Judas bekennt sich zu seiner Sünde (27,4).

B) Die Szene ist so angelegt, dass sich die Schuld von der Judasfigur auf die Gruppe der Hohepriester verlagert.⁸⁵⁶

Ist Judas somit ‚ent-schuldigt‘? Gibt es die Möglichkeit der Vergebung für die Figur? Zur Beantwortung der Fragen müssen zunächst relevante Aussagen zur Sündenvergebung im gesamten Text des Matthäusevangeliums betrachtet werden.

⁸⁵⁴ Im Sinne von: Petrus verleugnet und erhält noch eine Chance, während Judas derartig versagt, dass der Suizid folgen muss.

⁸⁵⁵ Auch Dschulnigg äußert sich zur Darstellung des Petrus und der dahinterliegenden Aussageabsicht – insbesondere in Kapitel 14: Die Leser könnten sich hier in der Petrusfigur wiederfinden, indem sie sich ihrer persönlichen Schuld bewusst werden, in Reue umkehren und sich der Vergebung gewiss seien. Nach Dschulnigg zeigt das Scheitern der Petrusfigur in Kapitel 14 „allen, die glauben, in ihrem Versagen die rettende Hand des Herrn und mahnt sie zugleich, die tragende Kraft des Glaubens nicht durch mangelndes Vertrauen und Zweifel zu untergraben“, vgl. Dschulnigg, *Gestalt und Funktion* 178–179 (Zitate 165).

⁸⁵⁶ Siehe dazu C.1.5.2.5.c).

3.1.1 Sündenvergebung und Umgang mit Sündern im Matthäusevangelium

Das Thema der Sünde(n)⁸⁵⁷ und ihrer Vergabung begegnet dem Leser bereits zu Beginn der Erzählung:⁸⁵⁸ In 1,21 wird Joseph im Traum prophezeit, dass Maria ihm einen Sohn gebiert, der das Volk von seinen Sünden erretten wird:

Τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, (sie wird einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk vor ihren Sünden retten).

Die Rettung vor den Sünden – was auch als Sündenvergebung verstanden werden kann⁸⁵⁹ – ist demnach ab 1,21 fest mit dem Namen Jesu verbunden und „gleich (...) einem Notenschlüssel am Anfang einer Komposition“⁸⁶⁰. Dies gibt vor, wie das Thema im weiteren Erzählverlauf zu verstehen ist, was sich beispielsweise in den beiden Aussprüche Jesu in 9,13 und 20,28 widerspiegelt. Hier spricht er davon, gekommen zu sein, um Sünder zu rufen (9,13) bzw. um sein Leben als Lösegeld für viele zu geben (20,28):

„The latter two statements [9,13 und 20,28] of purpose appear to interpret logically the two types of activity described in the explicit indicators of narrative flow and to relate these types of activity to the initial statement of purpose in 1.21. The statement in 9.13 explains why Jesus began to preach, saying ‘Repent, for the Kingdom of heaven is at hand’ (4.17). It is because he has come to call sinners and by doing so will save his people from their sins. Similarly, the statement in 20.28 explains why Jesus must go to Jerusalem and suffer many things and be killed (16.21). He has come to give his life as a ransom for many and, by doing so, will save his people from their sin.“⁸⁶¹

⁸⁵⁷ Der Begriff ἁμαρτία bedeutet im wörtlichen Sinne zunächst „Verfehlung“ oder „Danebentreffen“, vgl. zur Herleitung Quell, Art. ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία A, in: ThWNT I 267–288; siehe auch bei Fiedler, Art. ἁμαρτωλός, in: EWNT I 157–165; ebenso sprechen Bauer von „Verfehlung, Sünde“ und Liddell, Scott und Jones von „failure“, vgl. Bauer, Wörterbuch 84 und Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon 77. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht auf eine genaue terminologische Betrachtung des Phänomens ‚Sünde‘ eingegangen werden. Hierzu bietet Sandra Huebenthal eine gute Übersicht, vgl. Huebenthal, Sünde 27–69.

⁸⁵⁸ Das Thema von Sünde bzw. Sündern taucht im Matthäusevangelium insgesamt an folgenden Stellen auf: 1,21; 3,6; 9,2–9,10–13; 11,19; 12,31; 18,15–18,21; 26,28.45; 27,4. Da die Betrachtung von Sünde und Vergabung eine eigenständige Arbeit wäre, kann hier nicht vollumfänglich darauf eingegangen werden. Aus diesem Grund konzentriere ich mich auf die für die Auswertung der Judasfigur relevanten Szenen zum Thema der Sündenvergebung.

⁸⁵⁹ Das Verb σώζω – erretten – wird wohl verwendet, weil es in Verbindung zur volksetymologischen Erklärung des Namens Jesu *Jehoshua* – JHWH rettet – steht, vgl. Huebenthal, Sünde Anm. 24.

⁸⁶⁰ Poplutz, Narrative Spannung und erzählte Welt 39.

⁸⁶¹ Powell, Plot and Subplots 195.

Die Vergebung der Sünden bestimmt demnach das Handeln der Jesusfigur. Insbesondere der Schluss der Erzählung greift diese Verbindung erneut auf, denn beim letzten Mahl spricht Jesus davon, dass sein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wird (26,28).⁸⁶² Das Thema der Sündenvergebung bildet demnach einen großen inklusiven Rahmen⁸⁶³ für den Gesamttext. Dies lässt sich auch mit dem bereits oben erwähnten Bundesgedanken im Matthäusevangelium verbinden, denn insbesondere 26,28 birgt hierzu ein zentrales Sinnpotenzial: Nicht nur der Ausdruck τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης erinnert an die Stiftung eines Bundes (siehe D.1.3.2), sondern die matthäische Version der Einsetzungsworte spricht auch von der Vergebung der Sünden (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), was nach Jer 31,34 als Merkmal des ‚Neuen Bundes‘ gilt.⁸⁶⁴ Aus diesem Grund folgern bisherige Studien, dass das Matthäusevangelium den Bundesgedanken und die Sündenvergebung miteinander in Beziehung setzt, wie es biblisch vorgegeben ist (vgl. Ex 34,9–10 und Jer 31–34).⁸⁶⁵ Demnach ist hier von einem Gott die Rede, der seinem Bund mit Israel treu bleibt, selbst wenn sich das Volk abwendet oder den Bund bricht.⁸⁶⁶ Der Versöhnungswille Gottes und sein Beziehungsangebot bleiben auch bei einem Fehltritt der Menschen bestehen. Darauf verweist gleichermaßen die Verknüpfung, die zwischen der Jesusfigur und der Sündenvergebung hergestellt wird (vgl. 1,21; 26,28).

⁸⁶² Vgl. dazu Poplutz, Narrative Spannung und erzählte Welt 41; Nicklas Versöhnung! 291–292; Gielen, Blick zurück nach vorn 153. Wie bereits unter C.1.3.2.4.b) festgestellt ist dies – aufgrund des als Semitismus zu verstehenden Ausdrucks *περὶ πολλῶν* – ein Angebot zur Vergebung für alle. Mussten zunächst viele Kinder sterben, damit Jesus gerettet wird (vgl. 2,16), so dreht sich dies am Ende der Erzählung um und Jesu Blut bedeutet Vergebung für alle.

⁸⁶³ Vgl. Luz, Jesusgeschichte 15, der den Begriff der Inklusion geprägt hat, siehe auch Poplutz, Narrative Spannung und erzählte Welt 39–41 sowie Gielen, Blick zurück nach vorn 153. Auch Luz stellt eine Verbindung zwischen der Erwähnung der Sündenvergebung und 26,28 fest und interpretiert diese wie folgt: „Die Stellen im Matthäusevangelium, welche zur Vergebung der Sünden auffordern (18,21f.23–35; vgl. 6,12), gewinnen vom Herrenmahl her ihre Tiefe: Anderen ihre Schuld zu vergeben heißt, an der Sendung Jesu zu partizipieren und der von ihm empfangenen Gabe zu entsprechen“, Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 117.

⁸⁶⁴ Vgl. Knöppler, Sühne 280; ebenso bei Müller, Bundesideologie 28–29.

⁸⁶⁵ Allerdings bringt hierbei der Semitismus *περὶ πολλῶν* den Aspekt einer universalen Sühne ein; zusammengenommen ist der Bundesgedanke damit aufgenommen und auf eine „universal geltende[r] Sühnewirkung“ ausgeweitet, vgl. Pesch, Markusevangelium 2 359 (Zitat 359); Gnilka, Evangelium nach Markus II, 245–246; ähnlich auch Frankemölle, Matthäus 2 450–451; eine detaillierte Bestandsaufnahme zur Sühnethematik bietet Knöppler, vgl. Knöppler, Sühne 278–280.

⁸⁶⁶ Vgl. Frankemölle, Matthäus 2 485; ebenso nennt Nicklas einige Aspekte, warum eine Ablösung von Israel im Matthäusevangelium nicht anzunehmen ist; er kommt zu dem Schluss: „Meines Erachtens spricht auch das Matthäusevangelium von einem Gott, der seinem Volk treu bleibt und dessen Versöhnungswillen auch da unendlich ist, wo sich dieses Volk gegen seinen Willen zu verschießen scheint“, vgl. Nicklas, Versöhnung mit Israel 21–22 (Zitat 22). In diesem Zusammenhang gibt auch Konradt zu bedenken: „Für das Gesamtverständnis des Mt ist von Gewicht, dass 26,28 keine ekklesiologisch enggeführte Relektüre von 1,21 impliziert, als ginge der Gottesvolkbegriff nun von Israel auf die Kirche über. Zu unterscheiden ist hier vielmehr zwischen der ‚objektiven‘ Realisierung des Heils für ‚die Vielen‘ und dessen ‚subjektiver‘ Aneignung durch die Jünger: Durch Jesu Tod ‚zur Vergebung der Sünden‘ ist allen das Heil bereitet und zugänglich. Die dem Gottesvolk geltende Heilsverheißung ist damit ‚objektiv‘ erfüllt – unabhängig davon, ob bzw. von wie vielen dieses Heil in Israel (bzw. in der Völkerwelt) angenommen wird. Die Aussage von 1,21 ist in diesem Sinne der ‚objektiven‘ Fundierung der damit gegebenen Möglichkeit des Zugangs zum Heil zu verstehen“, Konradt, Evangelium nach Matthäus 407.

Dies ist aber nicht die einzige Aussage, die das Matthäusevangelium zur Sündenvergebung trifft. Gerade das Versagen der Schüler und insbesondere der Judasfigur wirft ja die Frage auf, wie ein Sünder generell behandelt werden soll. Darauf gibt der Text in Kapitel 18⁸⁶⁷ eine Antwort. Hier beschreibt Jesus ausführlich den Umgang mit einem sündigen Bruder (18,15–20) sowie die Pflicht zur Vergebung (18,21–35). Zwar adressiert er mit seiner Rede innerhalb der Erzählung die Schüler, doch richtet sich der Text auch an die Leser bzw. Nachfolger und belehrt sie über die Vergebung von Sünden innerhalb ihrer Gemeinschaft. Dies setzt zugleich voraus, dass es innerhalb ihrer Gemeinschaft Sünder gibt bzw. geben wird.

Eingeleitet werden die Gedanken durch das Gleichnis vom verirrtten Schaf (18,12–14). Nach Luz ist dies keine erzählte Geschichte, sondern ein „Argumentarium“⁸⁶⁸, das die Situation der nachfolgenden Verse beschreibt: Es geht um einzelne aus der Schülerschaft bzw. Nachfolgegemeinschaft, die sich abwenden.⁸⁶⁹

Wie dem verirrtten Schaf nachgegangen wird, so gilt es auch, Mitglieder, die sich angewandt haben, erneut aufzusuchen und sie wieder zur Gemeinschaft zurückzuführen:

„Das Abirren ist nicht der Grund, sie zu verurteilen (vgl. Mt 7,1), sondern kann allein Anlass sein, sich ihnen barmherzig zuzuwenden.“⁸⁷⁰

Damit werden die Schüler bzw. die Nachfolgegemeinschaft aufgefordert, sich als gute Hirten in der Nachfolge Jesu zu erweisen, wie es nach 9,35–10,4 ihre Pflicht ist:

„Wer ihm nachfolgt und damit im Sinne von 10,5f. an seinem Hirtenamt teilhat, wer sich von ihm in seiner Lebensorientierung bestimmen lässt, für den muss es selbstverständlich sein, ungesteuerte oder auf Abwege geratene Gemeindemitglieder nicht zu verachten, sondern ihnen mit derselben Barmherzigkeit und Fürsorge zu begegnen, wie diese das Wirken des messianischen Hirten kennzeichnen.“⁸⁷¹

⁸⁶⁷ Die Gemeinderede in Kapitel 18 hängt formal und inhaltlich mit der Aussendungsrede in Kapitel 10 zusammen; beide richten sich nur an die Schüler und entfalten Aspekte der Nachfolgegemeinschaft. Mt 10 beleuchtet den Auftrag, die Vollmacht und die Sendung der Schüler, Mt 18 ihre Beziehung untereinander, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus III 78.

⁸⁶⁸ Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 25.

⁸⁶⁹ Vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 287. Durch den Kontext des Kapitels sei auch an Menschen zu denken, die eine Sünde begangen haben (vgl. 18,6), so Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 32. Er weist zudem auf den Unterschied im Vokabular hin. 18,12 verwendet das Wort *πλανάομαι*, was sich auf ein grundlegendes Fehlverhalten gegenüber Gott beziehe und noch keinen endgültigen Ausschluss vom Heil bedeute. Dies werde sonst mit dem Verb *ἀπόλυσθαι* ausgedrückt.

⁸⁷⁰ Konradt, Evangelium nach Matthäus 288, vgl. ähnlich auch Dschulnigg, Gleichnisse 84.426. Luz sieht dahinter sogar eine paränetische Tendenz, die explizit aufrufe, sich um abgefallene Mitglieder zu bemühen, vgl. auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 33.

⁸⁷¹ Konradt, Evangelium nach Matthäus 288. Die Hirtenmetaphorik spielt in Zusammenhang mit Jesu Wirken im gesamten Evangelium eine Rolle. Jesus ist der messianische Hirte, der sich den Verlorenen barmherzig zuwendet (2,6; 9,36; 15,24). Dabei hat das Hirtenmotiv einen alttestamentlichen Hintergrund, der besonders von Ezechiel

Daran anschließend beschreibt Jesus anhand eines dreistufigen Verfahrens, wie diese Suche nach den ‚Verirrten‘ aussehen soll, d.h. wie das verirrte Mitglied wieder in die Gemeinschaft zurückgeführt wird (vgl. 18,15–17).

Er verwendet dabei zum ersten Mal das Verb ἀμαρτάνω⁸⁷²: Ἐὰν δὲ ἀμαρτήσῃ [εἰς σὲ] ὁ ἀδελφός σου, wenn ein Bruder gegen dich sündigt (18,15). Im Kontext der vorliegenden Rede wird dadurch deutlich: Das Sündigen des Bruders aus V.15 entspricht dem ‚Abirren‘ des Schafes.⁸⁷³ Da nach dem Schaf gesucht wird, sind die Mitglieder aufgefordert, sich auch dem Sünder wieder zuzuwenden. Dies soll anhand dreier Stufen erfolgen: Zunächst wird der Sünder unter vier Augen ermahnt. Konradt erhellt hierzu den intertextuellen Hintergrund⁸⁷⁴ und folgert, dass die geforderte Zurechtweisung im Grunde ein Ausdruck der Liebe ist: Der sündige Bruder soll nicht gleich der Öffentlichkeit preisgegeben werden, sondern es gilt zunächst, das Gespräch mit ihm zu suchen. Wenn er sich hierauf nicht einsichtig zeigt, sollen ein bis zwei Mitglieder hinzugeholt werden,⁸⁷⁵ um der Zurechtweisung Nachdruck zu verleihen. Erst danach wird das Vergehen vor die gesamte Versammlung gebracht. Hat auch dies keinen Erfolg, so gilt der gesamte Versuch als gescheitert und der Sünder wird wie ein Heide oder Zöllner, der außerhalb der Gemeinschaft steht, behandelt (18,17). Dies deutet keine endgültige Verdammung an, sondern meint „aus dem Blickwinkel gesetzestreuer Judenchristen, dass man mit ihm nicht mehr verkehrt.“⁸⁷⁶ Zugleich ist dies m.E. nicht das Ziel des Verfahrens, sondern eine Folge im Extremfall.

Die dreistufige Verhaltensregel beinhaltet also drei Aspekte:

- 1) Der Fokus liegt auf der Rückgewinnung des Sünders, der erst geschützt wird.
- 2) Zudem verdeutlicht die Formulierung des Abschnitts, dass es sich nicht um voraussetzungslose Wiederaufnahme handelt: Der ἐὰν-Satz in V.15 schildert den Fall, dass der Bruder hört, also der Zurechtweisung gehorcht (ἐὰν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου, wenn er auf dich hört, hast du deinen Bruder gewonnen). Dies impliziert, dass ein solch

herrührt: das Suchen, die Rede vom Abirren sowie das Auffinden der anderen 99 auf dem Berg sind Aspekte aus Ez 34, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 288 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 27.

⁸⁷² Das Verb taucht im Matthäusevangelium nur in dieser Szene (V.15.21) sowie im Bekenntnis des Judas auf (vgl. 27,4).

⁸⁷³ Vgl. so auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 43. Er verbindet das Sündigen zudem mit 18,6.8, was verdeutlichen soll, dass es sich um ein schwerwiegendes Vergehen handelt.

⁸⁷⁴ Zum einen werde hier auf Lev 19,17 und damit auf den Kontext des Liebesgebots angespielt. Zum anderen finden sich unterschiedliche Referenzstellen aus den Qumrantexten (vgl. 1QS 5,24–6,1 sowie CD 9,2–8), vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 289; ähnlich auch Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 43.

⁸⁷⁵ Zwar wird an dieser Stelle Dtn 19,15 zitiert, doch entspricht die Verwendung hier nicht dem Kontext aus Dtn 19,15, wo es um wirkliche Zeugenaussagen geht. Luz und Konradt stellen deshalb die Vermutung auf, dass der Ermahnung durch das Zitat lediglich Gewicht verliehen wird, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 43.

⁸⁷⁶ Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 44 und 58.

positiver Ausgang nicht selbstverständlich ist. Auch V.16–17 setzt die Möglichkeit voraus, dass der Bruder nicht hören will, also sich demnach nicht einsichtig zeigt.⁸⁷⁷ Subtil weist der Erzähler so darauf hin, dass Einsicht notwendig ist und der Wiederaufnahme vorausgeht.⁸⁷⁸

3) Zuletzt gibt das dargestellte Verfahren zu verstehen, dass die Rückgewinnung eines Mitglieds nicht bereits nach einem Misserfolg enden darf, sondern mehrere Anstrengungen unternommen werden müssen, um den Sünder wieder zur Gemeinschaft zurückzuführen. Selbst wenn das Vorhaben im dritten Schritt vor der Gemeinde scheitert und er sich immer noch nicht einsichtig zeigt, so besagt Jesu Regel lediglich, dass es keine Versuche der Zurechtweisung mehr geben soll; damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass der Sünder später noch einmal von selbst zurückkommt. Auch dann soll er wieder aufgenommen werden.⁸⁷⁹

Die Bestrebung um die Rückgewinnung ist demnach zentral. Meiner Meinung nach fügen sich die Verse 15–17 aus diesem Grund nahtlos in den Kontext ein, denn das Gleichnis vom verirrtten Schaf bereitet das Thema vor; anders interpretiert dies Luz. Nach ihm ist das dreistufige Verfahren nur schwer mit dem Kontext zu verknüpfen, da es um den Ausschluss aus der Gemeinde, also um Exkommunikation, geht.⁸⁸⁰ Hinzu komme, dass die Verse 15–18 seiner Ansicht nach in einem Spannungsverhältnis zu anderen Texten im Matthäusevangelium stehen wie beispielsweise zum Verbot des Richtens (7,1–2) oder zur Kirche als *corpus permixtum* (vgl. 13,37–43.49–50; 22,11–14).⁸⁸¹ Ich kann Luz hier allerdings nicht zustimmen. Nach meiner Lesart behandeln die Verse 15–18 nicht direkt den Ausschluss aus der Gemeinschaft, sondern dies wird nur als exemplarischer Grenzfall ins Spiel gebracht. Der Schwerpunkt liegt darauf, einzelne Mitglieder – im Falle der Sünde – zur Gemeinschaft zurückzuführen.⁸⁸²

⁸⁷⁷ Nach Konradt finden sich hierzu Parallelen im Gleichnis vom verirrtten Schaf wieder: V.13a schildert den Fall, dass das Schaf wiedergefunden wird, was bedeute, dass dies nicht immer der Fall ist; ebenso setze V.14 die Möglichkeit voraus, dass ein verirrtes Schaf ganz verloren gehen könne, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 290.

⁸⁷⁸ Auch Konradt erwähnt – allerdings etwas beiläufig –, dass es darum geht, dem Bruder im Falle der Umkehr zu vergeben, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus I/3 289.

⁸⁷⁹ Vgl. so auch Konradt, Evangelium nach Matthäus 292 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 44.

⁸⁸⁰ Luz stellt für den Abschnitt 18,12–20 zudem die Frage in den Raum, wie sich die Anweisung zum geschwisterlichen Gespräch, das möglicherweise mit einem Ausschluss endet, zur unbegrenzten Suche der Sünder verhält. Er kommt zu dem Schluss, dass es keine systematische Integration dieser Gedanken gibt und keine harmonische Handlungsanweisung geboten wird. Der Leser müsse diese Spannung aushalten, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 56–59.

⁸⁸¹ Aus diesem Grund stellt Luz vier Grundtypen von Erklärungsmodellen zusammen, um das Spannungsverhältnis der Verse 15–18 zum Gesamttext zu klären; zu den Erklärungsmöglichkeiten siehe Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 41–42 sowie nähere Ausführungen zum Phänomen des Ausschlusses aus Gemeinden, vgl. 44–46.

⁸⁸² Ähnlich argumentiert auch Sandra Huebenthal. Da hier nicht wörtlich von Vergebung die Rede ist, folgert sie, dass es in erster Linie darum geht, den anderen von seinem schlechten Tun abzuhalten. Sie verbindet diesen Gedanken mit der Umkehr – *μετάνοια*: „Wir wären damit bei *μετάνοια* im ursprünglichen Sinn des Wortes. ‚Sinnesänderung‘ und ‚Änderung des Verhaltens‘“, Huebenthal, Sünde 44.

Der dreistufigen Regel folgen weitere drei Verse (V.18–20). V.18 begründet dabei das Recht, jemanden auszuschließen, in der Binde- und Lösegewalt der Schüler:⁸⁸³ Was sie auf Erden binden oder lösen, wird auch im Himmel gebunden oder gelöst sein. Dies muss keine Lehrentscheidungen zum Gegenstand haben – wie in 16,19 –, sondern ‚binden‘ und ‚lösen‘ kann sich auch darauf beziehen, Sünden zu vergeben oder zu ‚behalten‘: Wenn die Gemeinschaft Sünder wieder aufnimmt, so dient dies nicht nur der Wiederherstellung des sozialen Miteinanders, sondern ihre Schuld wird vor Gott getilgt. Diese Verknüpfung verleiht dem Abschnitt besonderes Gewicht.⁸⁸⁴

Wenige Verse später nimmt Petrus mit seiner Frage darauf Bezug (18,21–22), denn er will wissen, wie oft er einem Bruder vergeben muss, wenn dieser gegen ihn⁸⁸⁵ sündigt. Er schlägt zunächst sieben Mal vor. Dies ist kein geringes Angebot, denn die Zahl Sieben gilt als Zahl der Vollkommenheit.⁸⁸⁶ Petrus fragt also danach, ob von ihm vollkommene Vergebung verlangt wird. Zum ersten Mal in Kapitel 18 taucht dabei das Wort ἀφίημι⁸⁸⁷ (u.a. vergeben) auf, wodurch nun ganz deutlich wird, was sich bereits in den beiden vorangegangenen Abschnitten – dem Gleichnis vom verirrtten Schaf und der dreistufigen Regel – abzeichnete: Es geht bei der Wiederaufnahme der abgewandten Mitglieder im Grunde um die Vergebung ihrer Sünden. Jesus korrigiert Petri Annahme und steigert die Vollkommenheit der Zahl Sieben, indem er sagt: Λέγω σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλ’ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά (Ich sage dir nicht bis siebenmal, sondern bis siebenundsiebzigmal, vgl. 18,22). Er fordert damit unüberbietbar vollkommene Vergebung, die keine Grenzen kennt.

„One is not being commanded to count but to forgive without counting.“⁸⁸⁸

⁸⁸³ Zwar wird Petrus eine derartige Vollmacht vorbehalten (vgl. 16,16–20), doch hat die Gemeinschaft Anteil daran, vgl. Dschulnigg, Funktion und Gestalt 174. Ich würde sogar sagen, dass die besondere Vollmacht Petri durch 18,18–20 relativiert wird.

⁸⁸⁴ Weiter besagt V.19, wenn sich zwei in dem, worum sie bitten, einig sind, dann werden sie dies auch erhalten und V.20 gilt als christologische Aussage zur Gegenwart Jesu, siehe zu diesen beiden Versen Konradt, Evangelium nach Matthäus 292 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 46–47.

⁸⁸⁵ Petrus spitzt das Vergehen hier auf persönlich erfahrenes Leid zu, vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 293. Ähnlich auch Dschulnigg, der den Unterschied zu den Versen 14–17 darin begründet sieht, dass es in der Frage des Petrus um persönliche Verfehlung gegen einen anderen geht. Zuvor sei von Sünden die Rede, die die gesamte Gemeinschaft belasten, vgl. Dschulnigg, Gestalt und Funktion 174. Luz sieht hingegen keine Betonung des persönlichen Leids, sondern lediglich eine Anknüpfung an V.15 und die dort erwähnte Sünde, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 61.

⁸⁸⁶ Vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 62.

⁸⁸⁷ Dieses Verb wird auch für den Sündenverlass durch Gott oder durch den Menschensohn verwendet (vgl. 9,2–8).

⁸⁸⁸ Davies/Allison, Gospel II 793, so auch Huebenthal, Sünde und ihre Loslassung Anm. 19; Konradt, Evangelium nach Matthäus 294; Dschulnigg, Gestalt und Funktion 174 sowie Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 62: „Matthäus [...] formuliert wohl nicht ohne Bedacht die Jesusregel vom unendlichen Verzeihen als Grundregel ohne jede Einschränkung und ohne jede Rücksicht auf die sogenannte Realität.“

Dies untermauert Jesus anschließend durch ein Gleichnis (18,23–35), das von Gott und der Sündenvergebung handelt und die Pflicht zur Vergebung untereinander verdeutlicht: Ein Sklave schuldet seinem König⁸⁸⁹ eine große Summe an Talenten, empfängt jedoch Barmherzigkeit, da ihm der König die gesamte Schuld erlässt (18,23–27).⁸⁹⁰ Danach tritt der Sklave selbst als Gläubiger auf und fordert von seinem Mitknecht dessen Schuld zurück, die wesentlich kleiner ist. Als dieser um eine Frist zur Bezahlung bittet, lässt der erste Sklave ihn ins Gefängnis werfen, da er seine Schuld nicht sofort begleichen kann. Durch die Vorgeschichte in den Versen 23–27 wird deutlich: Er verweigert seinem Mitsklaven das Erbarmen, das er selbst zuvor erfahren hat. Andere Mitsklaven verfolgen das Geschehen und sind empört, was vermutlich die intendierte Reaktion der Leser widerspiegeln soll. Als den König schließlich die Nachricht über den Vorfall erreicht, lässt er den ersten Sklaven zu sich rufen und weist ihn zurecht: Er hätte das ihm widerfahrne Erbarmen nachahmen sollen. Der König übergibt ihn schließlich den Peinigern (βασανιστες), bis er seine gesamte anfängliche Schuld beglichen hat (V.34). Hierbei schwingt in dem Wort βασανιστής die Erinnerung an die Höllenqualen mit, die in apokalyptischen Texten mit dem gleichen Präfix (βασαν-) ausgedrückt werden.⁸⁹¹

Mit diesem drastischen Ende unterstreicht Jesus seine radikale Forderung zur grenzenlosen Vergebung. Die vorausliegende Erfahrung bzw. das große Geschenk Gottes, dass er die Sünden der Menschen vergeben hat, muss den kleinen Beitrag der Menschen zur Folge haben, dass sie einander ihre Sünden verzeihen.⁸⁹² Aus diesem Grund schließt Jesus die Belehrung mit dem Appell, dem Bruder immer zu vergeben, sonst drohe eine Bestrafung, wie sie dem ersten Sklaven im Gleichnis widerfährt (vgl. 18,35).⁸⁹³

⁸⁸⁹ Luz macht hier darauf aufmerksam, dass das Gleichnis mit den erwartbaren Assoziationen des Lesers spielt: ‚König‘ lese sofort an Gott denken; der Begriff der ‚Abrechnung‘ habe eine gerichtliche Nuance. Auch die Ausdrücke ‚Schuldner‘ und ‚schulden‘ seien religiös konnotiert und könnten sich sowohl auf Geldschuld als auch auf die Sünde beziehen. Der Zusammenhang mit der Sündenvergebung ergibt sich nach Luz also nicht nur durch den Kontext, sondern auch durch das Vokabular des Gleichnisses, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 68–69.

⁸⁹⁰ Das verwendete Verb ἀφήμι an dieser Stelle ist doppeldeutig (vgl. 18,27): Es kann nicht nur für den Erlass von Schulden, sondern auch für den Erlass von Sünden verwendet werden, vgl. Bauer, Wörterbuch 252.

⁸⁹¹ Vgl. Apk 14,10–11.20,10; Lk 16,23,28; vgl. Mk 8,29 sowie in jüdischen Texten 2Makk 7,17; 4Makk 9,9; 12,12; vgl. 4Esr 7,67; 9,12–13.

⁸⁹² Vgl. Konradt, Evangelium nach Matthäus 296: „Zwischenmenschliche Vergebung ist nichts anderes als eine Konsequenz aus der selbst erfahrenen Vergebung“; vgl. Dschulnigg, Gestalt und Funktion 174 Anm.46. In der Sekundärliteratur wird hier oft von der *imitatio Dei* gesprochen, zumal die fünfte Seligpreisung anklinge (vgl. 5,7) und das Wort ἐλέεω verwendet wird, was auf das Erbarmen Gottes anspiele, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 73 sowie Konradt, Evangelium nach Matthäus 295.

⁸⁹³ Wie die übrigen Reden endet auch Mt 18 mit dem Gerichtsmotiv (vgl. 7,26–27; 13,49–50; 24,37–25,46). Es ist unklar, wie dies mit der zuvor erwähnten unendlichen Vergebung in Beziehung zu setzen ist. Nach Luz liegt der Fokus mehr auf dem zukünftigen, bedrohlichen Handeln des Vaters (V.34) als auf dem vergangenen, heilsamen (V.27); er fragt aus diesem Grund, wie der Gerichtsgedanke hier mit der „Zuverlässigkeit der Gnade“ zusammenhängt. Das Gleichnis selbst biete hierzu keine eindeutige Antwort. Das Gericht werde zwar einleuchtend gemacht, aber es bleibe doch nur eine Drohung. Zur Vertiefung der Thematik bedürfe es einer Zusammenschau

Erneut weist das Gleichnis subtil darauf hin, dass die Vergebung an eine Voraussetzung geknüpft ist, denn beide Knechte sagen: Μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί, καὶ (πάντα) ἀποδώσω σοι (Habe Geduld mit mir und ich werde dir (alles) zurückzahlen V.26.29. Dies impliziert, dass sie ihre Schuld vor dem König bzw. vor dem Mitknecht anerkennen und wieder ausgleichen wollen. Damit geht es auch im Gleichnis um die Sündenvergebung für denjenigen, der sich im Hinblick auf sein Vergehen einsichtig zeigt.

Das Matthäusevangelium enthält zusammenfassend drei Grundaussagen zum Thema der Sündenvergebung:

- 1) Zum einen ist die Sündenvergebung eng mit der Jesusfigur verbunden: Sein Name weist auf die Rettung des Volkes vor den Sünden hin und sein Blut wird zur Vergebung vergossen (vgl. 1,21; 26,28).
- 2) Zum anderen ist das Vergeben von Sünden nicht nur auf Gott und den Menschensohn (9,6) beschränkt, sondern da Gott Sünden vergibt, können und sollen auch die Menschen einander vergeben.⁸⁹⁴ Der Umgang mit Sündern soll in der Nachfolgemeinschaft sogar durch grenzenloses Verzeihen bestimmt sein.
- 3) Allerdings handelt es sich nicht um voraussetzungslose Sündenvergebung: Zwar spricht 18,12–35 nicht direkt von einem Umdenken, doch gibt der Text subtile Anzeichen dafür, dass die Einsicht in die eigene Schuld notwendig ist.

Vor diesem Hintergrund soll nun die Frage geklärt werden, ob es dem Erzählzusammenhang nach auch für die matthäische Judasfigur die Möglichkeit zur Vergebung gibt.

3.1.2 Sündenvergebung für Judas? – eine Aufforderung an die Leser

Die Tat des Judas wirft unmittelbar die Frage auf, ob dies zu verzeihen ist. Wie bereits in der Analyse dargelegt nehmen einige Exegeten an, die Verwendung von μεταμέλομαι⁸⁹⁵ in 27,3

mit dem Gerichtsverständnis im gesamten Evangelium, was an dieser Stelle nicht geleistet werden kann, vgl. hierzu Grundlinien bei Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 76–78.

⁸⁹⁴ In 6,14 geht die Vergebung untereinander der göttlichen Vergebung voraus und in 18,21–35 liegt der umgekehrte Fall vor: Aus der grenzenlosen Vergebung durch Gott folgt die Vergebung der Menschen untereinander. Auch Luz stellt diesen Unterschied fest und wertet ihn dahingehend aus, dass für das Matthäusevangelium die menschliche Vergebung Bedingung für die göttliche Vergebung im Endgericht ist, vgl. Luz, Evangelium nach Matthäus I/3 75. Ich fokussiere in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich die Verbindung, die die göttliche und die menschliche Vergebung zueinander haben. Allerdings würde ich eher dazu tendieren, von der vorausgehenden Vergebung durch Gott zu sprechen, die die Menschen dazu befähigt, sich untereinander zu vergeben, da sogar 9,8 davon spricht, dass Gott den Menschen die Vollmacht zur Vergebung überträgt.

⁸⁹⁵ Zur Analyse des Verbes siehe C.1.5.2.3.

beantworte dies: Judas zeige keinen aufrichtigen Sinneswandel, weshalb keine Vergebung möglich sei.⁸⁹⁶ Meiner Meinung nach spielt dieses Verb aber bei der Frage nach Vergebung für Judas keine Rolle. Vielmehr kann durch die Betrachtung der gesamten Erzählung eine Antwort gefunden und sogar eine Kommunikationsabsicht mit dem Leser abgeleitet werden.

In der letzten Judasszene – und insbesondere aufgrund der Erwähnung von αἷμα in 27,4 – tritt eine entscheidende Kontextverbindung hervor: Judas spricht hier gleichzeitig von seiner eigenen Sünde⁸⁹⁷ und von Jesu unschuldigem Blut, was unmittelbar an 26,28 denken lässt:

„The juxtaposition of Judas’s confession that ‘I have sinned’ with his recognition that Jesus’ ‘blood’ is innocent recalls that Jesus’ ‘blood’ will be poured out for many for the forgiveness of ‘sins’ (26:28). Judas exemplifies the need that he and all other sinners have for the salvific forgiveness the innocent blood of Jesus will effect.“⁸⁹⁸

Das Bekenntnis des Judas erinnert folglich an die Verbindung von Jesu Tod und der Vergebung der Sünden. Von dieser intratextuellen Anspielung her lässt sich ableiten, dass auch die Tat des Judas gesühnt wird. Somit besteht eine Möglichkeit der Vergebung für ihn,⁸⁹⁹ allerdings kann es innerhalb der Erzählung nicht mehr dazu kommen: Judas erkennt zwar seine Schuld an und zeigt sich einsichtig (27,4) – was nach Kapitel 18 eine Voraussetzung für die Sündenvergebung ist –, doch geht er selbst nicht von einer weiteren Chance für sich aus, obwohl Jesus von der Vergebung der Sünden spricht. Wie unter D.2.3.1 bereits ausgeführt steigert sich sein ‚Wenigvertrauen‘ derart, dass er keinen anderen Ausweg als den Suizid sieht. Er endet auf diese Weise tragisch, da er nicht auf Jesus und dessen Botschaft vertraut. Die Schilderung seines Todes weist darauf hin, dass die Figur hinter den Möglichkeiten verbleibt, die der Text beinhaltet.

Dies untermauert auch das Ende des Evangeliums in 28,16–20. Wie die Analyse der Schülergruppe gezeigt hat⁹⁰⁰, bleiben die Elf trotz ihres ‚Wenigvertrauens‘ Schüler Jesu und erhalten erneut die Zusage, dass er weiterhin ‚mit ihnen‘ ist (28,20). Judas kann diesen Zuspruch nicht mehr hören, da er bereits davor aus der Erzählung verschwindet.

⁸⁹⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen C.1.5.2.3 in der Analyse zur Szene 27,3–10, insbesondere Anmerkung 592 sowie unter D.2.3.1.

⁸⁹⁷ Siehe dazu C.1.5.2.5.a). Judas erkennt, gesündigt zu haben, indem er seine Tat als Sünde bzw. Vergehen bezeichnet.

⁸⁹⁸ Heil, Death 68.

⁸⁹⁹ So auch Heil, Death 69: „But Judas did repent and confess his sin, so that he can ultimately receive the forgiveness to be effected for the sins of all by the innocent blood of Jesus (26:28).“ Dies wird auch durch die Beobachtung unterstützt, dass in 27,3–10 die Schuldfrage am Tod Jesu auf die Hohepriester übergeht, siehe C.1.5.2.5.c).

⁹⁰⁰ Siehe C.2.2.2.4.

Von dieser Deutung lässt sich nun eine Kommunikation mit den Lesern ableiten, die zwei Aspekte hervorbringt:

A) Sie sollen sich nicht in die eigene Schuld verstricken, sondern darauf aufmerksam gemacht werden, der Botschaft des Evangeliums Vertrauen zu schenken, die lautet: Es besteht die Möglichkeit zur Vergebung und zur Umkehr für Sünder, die einsichtig sind.

B) Anhand der einzelnen Textpassagen, die den Umgang mit Sündern thematisieren, wird deutlich, dass auch Judas noch eine Möglichkeit zur Vergebung hätte. Damit bleibt am Ende die Frage: Wer kann ihm überhaupt vergeben? Erzähllogisch bleibt für Judas die Möglichkeit offen, zur Schülerschaft zurückkehren, da er sein ‚Schüler-Sein‘ nicht verliert; allerdings zieht er sich von den Geschehnissen zurück. Die einzige Gemeinschaft, die in 27,3–5 noch an Judas’ Seite bleibt, sind die Leser.

Diese werden in Mt 18 über den Umgang mit Sündern belehrt und aufgefordert, einem sündigen Bruder grenzenlose Vergebung entgegenzubringen. Damit ist es naheliegend, dass sie auch bei der Schilderung zu Judas’ Ende angesprochen sind: Anhand der Figur können sie dem Appell Jesu zum Umgang mit Sündern nachkommen, d.h. die Leser können Judas vergeben und die Figur weiterhin als Teil der Gemeinschaft wahrnehmen.

3.2 Geldmotiv und Schrifteerfüllung

Neben der Sündenvergebung sind das Geldmotiv und das Thema der Schrifteerfüllung zwei weitere Sinnlinien, die in Verbindung zu Judas stehen. Die Szeneanalyse hat dazu gezeigt:

1) Das Geldmotiv gehört zu den Merkmalen, die andeuten, dass sich Judas zunehmend von Jesus und dessen Schülerkreis distanziert.⁹⁰¹

2) Die Schriftzitate im gesamten Evangelium veranschaulichen – nach Meinung einiger Exegeten⁹⁰² –, dass die Ereignisse den göttlichen Plan erfüllen. So sehen beispielsweise Davies und Allison das Thema der Schrifteerfüllung auch mit der Judasfigur verknüpft: „what he did was somehow ordained by or in accordance with the Scriptures (26.53–6; 27.9–10).“⁹⁰³ Alles –

⁹⁰¹ Sieh dazu C.1.2.2.6.a).

⁹⁰² Vgl. Heil, Death 33; Davies/Allison, Gospel III 462.588; Luz, Evangelium nach Matthäus I/4 168–169; siehe dazu auch C.1.3.2.4.a); C.1.4.2.7.c) und C.1.5.2.5.e).

⁹⁰³ Davies/Allison, Gospel II 157 sowie dies., Gospel III 568.571 und Lindars, Apologetic 121; siehe dazu auch C. C.1.3.2.4.a).

und damit auch Judas' Tat sowie sein Suizid – ereigne sich nach göttlicher Vorhersehung, was Judas allerdings nicht von seiner Verantwortung entbinde.⁹⁰⁴

Beide Punkte sind nicht zu bestreiten, dennoch sind die Einspielung der Schriftzitate und die Erwähnung des Geldbetrages meiner Ansicht nach weniger mit der Judasfigur verwoben, als dies von der Forschung bisher angenommen wird. Obwohl bereits Gärtner in den 1960er Jahren aufgezeigt hat, dass das Geldmotiv keine herausragende Rolle für die Judasfigur spielt, sind einige Exegeten bis heute noch der Meinung, die Frage des matthäischen Judas in 26,15 zeige dessen Geldgier. Ich schließe mich aber Bertil Gärtners Urteil an, indem ich das Geldmotiv in Zusammenschau mit den Schriftziten betrachte:

Es gehört zur Charakteristik des Matthäusevangeliums, Schriftzitate zu verwenden. Diese kreuzen natürlich auch die Judasdarstellung, allerdings ist diesem Phänomen keine besondere Bedeutung beizumessen, denn Judas ist nicht direkt in ein Netzwerk von Schriftziten gebettet, welches die Figur zusätzlich charakterisiert oder ihr weitere Merkmale hinzufügt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Geldmotiv, das in 26,14–16 eingebracht wird; es dient zwar dazu, Judas' Distanzierung von Jesu Lehre zu untermauern, doch erst in Zusammenschau mit dem Schriftzitat aus 27,9–10 lässt sich gänzlich verstehen, warum der Text von diesem Geldbetrag spricht: Bei der Nennung der 30 Silberlinge geht es weniger um den tatsächlichen Wert des Geldes; vielmehr spielt es eine Rolle, dass der Erzähler die 30 Silberlinge erwähnt, um später Zitate aus Sacharja und Jeremia einbauen zu können.

Der Erzähler erwähnt noch an einer anderen Stelle bestimmte Motive, um Schriftzitate vorzubereiten: Beim Einzug in Jerusalem heißt es, dass Jesus auf zwei Tieren – auf einer Eselin *und* auf einem Fohlen – reitet (vgl. 21,2). Für den Leser erscheint dies zunächst absurd. Allerdings fügt der Erzähler wenige Verse später ein Schriftzitat aus Sacharja ein (vgl. Sach 9,9), das ankündigt, dass der Friedensfürst auf einem Fohlen und einer Eselin reiten wird (vgl. 21,5). Somit erklärt sich, warum der Text zuvor beide Tiere erwähnt. Dasselbe narrative Phänomen verfolgt der Erzähler auch mit den 30 Silberstücken: Sie bereiten das spätere Schriftzitat vor.

Dieser Zusammenhang erschließt sich nur, sofern das Matthäusevangelium als kohärente Erzählung gelesen wird; dadurch verändert sich auch die Bewertung der Judasfigur: Wenn sie sich in 26,14–16 nach einer Entlohnung für ihr Vorhaben erkundigt und 30 Silberstücke erhält,

⁹⁰⁴ Frankemölle folgert, dass auf diese Weise das überlieferte, negative Verhalten der Schüler verarbeitet wird: „Nehme ich den Text angemessen wahr, dann war für die frühe Gemeinde der Christen dieses geschichtlich wohl zutreffende negative Verhalten der Jünger Jesu ein theologisches Problem ersten Ranges. Bewältigt wurde es, wie es scheint, durch eine Relektüre der Passions-Geschichte im Lichte der Heiligen Schrift, in 31 durch die begründende („denn“) Einspielung von Sach 13,7“, Frankemölle Matthäus 2 453.

so erscheint dies zunächst ‚schockierend‘. Aufgrund der gerade aufgezeigten Verknüpfung von Geldmotiv und Schriftbezug bin ich allerdings nicht der Meinung, dass Judas dadurch habgierig ist oder als Figur gilt, die „dem Mammon dient“ (6,24).⁹⁰⁵ Vielmehr liegt die Aufmerksamkeit schlichtweg auf dem Schriftbezug der Erzählung, der durch die Angabe des Geldbetrages hergestellt wird. Judas’ Beziehung zu Geld steht deshalb nicht im Vordergrund und ergibt sich nur als Nebeneffekt.

⁹⁰⁵ Anders interpretiert dies Miggelbrink, der davon spricht, dass Judas zwei Sinnsystemen anhängt, die miteinander konkurrieren: Zum einen sei er einer der Zwölf um Jesus, zum anderen interessiere er sich für Geld. Damit scheitert er nach Miggelbrink an der doppelten Loyalität, vor der Jesus in 6,24 warnt: „Die Haltlosigkeit seines Existenzkonzeptes lässt ihn abgleiten in die Existenzlosigkeit“, Miggelbrink, Judas 107 (Zitat 107).

Ergebnisse und Ausblick

„Literarisch ist Judas ein ‚Fall‘ geworden, der nicht abgeschlossen ist und über den ständig neu verhandelt wird.“⁹⁰⁶ Bereits die Evangelien ‚verhandeln‘ im Grunde über diesen ‚Fall‘, sodass die bisherige Forschung zu der Einsicht kommt, die historische Wirklichkeit des Judas Iskariot decke sich nicht mit seiner Darstellung in den neutestamentlichen Texten, sondern die Figur erfülle eine bestimmte Funktion in den biblischen Ursprungserzählungen. Demnach ringt die Forschung um ein adäquates Verständnis der Judasfigur.

Für das Matthäusevangelium stellen die Autoren relativ ähnliche Ergebnisse fest: Nach Kurth Lüthi ist die Figur ein „verworfen[e] Bösewicht“⁹⁰⁷ und nach Werner Vogler zeigt das erste Evangelium sogar eine „zunehmende[r] Distanz der urchristlichen Gemeinden gegenüber Judas“⁹⁰⁸. Auch wenn Hans-Josef Klauck fordert, Judas solle als „Jünger des Herrn“⁹⁰⁹ wahrgenommen werden, so bezieht sich diese Forderung auf die historische Person und nicht auf die Figur im Matthäusevangelium. Diese stehe vielmehr im Dienst der Gemeindepurifizierung, die dazu auffordere, sich von Verrätern abzugrenzen.⁹¹⁰

So untersuchten die Autoren die Judasfigur zwar eingehend und gelangten zu wichtigen Beobachtungen, sie werteten diese allerdings (noch) nicht ausreichend vor dem Hintergrund des gesamten Matthäusevangeliums aus, sondern leiteten davon relativ einseitig eine Warn- bzw. Mahnfunktion der Figur ab.

Anhand einer narrativen Analyse, die den Gesamttext des Matthäusevangeliums synchron in den Blick nimmt und nach der Pragmatik des Textes fragt, gelangt man zu einem tieferen Verständnis der Wirkabsicht in Bezug auf die Judasfigur. Dadurch zeigt sich, welche spezifisch matthäischen Erzählinteressen hinter der Figurendarstellung stecken.

Diese Figurendarstellung ist nach meiner Analyse von drei Phänomenen geprägt:

(1) Zunächst ist die Gruppe der Schüler von Beginn (5,1) bis zum Ende der Erzählung (28,16–20) von tragender Bedeutung und wird von der Gegnergruppe klar abgegrenzt.⁹¹¹ In diesem

⁹⁰⁶ So bei Lona, Horacio E., Judas Iskariot Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Freiburg im Breisgau 2007, 163.

⁹⁰⁷ Lüthi, Kurt, Das Problem des Judas Iskariot – neu untersucht, in: *EvTh* 16 (1956), 114; später auch bei einem kleinen Beitrag von Metzger, Paul, Judas Iskariot – Eine zentrale Figur des Neuen Testaments, in: *ZNT* 41 (2018), 81–88, der Judas als Personifikation der „Frage nach dem Bösen“ betrachtet, vgl. Metzger, Judas 81.

⁹⁰⁸ Vogler, Werner, Judas Iskariot. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften (ThA 42), Berlin ²1985, 134.

⁹⁰⁹ Klauck, Hans-Josef, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 11), Freiburg 1987, 139.

⁹¹⁰ Vgl. Klauck, Judas 142.

⁹¹¹ Siehe hierzu C.2.3.

Zusammenhang fällt auf, dass der Text auch Judas' Zugehörigkeit zum Schülerkreis und seinen Pakt mit den Gegnern fast immer erwähnt.

(2) Hinzu kommen einige Parallelen und Kontraste in der Darstellung von Judas und Petrus.⁹¹² Sie gelten beide als Schüler Jesu (10,1–4), ihr Scheitern wird vorhergesagt (26,21–25.33–35) und sie befinden sich auch nach der Verhaftung Jesu noch in dessen Nähe (26,58; 27,3). Allerdings wird von beiden ein unterschiedliches Ende erzählt: Petrus ist weiterhin bei den elf Schülern dabei, die Jesus erneut beauftragt (28,16–20), während sich Judas umbringt (27,3–10). Vor dem Hintergrund der gesamten Schülergruppe wird deutlich, dass Petrus und Judas gewissermaßen zusammenzudenken sind, denn anhand beider Figuren reflektiert der Text das Versagen der Anhänger.⁹¹³

(3) Zudem ist der Text von einigen Sinnlinien geprägt. Unter diesen sticht besonders das Thema der Sündenvergebung heraus, das schon zu Beginn erwähnt wird (1,21).⁹¹⁴ Auch der weitere Erzählverlauf greift diese Sinnlinie immer wieder auf (9,13; 20,28; 18,12–35), bevor selbst die Passionserzählung darauf Bezug nimmt (vgl. 26,28; 27,3).⁹¹⁵

Die besondere Aussageabsicht, die sich durch diese Charakteristika des Textes für die Judasfigur ergibt, kann in zwei Bereiche zusammengefasst werden:

(1) ‚Wenigvertrauen‘ und ‚Mit-Jesus-Sein‘: Zwei Pole im Matthäusevangelium

Die Gruppe der Schüler Jesu spielt eine besondere Rolle im Matthäusevangelium. Sie ist zum einen durch ihr ‚Mit-Jesus-Sein‘ geprägt, denn die Schüler folgen Jesus nach, sind überwiegend gehorsam und gelten als Empfänger seiner Lehre; zum anderen gehören auch mangelndes Vertrauen und Scheitern zur Jesusnachfolge dazu. Dafür wird der Begriff ὀλιγοπιστία an einigen Stellen im Evangelium verwendet (6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20), was ich mit ‚Wenigvertrauen‘ übersetze. Demnach sind ‚Mit-Jesus-Sein‘ und ‚Wenigvertrauen‘ die beiden Pole, um die die matthäische Erzählung oszilliert.

⁹¹² Siehe hierzu D.2.

⁹¹³ Siehe hierzu D.2.3.

⁹¹⁴ Darüber hinaus baut das Matthäusevangelium immer wieder Schriftzitate in den Text ein (1,22–23; 2,15.17–18.23; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,35; 21,5), um das Geschehen als Erfüllung von Gottes Willen darzustellen; zudem spielt das Motiv des Geldes in zwei Judasszenen eine Rolle. Die Auswertung hat allerdings gezeigt, dass es bei beidem – bei den Schriftzitate und beim Geldmotiv – nicht primär um die Judasfigur geht, siehe D.3.2.

⁹¹⁵ Siehe hierzu D.3.1.

Der Text zeigt dies explizit an der Figur des Petrus: Sie tritt einerseits als „treuer Bekenner“⁹¹⁶ (16,18), gleichzeitig aber auch als ‚Wenigvertrauer‘ und Versager (14,31; 16,23; 26,69–75) auf. Die Forschungsgeschichte nennt Petrus aus diesem Grund einen ‚prototypischen‘ Schüler.⁹¹⁷ Auch Judas lässt sich als Figur zwischen ‚Mit-Jesus-Sein‘ und ‚Wenigvertrauen‘ betrachten. Dies verdeutlicht insbesondere die ständige Erwähnung von Judas’ Gruppenzugehörigkeit: Er wird zum einen als Gruppenfigur, d.h. als Mitglied der Zwölf, eingeführt (vgl. 10,4), worauf der Text bei Judas’ Auftritten fast immer rekurriert (26,14.20.47). Zum anderen distanziert er sich vom Zwölferkreis und tritt als Komplize der Gegner auf (26,14–16.47). Der Text erwähnt dies ebenfalls immer, indem er direkt auf Judas’ Vorhaben verweist (26,25.48; 27,3) oder Kontraste zur Schülerschaft einbaut wie beispielsweise eine abweichende Anrede Jesu (26,25), den heuchlerischen Kuss des Judas (26,49) oder seine Wegbewegung vom Anhängerkreis (26,14).

Der Erzähler spielt demnach mit Judas’ Zugehörigkeit zu den Zwölf und seiner Annäherung an die Gegner, was die beiden Pole der Erzählung – ‚Mit-Jesus-Sein‘ und ‚Wenigvertrauen‘ – illustriert. Insofern fungiert er ebenfalls als ‚prototypischer‘ Schüler oder als ‚Platzhalter‘, wodurch jeder Nachfolger angesprochen wird.

Judas steht demnach nicht für ‚den Bösen‘, von dem sich die Leser abgrenzen sollten, – wie es in der älteren Forschung bisweilen angenommen wurde –, sondern er ist Teil der Nachfolgemeinschaft, sodass sein Scheitern im Grunde jeden treffen könnte. Anders gesagt: *Jeder könnte Judas sein.*⁹¹⁸

„Die Existenz des Verrats ist keine, die einem herausragenden Individuum Judas einzig anhaftet und somit einem Einzelnen zuzuschreiben wäre, sondern ist als das Gemeine und Gewöhnliche in der Gemeinschaft nicht nur der Zwölf verankert.“⁹¹⁹

Vor dem Horizont von ‚Wenigvertrauen‘ und ‚Mit-Jesus-Sein‘ zeigt die Figur also eine ständige Bedrohung innerhalb der Gemeinschaft und warnt vor der möglichen, eigenen Abtrünnigkeit.

⁹¹⁶ Poplutz, Uta, *Kleine Leute? Von der narrativen Bedeutung so genannter „Randfiguren“ im Matthäusevangelium*, in: (Hg.), *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium* (BTS 100), Neukirchen-Vluyn 2008, 76.

⁹¹⁷ Vgl. Poplutz, *Kleine Leute?* 77 sowie Anderson, Janice Chapel, *Narrative Web. Over, and over, and over again* (JSNTSup 91), Sheffield 1994, 83.

Brown, Jeannine K., *The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (SBL Academia Biblica 9), Atlanta 2002, 42; siehe hierzu auch C.2.2.2.3 und D.2.3.1.

⁹¹⁸ Klauck drückt dies in seinem Epilog wie folgt aus: „Wir sollten Judas so akzeptieren und respektieren, wie er uns bei einer kritischen Sichtung der Texte entgegentritt: als einen Jünger des Herrn, verstrickt in einen tiefen Widerspruch, der jederzeit der unsrige werden kann“, vgl. Klauck, *Judas* 147. Er gibt damit schon einen Anstoß für eine offene Sicht auf Judas, doch geht es ihm dabei besonders um den historischen Judas.

⁹¹⁹ Dronsch, Kristina, *Judas – eine kleine Figur mit der großen Frage*, in: *ZNT* 41 (2018), 93.

Sie wird zum Beispiel für die Versuchung eines jeden Jesusnachfolgers, aus dem Mit-Sein herauszufallen.

So trifft für das Judasbild im Matthäusevangelium Ähnliches zu, wie das, was Cornelis Benemma und Fredrick Wagener für das Johannesevangelium konstatieren:⁹²⁰ Judas gilt als *Warnfigur* vor dem eigenen Versagen. Selbst innerhalb der Leserschaft ist mit dem Fehltritt eines jeden – also mit dem menschlich ‚Gewöhnlichen‘ – zu rechnen.⁹²¹

(2) Umgang mit ‚Wenigvertrauern‘

Das Matthäusevangelium zeigt zudem anhand der gesamten Schülergruppe verschiedene Formen des Versagens bzw. des ‚Wenigvertrauens‘ auf: Die Schüler sind unverständig (13,36; 19,13–14.23–29; 20,20–28), können ihre Vollmacht nicht einsetzen (17,16–20) und geraten in Auseinandersetzungen mit Jesus (15,16; 16,9). Dies steigert sich insbesondere in der Passionserzählung: Hier begreifen sie zunächst die Bedeutung der Salbung in Betanien nicht (26,6–13); anschließend richtet sich Jesus beim letzten Mahl mit zwei Ankündigungen und einem Weheruf an den gesamten Schülerkreis und weist so auf dessen Wankelmütigkeit hin (26,20–25).⁹²² Danach – bei Jesu Gebet in Getsemani – können drei der Schüler nicht wachen, sondern schlafen immer wieder ein, bevor Judas schließlich mit einer gegnerischen Menge zu Jesus und den anderen Schülern kommt (26,48). Ein Schüler wendet sich noch mit dem Schwert gegen die Feinde Jesu und verstößt damit gegen dessen Gebot des Gewaltverzichts, bevor schließlich alle fliehen (26,56).

Die Nähe zu Jesus schützt die Schüler also nicht davor, zu scheitern. Berücksichtigt man jedoch den gesamten Erzählzusammenhang, so steht der Aspekt der bleibenden Schülerschaft und der Rückkehr zu dieser Gemeinschaft im Vordergrund:⁹²³ Die Elf – inklusive Petrus – verlieren am

⁹²⁰ Siehe hierzu Benemma, Cornelis, Judas (the Betrayer). The Black Sheep of the Family, in: Zimmermann, Ruben/Hunt, Steven A./Tolmie, Francois, Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to the Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013, 360–372 sowie Wagener, Fredrik, Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums (WUNT 2/408), Tübingen 2015.

⁹²¹ Der Systematiker Ralf Miggelbrink beschäftigt sich ebenfalls mit dem Verständnis der Judasfigur und formuliert in diesem Zusammenhang – wenn auch etwas dramatisch: „Die Möglichkeit des Verrates von innen gehört zum Genom der christlichen Gemeinde“, Miggelbrink, Ralf, Judas Iskarioth. Zur theologischen Hermeneutik einer neutestamentlichen Gestalt, in: ZNT 41 (2018), 97–113, hier 103.

⁹²² Siehe C.1.3.2.1 sowie C.1.3.2.4.a).

⁹²³ In eine ähnliche Richtung geht B.J. Oropeza, der das Phänomen der Apostasie in den einzelnen Schriften und die Konsequenzen derselben genauer in den Blick nimmt; für das Matthäusevangelium betont er, dass es in diesem Text für Apostaten eine Möglichkeit der Wiederaufnahme gibt. Dies illustrierte das Bild vom verirrtten Schaf (18,12–14) und die Wiederaufnahme des Petrus am Ende des Textes. In diesem Kontext zieht Oropeza auch Judas heran und erwähnt die Reue der Figur; allerdings folgert er, dass das Geschick des Judas angesichts des

Ende der Erzählung ihr ‚Schülersein‘ nicht, sondern kommen erneut zusammen, wie Jesus es ihnen befohlen hatte (28,16). Obwohl selbst zu diesem Zeitpunkt noch einige Zweifel haben (28,17), garantiert er ihnen erneut sein Mit-Sein und beauftragt sie, zu den Völkern zu gehen, um den Kreis der Schüler zu vergrößern (28,19–20).

Die Erzählung verdeutlicht auf diese Weise, dass das ‚Mit-Jesus-Sein‘ auch trotz zwischenzeitlichen Versagens Bestand hat, denn Jesus wendet sich den ‚Wenigvertrauern‘ abermals zu. Matthias Konradt bringt dies in seinem Matthäuskommentar auf den Punkt, indem er insbesondere die Petrusfigur in den matthäischen Horizont von Barmherzigkeit und Vergebung einordnet:

„Die Jünger [bzw. Schüler; J.B.] brillieren nicht als ideale Helden, sondern werden auch in ihrem allzu menschlichen Versagen geschildert. Gerade dies aber rückt die zentrale Bedeutung von Barmherzigkeit und Vergebung als Grundprinzip der Gemeinde ins Licht. An der Gestalt des Petrus findet dies eine exemplarische Illustration.“⁹²⁴

Liest man das Matthäusevangelium als kohärente Erzählung, ist diese „exemplarische Illustration“⁹²⁵ auf Judas auszuweiten. Ebenso wie Petrus trotz seines Scheiterns ein Schüler Jesu bleibt und zur Gruppe zurückkehrt, verliert auch Judas der Logik der Erzählung nach seinen ‚Schülerstatus‘ nicht.⁹²⁶ Erst durch seinen Suizid fällt er gänzlich aus dem ‚Mit-Jesus-Sein‘ heraus.

Einige Exegeten interpretieren die Schilderung von Judas’ Schicksal im Matthäusevangelium als toragemäßes Verhalten der Figur, da sie die von Gott verhängte Strafe für ein todeswürdiges Verbrechen an sich selbst vollziehe.⁹²⁷ Vor dem Hintergrund, wie die Schülergruppe im Text dargestellt wird, kann Judas’ Suizid aber auch anders ausgelegt werden: Er nimmt nicht wahr, dass es noch eine Chance für ‚Wenigvertrauer‘ gibt, sondern sein ‚Wenigvertrauen‘ steigert sich derart, dass er die Beziehung zu Jesus selbst abbricht und sich erhängt (27,3–10). Der

Selbstmordes und der Warnung aus 26,24 undeutlich bleibt, vgl. Oropeza, B.J., Apostasie im Neuen Testament. Auf den Spuren des Judas und anderer Abtrünniger in den Evangelien, den johanneischen Schriften und in der Apostelgeschichte, in: ZNT 41 (2018), insbes. 68–69 sowie zum Matthäusevangelium ders., In the Footsteps of Judas and Other Defectors. The Gospels, Acts and Johannine Letters (Apostasy in the New Testament Communities 1), Eugene 2011, 48–97.

⁹²⁴ Konradt, Matthias, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015, 426; ebenso bei Dschulnigg, Peter, Gestalt und Funktion des Petrus im Matthäusevangelium, in: SNTU 14 (1989), 178–179.

⁹²⁵ Konradt, Evangelium nach Matthäus 426.

⁹²⁶ Schon in älteren theologischen Entwürfen wird die Möglichkeit einer Rettung für Judas betont; allerdings folgern die Autoren, die Verzweiflungstat des Selbstmordes besiegele doch seine Schuld, vgl. Halas, Halas, R.B., Judas Iscariot. A Scriptural and Theological Study of his Person, His Deeds and his Eternal Lost (SST 96), Washington 1946, 191, der sich auf Augustinus, Johannes Chrysostomus und Leo den Großen beruft.

⁹²⁷ So vor allem Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband: Mt 26–28 (EKK I/4), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn 2002, 236–237; siehe hierzu C.1.5.2.2.

Gesamtzusammenhang des Evangeliums könnte also nahelegen, dass Judas mit seinem Suizid erzähllogisch einen falschen oder zumindest vermeidbaren Entschluss fasst.

Folglich fügt sich die Figur in das matthäische Konzept von Vergebung und Wiederaufnahme ein und transportiert eine eigene Botschaft: Es ist nicht die Gemeinschaft, die den Sünder ausschließt, sondern er schließt sich selbst aus, wenn er nicht auf Jesu Verkündigung von Vergebung vertraut.

Natürlich bleiben am Ende einige Lücken in der Logik der narrativen Handlungsabfolge bestehen. Beispielsweise werden keine Details dazu erzählt, wie die Schülergruppe wieder zusammenkommt oder wann sich Petrus angesichts seines Versagens dazu entschließt, zur Gruppe zurückzukehren. So ist es erzähllogisch auch fraglich, wo genau Judas nach seiner Tat hätte hingehen sollen, da ja zunächst alle Schüler geflohen waren (26,56). Auch wenn der Text hierzu Fragen anstößt und offenlässt, so kann von der Figurendarstellung dennoch eine Aussageabsicht abgeleitet werden:

„Wenigvertrauen“ und Scheitern gehören zur Jesunachfolge dazu: Jeder kann in eine solche Situation wie Judas geraten.⁹²⁸ Dies stellt eine Herausforderung für den Einzelnen, aber auch für die Gemeinschaft dar. Aus diesem Grund bietet der Text Strategien an, wie mit derartigem Versagen umzugehen ist:⁹²⁹ Scheitern darf nicht in die Selbstisolation oder zur Abgrenzung führen, sondern der Erzählzusammenhang verdeutlicht, dass Gottes Versöhnungswille und seine Barmherzigkeit auch trotz Versagens Bestand haben.⁹³⁰ Solange der Einzelne Einsicht zeigt, kann und soll er sich wieder für die Gruppe entscheiden. Für die gesamte Gemeinschaft bedeutet dies wiederum, einem *einsichtigen* „Wenigvertrauer“ offen zu begegnen und ihn wiedereinzugliedern.

⁹²⁸ Kristina Dronsch argumentiert an dieser Stelle mit der Möglichkeit des Schuldigwerdens: Die Judasfigur verdeutliche, dass jeder schuldig sein kann. Dies sei die große Frage, die sich mit der kleinen Randfigur Judas verbinde, vgl. Dronsch, Judas 95. Allerdings würde ich am Ende dieser Arbeit nicht mehr von Judas als einer kleinen Randfigur sprechen.

⁹²⁹ In eine ähnliche Richtung geht Schneider in Zusammenhang mit der Konzeption von Gegnergruppen im Matthäusevangelium: Gegnerschaft solle nicht überwunden werden, sondern der Text zeige auf, wie mit ihnen umzugehen ist, vgl. Schneider, Matthias, Offene Konflikte im Matthäusevangelium, in: Alkier, Stefan/Schneider, Michael/Wiese, Christian (Hg.), Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Konzepten, Berlin 2017, 238.

⁹³⁰ Ähnliches folgert Luz in Zusammenhang mit dem in Kapitel 18 behandelten Ausschluss aus der Gemeinschaft: Es gehe darum, die Grenze aufzuzeigen; zugleich werde ebendiese Grenze aber auch wieder aufgelöst, wenn die Rede von unendlicher Vergebung ist, vgl. Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18–25 (EKK I/3), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn 2012, 81.

(3) Ausblick

Es ist nicht zu bestreiten, dass das Matthäusevangelium historische Traditionen verarbeitet; dennoch müssen sich die skizzierten Themen auch in den Kommunikationszusammenhang des Matthäusevangeliums einfügen,⁹³¹ denn der Verfasser kommuniziert mit seinen Adressaten und verarbeitet Erfahrungen sowie aktuelle Interessen in einem narrativen Setting.⁹³² Demzufolge werden auf Folie der Judasfigur auch Fragestellungen und Themen behandelt, die die Gegenwart, in die das Matthäusevangelium hinein verfasst wurde, direkt tangieren. Diese explizite Bedürfnislage hinter der Figurendarstellung ist jedoch nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Arbeit, sondern wäre ein spannendes Unternehmen für die zukünftige Forschung. Zudem stellt sich nach dieser Einbettung der Judasfigur in das matthäische Erzählkonzept die Frage nach Judas' Darstellung im Markus- und Lukasevangelium. Beide Evangelien noch einmal gesondert in den Blick zu nehmen, könnte erhellen, wie die Figur dort in das jeweilige Gesamtkonzept eingeordnet wird und welche theologischen Bedürfnisse dahinterstecken. Möglicherweise tritt auch bei Markus und Lukas ein Judasbild hervor, das nicht nur das vermeintlich Böse der Figur aufzeigt, sondern spezielle Belange der Gemeinschaft zum Ausdruck bringt und damit die Judasfigur der eigenen Theologie dienstbar macht.

⁹³¹ Gerade die Schlusszene des Matthäusevangeliums weckt die Vorstellung von einer neuen Geschichte, die nicht mehr im Evangelium erzählt wird, sondern „bis zum Ende der Welt“ (28,20) – also in die Gegenwart der Leser – hineinreicht. Die Jesus-Geschichte soll demnach in der Leserschaft weitergeführt werden.

⁹³² Vgl. dazu Schneider, *Offene Konflikte* 235–237. Meiser spricht von einem historischen und aktualisierenden Interesse, welche gleichzeitig gegenwärtig seien, vgl. Meiser, Martin, *Die Gegenspieler im Markusevangelium*, in: Mell, Ulrich/Tilly Michael, *Gegenspieler. Zur Auseinandersetzung mit dem Gegner in frühjüdischer und urchristlicher Literatur* (WUNT 428), Tübingen 2019, 159; ähnlich auch bei Konradt, *Die vollkommene Erfüllung* 150: „Das hier zutage tretende Anliegen des Evangelisten spiegelt zweifelsohne zentrale Identitätsbelange der mt Gemeinde und verweist auf eine aktuelle Konfliktlage. Die verzweigte Diskussion über die Situation der Gemeinde, insbesondere im Blick auf ihr Verständnis zum zeitgenössischen Judentum (bzw. zu anderen jüdischen Gruppierungen), ist hier nicht im Einzelnen zu verhandeln. Die richtige Richtung haben m.E. Anthony Saldarini und J. Andrew Overman gewiesen, die den im MtEv ansichtig werdenden Konflikt in den Kontext der Neuformierungsprozesse des Judentums nach der Katastrophe des Jahres 70 einstellen.“

Anhang

Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Abkürzungen für Kommentarreihe, Serien, Zeitschriften, Lexika und Quellenwerken folgen den Konventionen bei: Schwertner, Siegfried M., IATG³.

Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin ³2017.

1. Quellen und Übersetzungen

Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Herausgegeben von Eberhard Nestle und Kurt Aland, Stuttgart ²⁸2012.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament, Stuttgart 2016.

Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden 2004.

Des Flavius Josephus Geschichte des Jüdischen Krieges und Kleinere Schriften. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Durchgesehen und mit einem Vorwort von HD Dr. theol. habil. Michael Tilly. Mit ausführlichem Namenregister und zwei von F. Spieß gezeichneten Tafeln, Wiesbaden 2005.

Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique. Livres I – IV. Texte Grec, Traduction et Annotation par Gustav Bardy (SC 31), Paris 1952.

Plutarchs Timoleon, Philopoemen, die beiden Gracchen und Brutus. Zum Schulgebrauch herausgegeben mit kurzen Anmerkungen und einem erklärenden Wörterverzeichnis von G.G. Bredow, Altona 1800.

Origenes, Werke XI. Commentarius in Matthaicum II (GCS 38), Leipzig 1933.

2. Sekundärliteratur

- Alföldi, Maria R., *Antike Numismatik Teil 1: Theorie und Praxis (Kulturgeschichte der Antiken Welt 2)*, Mainz 1978.
- Allison, Dace C., *Structure, Biographical Impulse and the Imitatio Christi*, in: ders. (Hg.), *Studies in Matthew*, Grand Rapids 2005, 135–155.
- Anderson, Janice Chapel, *Narrative Web. Over, and over, and over again (JSNTSup 91)*, Sheffield 1994.
- Arbeitman, Yoël, *The Suffix of Iscariot*, in: *JBL* 99 (1980), 122–124.
- Augustin, Philipp, *Die Juden im Petrus-evangelium. Narratologische Analyse und theologiegeschichtliche Kontextualisierung (BZNT 214)*, Berlin/Boston 2015.
- Barth, Gerhard, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in: Bornkamm, Günther/Barth, Gerhard/Held, Heinz Joachim. (Hg.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1)*, Neukirchen ⁵1968, 54–154.
- Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York ⁶1988.
- Baumbach, Günther, *Judas – Jünger und Verräter Jesu*, in: *ZdZ* 17 (1963), 91–98.
- Benemma, Cornelis, *Character Reconstruction in the New Testament (1): The Theory*, in: *The Expository Times* 127.8 (2016), 364–374.
- Benemma, Cornelis, *Judas (the Betrayer). The Black Sheep of the Family*, in: Zimmermann, Ruben/Hunt, Steven A./Tolmie, Francois, *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to the Seventy Figures in John (WUNT 314)*, Tübingen 2013, 360–372.
- Bertram, Georg, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 32)*, Göttingen 1922.
- Blass, Friedrich/Debrunner, Albert/Rehkopf, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁸2001.
- Bornkamm, Günther/Barth, Gerhard/Held, Heinz Joachim, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1)*, Neukirchen-Vluyn ⁷1975.

Böttich, Christfried, Petrus. Fischer, Fels und Funktionär (Biblische Gestalten 2), Leipzig 2001.

Bremmer, Jan, The Place, Date and Author of the Ignatian Letters. An onomastic approach, in: Grünstäudl, Wolfgang/Schmidt, K. Matthias (Hg.), Das Baujahr hinter der Fassade. Probleme bei der Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen und neuere Lösungsansätze (WUNT), Tübingen 2021 [im Druck].

Breytenbach, Cilliers, The Gospel according to Mark as Episodic Narrative (NT.S 182), Leiden/Boston 2021.

Broer, Ingo, Bemerkungen zur Redaktion der Passionsgeschichte durch Matthäus, in: Schenke, Ludger (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch (SBS-Sonderband), Stuttgart 1988, 25–46

Broer, Ingo, Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus, in: Kertelge, Karl (Hg.), Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg/Basel/Wien 1988, 84–110.

Brown, Raymond E., The Death of the Messiah. From Gethsemane to the grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Vol. 2, New York u.a. 1994.

Brown, Jeannine K., The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthean Disciples (SBL Academia Biblica 9), Atlanta 2002.

Bultmann, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1995.

Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen 1986.

Burchard, Christoph, Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments. hrsg. v. Dieter Sänger, (WUNT 107), Tübingen 1998.

Busse, Jan-Philipp, Zur Analyse der Handlung, in: Wenzel, Peter (Hg.), Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme (WVT Handbücher zum Literaturwissenschaftlichen Studium 6), Trier 2004, 23–50.

Campbell, Constantine R., Verbal Aspects, the Indicative Mood, and Narrative. Soundings in the Greek of the New Testament (Studies in Biblical Greek 13), Frankfurt am Main 2007.

Chatman, Seymour, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca 1978.

Cullmann, Oscar, *Der zwölfte Apostel*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, hrsg. v. Karlfried Fröhlich, Tübingen/Zürich 1966, 214–222.

Dalman, Gustaf, *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig 1922.

Dante Alighieris göttliche Komödie. Ins Deutsche übersetzt von Karl Gustav von Berneck, Stuttgart ²1856.

Davies, William D./Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol I: Commentary on Matthew I–VII*, London/New York 1988.

Davies, William D./Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. II: Commentary on Matthew VII–XVIII*, London/New York 1991.

Davies, William D./Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. III: Commentary on Matthew XIX–XXVIII*, London/New York 1997.

Dibelius, Martin, *Judas und der Judaskuss (Botschaft und Geschichte 1)*, Tübingen 1953.

Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ⁶1971.

Dinkler, Michal Beth, *Literary Theory and the New Testament*, New Haven/London 2019.

Dohmen, Christoph, *Die Bibel und ihre Auslegung*, Nördlingen ³2006.

Donaldson, Terence L., *Guiding Readers – Making Disciples. Discipleship in Matthew’s Narrative Strategy*, in: Longenecker, Richard (Hg.), *Patterns of Discipleship in the New Testament (McMaster New Testament Studies)*, Grand Rapids 1996, 30–49.

Dormeyer, Detlev, *Die Rollen von Volk, Jüngern und Gegnern im Matthäusevangelium*, in: Kampling, Rainer (Hg.), *„Dies ist das Buch...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*, Paderborn/Zürich 2004, 105–128.

Dorn, Klaus, *Judas Iskariot, einer der Zwölf. Der Judas der Evangelien unter der Perspektive der Rede von den zwölf Zeugen der Auferstehung in 1 Kor 1,3b–5*, in: Wagner, Harald (Hg.),

Judas Iskariot. Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?, Frankfurt am Main 1985, 39–89.

Dronsch, Kristina, Judas – eine kleine Figur mit der großen Frage, in: ZNT 41 (2018), 89–96.

Du Toit, David, Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (WMANT 111), Göttingen 2006.

Dschulnigg, Peter, Gestalt und Funktion des Petrus im Matthäusevangelium, in: SNTU 14 (1989), 161–183.

Ebner, Martin, Das Matthäusevangelium, in: ders./ Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 126–154.

Ebner, Martin/Heininger, Bernhard, Exegese des Neuen Testaments, Paderborn 2005.

Eckey, Wilfried, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 1998.

Edwards, Richard, Matthew's Story of Jesus, Philadelphia 1985.

Edwards, Richard A., Characterization of the Disciples as a Feature of Matthew's Narrative, in: van Segbroeck, Frans, u.a. (Hg.), The Four Gospels 1992. Festschrift für Frans Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, 1305–1323.

Egger, Wilhelm/Wick, Peter, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg u.a. 2013.

Ehrman, Albert, Judas Iscariot and Abba Saqqara, in: JBL 97 (1978), 572–573.

Ehrman, Albert, The Origin of the World „Scarlet“, in: Arbeitman, Yoel (Hg.), Fucus. A Semitic/Afrasian gathering in remembrance of Albert Ehrman (Current Issues in Linguistic Theory 58), Amsterdam/Philadelphia 1988, 525–527.

Ehrman, Bart, The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed, Oxford 2006.

Eisen, Ute, Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie (NTOA 58), Göttingen 2006.

Fenton, John C., Inclusio and Chiasmus in Matthew, in: Aland, Kurt u.a. (Hg.), Studia Evangelica 1, Berlin 1959, 174–179.

- Fenske, Wolfgang, Brauchte Gott den Verräter? Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst. In Zusammenarbeit mit Birgit Martin, Göttingen 2000.
- Fiedler, Peter, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006.
- Fiedler, Peter, *Art. ἀμαρτωλός*, in: EWNT I (1992), 157–165.
- Finnern, Sönke, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT 2/285), Tübingen 2010.
- Finnern, Sönke/Rüggemeier, Jan, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 2016.
- Fludernik, Monika, Einführung in die Erzähltheorie, Darmstadt 2006.
- Frankemölle, Hubert, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf 1999.
- Frankemölle, Hubert, Matthäus. Kommentar 2, Düsseldorf 1997
- Frankemölle, Hubert, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA NF 10), Münster 1974.
- Frankemölle, Hubert, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983.
- Gärtner, Bertil E., Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot (Horae Soederblomianae IV), Uppsala 1957.
- Gemoll, Wilhelm/ Vretska, Karl, Gemoll. Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München 1991.
- Genette, Gérard, Die Erzählung. Übersetzt von Andreas Knop. Mit einem Nachwort von Jochen Vogt. Überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, Paderborn 2010.
- Gielen, Marlis, Die Passionsgeschichte in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart 2008.
- Gielen, Marlis, Blick zurück nach vorn. Die Verflechtung des Geschicks Jesu und Jerusalems in ihrer Bedeutung für die matthäische Gemeinde, in: BiKi 62 (2007), 152–159.
- Gielen, Marlis, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115), Bodenheim 1998.

Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband: Mk 1–8,26 (EKK II/1), Köln-Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978.

Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Köln-Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978.

Gnilka, Joachim, Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg 2002.

Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium. 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (HThKNT), Freiburg 1986.

Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium. 2. Teil: Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 (HThKNT), Freiburg 1988.

Goldschmidt, Hermann Levin, Das Judasbild im Neuen Testament aus jüdischer Sicht, in: ders./Limbeck, Meinrad, (Hg.), Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament, Stuttgart 1976, 9–36.

Gosling, Frank A., „Oh Judas! What Have You Done?“, in: EQ 71 (1999), 117–125.

Guttenberger, Gudrun, Das Evangelium nach Markus (ZBK.NT 2), Zürich 2018.

Güttgemann, Erhardt, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte, München 1970.

Haacker, Klaus, Dummheit im Umgang mit Schweinen und Hunden (Mt 7,6), in: BZ 64 (2020), 320–325.

Halas, R.B., Judas Iscariot. A Scriptural and Theological Study of his Person, His Deeds and his Eternal Lost (SST 96), Washington 1946.

Harst, Sylva, Der Kuss in den Religionen der Alten Welt. ca 3000 v.Chr.–381 n.Chr. (Religionswissenschaft 7), Münster 2004.

Haugg, Donatus, Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten, Freiburg 1930.

Heil, John Paul, Death and Resurrection of Jesus. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26–28, Minneapolis 1991.

Hengel, Martin, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, herausgegeben von Roland Deines und Claus-Jürgen Thornton (WUNT 283), Tübingen 2011.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm, *Commentary on the Gospel of St. John*, Edinburgh 1865.

Holladay, Carl R., *Jesus' Ministry in Galilee in Mathew 8–10*, in: Karakolis, Christos/Niebuhr, Wilhelm/Rogalsky, Sviatoslav (Hg.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and Biblical Scholarship. Fifth International East–West Symposium of New Testament Scholars*, Minsk, September 2 to 9, 2010 (WUNT 288), Tübingen 2012, 337–347.

Howell, David B., *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JSNTSup 42), Sheffield 1990.

Huebenthal, Sandra, *Sünde und ihre Loslassung. Ein synoptisches Triptychon*, in: Stinglhammer, Hermann (Hg.), *Sünde – Was ist das?* (Passauer Forum Theologie 2), Regensburg 2017, 27–69.

Huebenthal, Sandra, *Transformation und Aktualisierung. Zur Aktualisierung von Sach 9–14 im Neuen Testament* (SBB 57), Stuttgart 2006.

Huizenga, Leroy Andrew, *Obedience unto Death. The Matthean Gethsemane and Arrest Sequence and the Aqedah*, in: *CBJ* 71 (2009), 507–526.

Huizing, Klaas, *Art. Judas Iskariot, bibeldidaktisch*, in: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet* (www.wirelex.de), 2019.

Ingholt, Harald, *The Surname of Judas Iscariot* (Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario), Kopenhagen 1952, 152–162.

Jannidis, Fotis, *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie* (Narratologia 3), Berlin 2004.

Jaques, Margaret/Standhartinger, Angela/Penn, Michael Philip, *Art. Kuß*, in: *RGG*⁴ 4 (2001), 1906–1908.

Kampling, Rainer, *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen* (NTA N.F. 16), Münster 1984

Keerankeri, George, *Matthew's double-barrelled mission discourse. A discourse on the mission of the Twelve and that of the church*, in: *VJTR* 71 (2007), 725–741.

- Kingsbury, Jack Dean, *Matthew as Story*, Minneapolis ²1989.
- Kingsbury, Jack Dean, On Following Jesus. The ‚Eager‘ Scribe and the ‚Reluctant‘ Disciple (Matthew 8.12–22), in: NTS 34 (1988), 45–59.
- Kingsbury, Jack Dean, The figure of Peter in Matthew’s Gospel as a theological problem, in: JBL 98/1 (1979), 67–83.
- Kingsbury, Jack Dean, The Plot of Matthew’s Story, in: ders. (Hg.), *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, Harrisburg 1997, 16–26.
- Kingsbury, Jack Dean, The Developing Conflict between Jesus und the Jewish Leaders in Matthew’s Gospel. A Literary-Critical Study, in: CBQ 49 (1987), 57–83.
- Klauck, Hans-Josef, *Judas– ein Jünger des Herrn (QD 11)*, Freiburg 1987.
- Klassen, William, *Judas. Betrayer or friend of Jesus?*, Minneapolis 1996.
- Knöppler, Thomas, *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (WMANT 88)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Koch, Thomas, *Literarische Menschendarstellung. Studien zu ihrer Theorie und Praxis*, Tübingen 1991.
- Kohlschein, Franz, *Art. Kuß*, in: LThK³ 6 (2009), 545–546.
- Konradt, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1)*, Göttingen 2015.
- Konradt, Matthias, Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium, in: ders./Sänger, Dieter (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag (NTOA 57)*, Göttingen 2006, 129–152.
- Konradt, Matthias, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215)*, Tübingen 2007.
- Kübler, Mirjam, *Judas Iskariot – Das abendländische Judasbild und seine antisemitische Instrumentalisierung im Nationalsozialismus*, Waltrop 2007.
- Kühner, Raphael/Gerth, Bernhard, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II. Satzlehre*, Darmstadt 2015 (repr. Nachdruck der 3. Auflage 1898/1904).

- Kürzinger, Josef, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments (Eichstätter Materialien 4), Regensburg 1983.
- Lahn, Silke/Meister, Jan Christoph, Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart ²2013.
- Lämmert, Eberhard, Bauformen des Erzählens, Stuttgart ⁷1980.
- Lauer, Joachim, *Art. Suizid*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2012.
- Lemke, Hella, Judenchristentum. Zwischen Ausgrenzung und Integration. Die Geschichte eines exegetischen Begriffes, Münster 2001.
- Liddell, Henry George/Scott Robert/Jones, Henry Stuart, A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement, Oxford ⁹1996.
- Lightfoot, Robert H., History and Interpretation in the Gospels, London 1935.
- Lightfoot, Robert H., Locality and Doctrine in the Gospels, London 1938.
- Limbeck, Meinrad, Das Judasbild im Neuen Testament aus christlicher Sicht, in: Goldschmidt, Hermann L./Limbeck, Meinrad (Hg.), Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament, Stuttgart 1976, 37–91.
- Lindars, Barnabas, New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations, London ²1973.
- Linker, Christian/Otten, Peter (Hg.), WIR erzählen DIE BIBEL. Texte der Einheitsübersetzung aus ungewöhnlicher Perspektive lesen, Freiburg im Breisgau 2020.
- Lohmeyer, Ernst, Das Evangelium des Markus (KEK I/2), Göttingen ¹⁷1967.
- Lona, Horacio E., Judas Iskariot Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Freiburg im Breisgau 2007.
- Louw, Johannes/Nida, Eugene, Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains. Vol. 1: Introduction and Domains, New York 1988/1989.
- Louw, Johannes/Nida, Eugene, Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains. Vol. 2: Indices, New York 1988/1989.
- Lublinski, Samuel, Das werdende Dogma vom Leben Jesu, Jena 1910.

Lust, Johan/Eynikel, Erik/Hauspie, Katrin, A Greek- English Lexicon of the Septuagint. Part II. K–Ω, Stuttgart 1996.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7 (EKK I/1), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn ⁵2002.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17 (EKK I/2), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn 1990.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18–25 (EKK I/3), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn ²2012.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband: Mt 26–28 (EKK I/4), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn 2002.

Luz, Ulrich, Der „Christus“ im Matthäusevangelium in: Dragutinovic, Predrag u.a. (Hg.), Christ of the Sacred Stories (WUNT 2/453), Tübingen 2017, 3–12.

Luz, Ulrich, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn ²2008.

Luz, Ulrich, Die Jünger im Matthäusevangelium, in: Lange, Joachim (Hg.), Das Matthäusevangelium (WdF 525), 377–414.

Luz, Ulrich, Geschichte und Wahrheit im Matthäusevangelium. Das Problem der narrativen Fiktionen, in: EvTh 69 (2009), 194–209.

Lüthi, Kurt, Das Problem des Judas Iskariot – neu untersucht, in: EvTh 16 (1956), 98–114.

Maccoby, Hyam, Judas Ischariot und der Mythos vom jüdischen Übel. Herausgegeben von Peter Gorenflos. Aus dem Englischen von Wolfdietrich Müller, Berlin/Leipzig 2020.

Maccoby Hyam, Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil, New York u.a. 1992.

Maccoby, Hyam, The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity, London/New York 1986.

Maccoby, Hyam, The Sacred Executioner, London 1982.

Margolin, Uri, Characters, in: Hermann, David (Hg.), The Cambridge Companion to Narrative, Cambridge 2007, 66–79.

Marquardt, Gustav, Der Verrat des Judas Ischariot – eine Sage (Kleine Studien 30), München 1900.

- Martinez, Matias/Scheffel, Michael, Einführung in die Erzähltheorie, Dachau 2007.
- Matera, Frank, The Plot of Matthew's Gospel, in: CBQ 49 (1987), 233–253.
- Meier, John P., Matthew, Colledgeville 1980.
- 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, in: ZNT 41 (2019), 7–24.
- Meiser, Martin, Die Gegenspieler im Markusevangelium, in: Mell, Ulrich/Tilly Michael, Gegenspieler. Zur Auseinandersetzung mit dem Gegner in frühjüdischer und urchristlicher Literatur (WUNT 428), Tübingen 2019, 155–181.
- Meiser, Martin, Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien (BZNW 96), Berlin 1988.
- Metzger, Paul, Judas Iskariot – Eine zentrale Figur des Neuen Testaments, in: ZNT 41 (2018), 81–88.
- Metzner, Rainer, Der Rückzug Jesu im Matthäusevangelium. Ein literarisches Déjà-vu-Erlebnis, in: ZNW 94 (2003), 258–268.
- Michel, Otto, *Art. Μεταμέλομαι*, in: ThWNT IV (1942), 631–632.
- Miggelbrink, Ralf, Judas Iskariot. Zur theologischen Hermeneutik einer neutestamentlichen Gestalt, in: ZNT 41 (2018), 97–113.
- Morin, J.- Alfred, Les deux derniers des Douze. Simon le Zélote et Judas Iskariôth, in: RB 80 (1973), 332–358.
- Moulton, James Hope/Turner, Nigel, A Grammar of New Testament Greek. Vol. 3: Syntax, Edinburgh 1963.
- Müller, Günther, Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst. Bonner Antrittsvorlesung 1946, Bonn.
- Müller, Günther, Erzählzeit und erzählte Zeit, in: Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider, hrsg. v. ihren Tübinger Schülern, Tübingen 1948, 195–212.
- Müller, Mogens, Bundesideologie im Matthäusevangelium. Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung, in: NTS 58 (2011), 23–42.

- Nicklas, Tobias, Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jünergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser (RSTh 60), Frankfurt u.a. 2001.
- Nicklas, Tobias, Der Gott der frühen Christen, in: Ruhstorfer, Karl (Hg.), Gotteslehre (Modul 7) (Theologie studieren im modularisierten Studiengang), Paderborn 2014, 73–131.
- Nicklas, Tobias, Gibt es eine Christuserzählung des 2. Thessalonicherbriefes?, in: Dragutinovic, Predrag u.a. (Hg.), Christ of the Sacred Stories (WUNT 2/453), Tübingen 2017, 162–176.
- Nicklas, Tobias, Versöhnung! Ein Versuch zum Blutruf des Volkes (Mt 27,25) im Matthäusevangelium, in: Bruckmann, F./Dauser, R. (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn u.a. 2013, 281–292.
- Nicklas, Tobias, Versöhnung mit Israel im Matthäusevangelium?, in: BiLi 88 (2015), 17–24.
- Niederhofer, Veronika, Konversion in den Paulus- und Theklaakten. Eine narrative Form der Paulusrezeption (WUNT 2/459), Tübingen 2017.
- Oeming, Manfred, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998.
- Oropeza, B.J., Apostasie im Neuen Testament. Auf den Spuren des Judas und anderer Abtrünniger in den Evangelien, den johanneischen Schriften und in der Apostelgeschichte, in: ZNT 41 (2018), 61–77.
- Oropeza, B.J., In the Footsteps of Judas and Other Defectors. The Gospels, Acts and Johannine Letters (Apostasy in the New testament Communities 1), Eugene 2011.
- Park, Eung Chun, The Mission Discourse in Matthew's Interpretation (WUNT 2/81), Tübingen 1995.
- Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium. 2. Teil: Kommentar zu Kap. 9,27–16,20 (HThKNT), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1977.
- Pellegrini, Silvia, Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium (HBS 26), Freiburg u.a. 2000.
- Perrin, Norman, The Evangelist as Author. Reflections on Method in the Study and Interpretation of the Synoptic Gospels and Acts, in: BR 17 (1972), 5–18.

- Perrin, Norman, *What is Redaction Criticism?*, London 1970.
- Pfister, Manfred, *Das Drama, Theorie und Analyse, Information und Synthese*, München⁸ 1994.
- Phillips, L. Edward, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship (Gorgias Liturgical Studies 36)*, Cambridge 1996.
- Plath, Margaretha, *Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählung Wert gelegt?*, in: *ZNW 17 (1916)*, 178–188.
- Popkes, Wiard, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich/Stuttgart 1967.
- Poplutz, Uta, *Narrative Spannung und Erzählte Welt. Anmerkungen zur Theorie des Plots und zur Plottingstrategie im Matthäusevangelium*, in: dies. (Hg.), *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BTS 100)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–56.
- Poplutz, Uta, *Kleine Leute? Von der narrativen Bedeutung so genannter „Randfiguren“ im Matthäusevangelium*, in: (Hg.), *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BTS 100)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 57–100.
- Poplutz, Uta, *Volk–Jünger–Autoritäten. Überlegungen zur Konzeption und Charakterisierung von Figurengruppen im Matthäusevangelium*, in: (Hg.), *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BTS 100)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 101–139.
- Porsch, Felix, *„Sein Blut über uns und unsere Kinder“ – Antijudaismus in der Passionsgeschichte des Matthäus?*, in: Ortkemper, Franz-Josef (Hg.), *Jetzt verstehe ich die Evangelien*, Stuttgart 2008.
- Powell, Mark Allan, *The Plot and Subplots of Matthew’s Gospel*, in: *NTS 38 (1992)*, 187–204.
- Powell, Mark Allan, *Literary Approaches and the Gospel of Matthew*, in: ders. (Hg.), *Methods for Matthew (Methods in Biblical Interpretation)*, Cambridge 2009, 44–82.
- Powell, Mark Allan, *What is Narrative Criticism?. Guides to Biblical Scholarship (New Testament Series)*, Minneapolis 1990.
- Quell, Gottfried, *Art. ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία A*, in: *ThWNT I (1933)*, 267–288.
- Reinmuth, Eckart, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*, Göttingen 2002.

- Reinmuth, Eckart/Bull, Klaus-Michael, Proseminar Neues Testament. Texte lesen, fragen lernen, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Repschinski, Boris, The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form und Relevance for the Relationship between Matthean Community and Formative Judaism (FRLANT 189), Göttingen 2000.
- Rhoads, David, Narrative Criticism. Practices and Prospects, in: ders./Syreeni, Kari (Hg.), Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism (JSNT.S 184), Sheffield 1999, 264–285.
- Rhode, Joachim, Die redaktionsgeschichtliche Methode, Hamburg 1966.
- Rijksbaron, Albert, The Discourse Function of the Imperfect, in: ders./Mulde, H.A./Wakker, G.C. (Hg.), In the Footsteps of Raphael Kühner, Amsterdam 1988, 237–254.
- Rimmon-Kenan, Shlomith, Narrative Fiction. Contemporary Poetics, London/New York 2002.
- Robertson, Archibald T., Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Nashville 1934.
- Roberston, John Mackinnon, Jesus and Judas. A textual and historical investigation, London 1927.
- Robertson, John Mackinnon, Short History of Christianity, London 1902.
- Rowe, Kavin C., Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke (BZNW 139), Berlin/New York 2006.
- Saldarini, Anthony J., Matthew's Christian-Jewish Community (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago/London 1994.
- Schenk, Wolfgang, *Art. ἀρνέομαι*, in: EWNT I (1992), 368–374.
- Schenke, Ludger, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.
- Schläger, Gustav, Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas, in: ZNW 15 (1914), 50–59.
- Schmidt, Karl Ludwig, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Darmstadt 1964.
- Schmithals, Walter, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung (FRLANT 79), Göttingen 1961.

Schmitz, Thomas A., *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*, Darmstadt 2002.

Schnelle, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁸2013.

Schnelle, Udo, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen ⁸2014.

Schneider, Matthias, *Offene Konflikte im Matthäusevangelium*, in: Alkier, Stefan/Schneider, Michael/Wiese, Christian (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Konzepten*, Berlin 2017.

Scholtissek, Klaus, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, Münster 1992.

Scholtissek, Klaus, *Vollmacht im Alten Testament und Judentum. Begriffs- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema (mit einem Ausblick auf das Neue Testament)*, München u.a. 1993.

Schulthess, Friedrich, *Zur Sprache der Evangelien. D. Judas „Iskariot“*, in: ZNW 21 (1922), 250–258.

Schwarz, Günther, *Jesus und Judas. Aramäische Untersuchungen zur Jesus-Judas Überlieferung der Evangelien und Apostelgeschichte (BWANT 123)*, Stuttgart 1988.

Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Markus (NTD 1)*, Göttingen ⁶1984.

Söding, Thomas, *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, Freiburg im Breisgau 2016.

Stanzel, Franz, *Theorie des Erzählens*, Göttingen 1979.

Stökl Ben Ezra, Daniel, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century (WUNT 163)*, Tübingen 2003.

Stökl Ben Ezra, *Fasting with Jews. Thinking with Scapegoats. Some Remarks on Yom Kippur in Early Judaism and Christianity, in particular 2Q451, Barnabas 7, Matthew 27 and Acts 27*, in: Hieke, Thomas/Nicklas, Tobias (Hg.), *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions (TBN 15)*, Leiden/Boston 2012, 165–187.

Strack, Hermann/Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band 1: Das Evangelium nach Matthäus*, München 1922.

- Strasen, Sven, Zur Analyse der Erzählsituation und der Fokalisierung, in: Wenzel, Peter (Hg.), Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorie, Modelle, Probleme, (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 6), Trier 2004, 111–140.
- Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen ³1971.
- Taylor, Joan E., The Name „Iskarioth“ (Iscaiot), in: JBL 129 2 (2010), 367–383.
- Thraede, Klaus, *Art. Friedenskuss*, in: RAC 8 (1972), 505–519.
- Trilling, Wolfgang, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, München ³1964.
- Torrey, Charles C., The Name „Iscaiot“, in: HThR 36 (1943), 51–62.
- Vette, Joachim, Samuel und Saul. Ein Beitrag zur narrativen Poetik des Samuelbuches (Beiträge zum Verstehen der Bibel 13), Münster 2005.
- Vogler, Werner, Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischen Schriften (ThA 42), Berlin ²1985.
- Volkmar, Gustav, Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien, Leipzig 1870.
- Wagener, Fredrik, Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums (WUNT 2/408), Tübingen 2015.
- Walter, Jens, Der Fall Judas, Ludwigsfelde ⁸2016.
- Weidel, K., Studien über den Einfluss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte (ThSTKr 85), Halle 1912.
- Wellhausen, Julius, Das Evangelium Marci, Berlin 1903.
- Wilker, Julia, Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr. (Studien zur Alten Geschichte 5), Frankfurt am Main 2007.
- Wilkins, Michael J., The Concept of Disciple in Matthew’s Gospel. As Reflected in the Use of the Term Mathetes (NT.S 59), Leiden u.a. 1988.

Wilkins, Michael J., *Following the Master. A Biblical Theology of Discipleship*, Grand Rapids 1992.

Zehrer, F. , Zum Judasproblem, in: *ThPQ* 121 (1973), 259–264.

o.A., Münzen und Geldgewichte aus der Zeit der Bibel, in: *WUB* 1 (2008), 38.

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Kategorisierung von Figurenmerkmalen

Tabelle 2: Übersicht zu den Techniken der Figurencharakterisierung

Tabelle 3: Gliederung der Szene 9,35–10,4

Tabelle 4: Übersicht zu παραδίδωμι

Tabelle 5: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 9,35–10,4

Tabelle 6: Gliederung der Szene 26,14–16

Tabelle 7: Konkrete griechische und römische Währungen im Matthäusevangelium

Tabelle 8: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 26,14–16

Tabelle 9: Gliederung der Szene 26,20–25

Tabelle 10: Anrede Jesu mit κύριος

Tabelle 11: Anrede Jesu mit ραββί

Tabelle 12: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 26,20–25

Tabelle 13: Gliederung der Szene 26,45–56

Tabelle 14: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 26,45–56

Tabelle 15: Zusammenschau der sechs zusätzlichen Elemente zur Charakterisierung des Judas in 26,45–56

Tabelle 16: Kontext von 27,3–10

Tabelle 17: Gliederung der Szene 27,3–10

Tabelle 18: Motive und Stichwörter in 27,3–10

Tabelle 19: Charakterisierungstechniken und dazugehörige Merkmale in 27,3–10

Tabelle 20: Zusammenschau der Charakterisierungstechniken und Merkmale (Charakterisierungsprofil)

Tabelle 21: Übersicht zu den jüdischen und römischen Autoritäten im Matthäusevangelium

Tabelle 22: Übersicht der Stellen zu ‚seine Schüler‘, ‚die zwölf Schüler‘ und sonstige Erwähnungen

Tabelle 23: Auftreten Judas’ als εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδούς/παραδιδούς αὐτόν in den einzelnen Szenen

Table 24: Stellenübersicht ‚die zwölf (Schüler)‘ und παραδίδομι in unmittelbarer Nähe

Table 25: Judas als παραδοὺς αὐτόν bzw. ὁ παραδιδούς αὐτόν

Table 26: Parallelität zwischen Petrus und Judas

Table 27: Gegenüberstellung von Petrus und Judas

Table 28: Konkrete griechische und römische Währungen im Matthäusevangelium

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25

Abbildung 2: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25 (Fokus Stufe 2)

Abbildung 3: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25 (Fokus Stufe 4)

Abbildung 4: Entwicklung der Figurenkonfiguration in 26,20–25 (Fokus Stufe 3)

Abbildung 5: Merkmale der Gegnergruppe aus C.2.1 und ihr Bezug zur Judasfigur

Abbildung 6: Skizze zum Vergehen von Petrus und Judas

Versicherung (gem. §4 Abs. 3 Satz 1 Nr 5: PromO)

Ich versichere hiermit

- an Eides statt, dass ich die Dissertation selbstständig angefertigt, außer den im Schriftenverzeichnis sowie den Anmerkungen genannten Hilfsmitteln keine weiteren benutzt und die Herkunft der Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus anderen Werken übernommen sind, bezeichnet habe.
- dass ich die Dissertation nicht bereits in derselben oder einer ähnlichen Fassung an einer anderen Fakultät oder einer anderen Hochschule zur Erlangung eines akademischen Grades eingereicht habe.

(Unterschrift)