

profitieren. Das Buch ist oft geradezu spannend zu lesen. Es beginnt, kurz vor dem Aufstand, mit Jesus Sirach in den neunziger Jahren des 2. Jahrhunderts v. Chr., behandelt dann 1 Henoch 85–90 und Daniel 7–12 aus den Tagen des Aufstands, springt in die fünfziger Jahre zu Eupolemos, in die vierziger und dreißiger Jahre zu 1 Makk und Judit ans Ende des Jahrhunderts zum Testament der 12 Patriarchen, schließlich bespricht es noch einige Spezialthemen. Es zeigt sich: Allein schon die Weise, wie das Land benannt wird, spiegelt die Situation und die Interessen des jeweiligen Zeitpunkts. Immer gab es die Vision eines „Großpalästinas“, doch daneben stand stets auch die pragmatische Konzeption dessen, was man als erreichbar betrachtete. Man rechnete stets damit, daß es im Lande neben der jüdischen auch nichtjüdische Bevölkerung geben werde – doch war dies zugleich stets ein hart diskutiertes Problem. Es liegt auf der Hand, daß dieses Buch auf den Legitimationsbedarf des heutigen Staates Israel antwortet, und zwar in einer höchst objektiven Weise. Man sollte jedoch auch seine Bedeutung für den Bereich der christlichen Theologie nicht unterschätzen. Einmal gehört ein Teil der analysierten Schriften schlicht in den von vielen christlichen Kirchen gehüteten Kanon des Alten Testaments, also in den Gegenstandsbereich etwa der katholischen alttestamentlichen Exegese. Zweitens fragt es sich, ob das Buch nicht Licht werfen kann auf einige Probleme der neutestamentlichen Schriften, etwa auf die Weise, wie in Mt 4, 25 mit Hilfe einer Aufzählung palästinensischer Landschaften das Publikum der Bergpredigt Jesu als das Volk Israel bestimmt wird. Drittens ist die Frage der Bedeutung des Landes Israel für die christliche Theologie noch bei weitem nicht aufgearbeitet, und es ist hilfreich, daß hier ein weiterer Quellenbereich erschlossen ist, den man nicht übersehen sollte.

N. LOHFINK S. J.

KLAUCK, HANS-JOSEF, *Judas – ein Jünger des Herrn* (Quaestiones Disputatae 111). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 160 S.

Dies Buch ragt unter seinesgleichen heraus. Der Verf., als Neutestamentler Nachfolger R. Schnackenburgs in Würzburg, hat ein Thema aufgegriffen, das nicht nur exegetisch Bearbeitung verlangte. Die Gestalt des Judas steht immer noch unbewältigt in der Geschichte. Für die einen – die meisten – ist Judas die Verkörperung des Bösen schlechthin, und dies mit Berufung auf die Bibel. Für die anderen gerade als Rebell fast eine Sakralfigur. Wer hat Recht? K. beginnt mit einem Überblick über „Typen der Deutung“ der Judasgestalt im Laufe der Geschichte (17–32). Der Sicht der christlichen Judaslegende, die in Judas die Verkörperung des Bösen sieht, steht früh eine außerchristliche gegenüber, die Judas als „Symbolgestalt der Subversion“ kennt: so vor allem Gnostiker des 2. Jh., über die H. Jonas (und E. Bloch) gearbeitet hat. Für die mittelalterliche jüdische Judaslegende der Toledot Jeschu ist Judas „Exponent des Selbstbehauptungswillens“ des jüdischen Volkes. Mit der Neuzeit beginnt auf christlicher Seite der Versuch einer kritischeren Wertung der Judasgestalt. Freilich gerät dabei seine Geschichtlichkeit in den Hintergrund, ebenso wie in dem Versuch einer tiefenpsychologischen Einordnung des Judas (die sich im Ansatz als sehr fruchtbar erweist). Auch literaturwissenschaftliche Versuche, die Gestalt und Funktion des Judas im Rahmen von Erzählstrukturen zu bestimmen, gehen an seiner geschichtlichen Wirklichkeit vorbei. Wer also war Judas? Was läßt das Neue Testament an geschichtlichem Kern erkennen?

Der „neutestamentliche Textbefund“ (33–123) steht erwartungsgemäß im Mittelpunkt der Studie K.s. Mit guten Gründen hält K. an der Zugehörigkeit des Judas zum Zwölferteil, auch vor Ostern, fest (38 ff.). Sein Name dürfte von einer Ortsbezeichnung herkommen: der „Mann von Kariot“, einer Ortschaft in Juda (40–44). Das παραδίδοται, das sich regelmäßig und schon in den Apostellisten mit seinem Namen verbindet, sollte nicht vorschnell mit „verraten“ übersetzt werden. Es ist das gleiche Verb, das das NT auch gebraucht für die „Hingabe“ des Sohnes durch den Vater oder die Selbsthingabe des Sohnes (Röm 8, 32; 4, 25; Gal 2, 20) – ein Gedanke, mit dem K. Barth spielt (45–48). Relief erhält die Gestalt des Judas innerhalb der synoptischen Evangelien vor allem im Passionsbericht. Nach Mk 14, 10 f. wird er als Überläufer dargestellt, in wirksamem Kontrast zu der Frau, die unmittelbar zuvor Jesus verschwende-

risch salbt. Freilich hat erst Matthäus an der Parallelstelle (26, 14–16) die Geldgier zum Motiv des Judas gemacht: ein Zug, der sich rasch durchsetzen sollte. Lukas führt die Tat des Judas bereits auf eine Eingebung des Teufels zurück, womit der Grund für die Dämonisierung des Judas gelegt ist (Lk 22, 3–6; vgl. zum Ganzen S. 48–55). Pejorative Tendenzen zeigen sich auch bei der Weiterverarbeitung der Tradition von der Ansage der Preisgabe Jesu durch Judas im Abendmahlssaal. Der Mk-Text (Mk 14, 17–21) wird bei Mt (26, 20–25) dadurch verschärft, daß Judas scheinheilig fragt: „Bin ich es etwa, Rabbi?“ Lukas unterstreicht die Schuld des Judas dadurch, daß er die Ankündigung seiner Tat unmittelbar an das Abendmahl heranrückt (Lk 22, 21 ff.; vgl. S. 55–61). Mit Recht verlangt K. hier (61–63), von anachronistischen Vorstellungen Abschied zu nehmen, nach denen Judas im Abendmahlssaal „unwürdig kommuniziert“ oder gar als „Judaspriester“ gehandelt hätte. Solche Vorstellungen, bis in die letzte Zeit belegt (und etwa auf Priester angewandt, die ihr Amt niederlegen), verkennen die tief im Judentum verwurzelte Zeichenhandlung Jesu am letzten Abend mit den Seinen. Der berühmte „Judaskuß“ bei der Verhaftung Jesu unterliegt historischen Bedenken. Er könnte aus der Mordtat des Joab an Amasa in 2 Sam 20, 9 f. eingetragen sein (64–70), ebenso wie das Eintunken des Judas mit Jesus in die Schüssel aus Ps 40, 10 LXX stammen könnte. Auch bei der Kußszene steigert Matthäus (26, 47–50) die Tücke des Judas, und Lukas (22, 47 f.) unterstreicht die Schwere der Tat durch ein Jesuswort. – Ihren Höhepunkt erreicht die Dämonisierung der Gestalt des Judas im NT im Johannesevangelium (70–92). In Judas konzentriert sich der Unglaube Israels, des erweiterten Jüngerkreises und des Zwölferkreises, wie Joh 6, 70 f. im Kontext erkennen läßt. Dabei scheint der Satanstiel von Petrus (vgl. Mk 8, 33) zu Judas zu wandern (74 ff. mit R. Schnackenburg). Die Geldgier des Judas kehrt in der Salbungsgeschichte (Joh 12, 1–8) wieder; nicht irgendein Jünger, sondern Judas protestiert gegen die Verschwendung der Jesus salbenden Frau, und zwar, wie Johannes wissen will, weil Judas die Kasse hatte und ein Dieb war! Kein Wunder, daß die Inspiration, ja Besessenheit des Judas durch Satan im eigentlichen Passionsbericht wiederkehrt (Joh 13, 2.27). Judas gehört der Nacht an, in die er nach Joh 13, 30 hineingeht. In ihm gibt es nichts Helles mehr, nur noch Finsternis.

Bei den „Sonderüberlieferungen vom Ende des Judas“ (92–123) fällt vor allem ihre Widersprüchlichkeit auf. Nach Matthäus (27, 3–10) endet Judas durch Selbstmord, nach der Apostelgeschichte (1, 15–20) dadurch, daß er vornüber stürzt, birst, und seine Eingeweide heraustreten. Offenbar hat die frühe Gemeinde das fehlende Wissen vom Ende des Verräters aufgefüllt durch Rückgriff auf die Schrift (aus der wohl schon die 30 Silberlinge stammen: Sach 11, 13) wie auf verbreitete jüdisch-hellenistische Vorstellungen vom Ende des Gottlosen. Hierzu bietet K. eine breite, grausige Palette (vgl. 112–121). – Im Vergleich mit den neutestamentlichen Zeugnissen bieten außerkanonische Texte wenig neue Gesichtspunkte. Bei den neutestamentlichen Apokryphen zeigen sich einige für später wichtige Tendenzen: die Darstellung des Judas als böse von Anfang an (etwa in Kindheitsgeschichten), seine Affinität zum Judentum und sein Ende in ewiger Verdammnis (wohl in Anlehnung an Mk 14, 21; Joh 17, 12; vgl. Dante, *Inferno* 31, 142 ff. – nicht ganz korrekt zit.; 34, 61 ff.; vgl. S. 18, Anm. 16; zum ganzen S. 125–136). In der „*Legenda Aurea*“ des Abraham a Sancta Clara (1644–1709) ist die Judaslegende dann voll ausgebildet, mit der Abstammung des Judas aus der Familie des Antichrist, seinem Vaternord, seinem inzestuösen Verhältnis zu seiner Mutter – hier wirkt der Ödipus-Komplex ein! (134 ff.; vgl. 17) – bis hin zu seiner Untat und seinem bitteren Ende. – In den abschließenden „Konfrontationen“ (137–144) stellt K. „die ernüchternden Fakten“ den „problematischen Deutungen“ gegenüber und stellt das „Chaos der Interpretationen“ fest. Am ehesten hat in der Alten Kirche noch Origenes den Weg zu einer gerechteren Würdigung des Judas gewiesen. Ihm schließt sich K. in seinem kurzen „Epilog“ (147) an: es geht darum, Judas weder zu verteufeln noch zu einem Heiligen zu machen, sondern als das zu sehen, was er nach den ältesten Schichten und nach historischer Wahrscheinlichkeit am ehesten war: ein Jünger des Herrn – in seinem angefochteten Glauben zugleich Mahnung und Warnung für die Christen.

Der Wert der hier vorgelegten mustergültigen Arbeit liegt nicht in ihren Einzelbeobachtungen. Hier ließen sich fast überall noch Verfeinerungen anbringen, die jedoch am

Gesamtbild wenig ändern würden (etwa in der Literarkritik von Joh 6, 60–71, wo manche Autoren eine spätere Hand erkennen wollen, oder in derjenigen von Joh 13, 1–20, wo das relative Alter der Schichten von manchen anders bestimmt wird – wir halten die Zuweisung K.s hier für gut begründet). Man mag auch darüber streiten, wieweit das Vorkommen von Motiven der Judasgeschichte des NT auch im AT bereits eine literarische Abhängigkeit verbürgt. Der strikte Nachweis müßte hier wohl noch sprachlich etwas mehr ins einzelne gehen. Doch liegt die Stoßrichtung der Arbeit K.s nicht in dieser Richtung, sondern in der entgegengesetzten: im Anwachsen der Judaslegende, die bis in die Barockzeit hinein geradezu groteske Züge annimmt und bei der man ein Einwirken auf den sich gleichzeitig entwickelnden christlichen Antijudaismus (Judas und Israel sind Jesumörder!) vermuten muß, ja z. T. auch aufzeigen kann. Im Sinne dieser Problematik hat K. nicht nur der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern auch dem Verhältnis des Christentums zum Judentum durch seine Arbeit einen unschätzbaren Dienst erwiesen.

J. BEUTLER S.J.

## 2. Historische Theologie

ANDIA, YSABEL DE, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*. Paris: Etudes Augustiniennes 1986. 395 S.

Eine stattliche Anzahl von Forschern hat in den vergangenen 50 Jahren, seit Bonwetschs „Theologie des Irenäus“ (1925), versucht, vom ersten Entwurf einer christlichen Theologie, die diesen Namen wirklich verdient, eine überzeugende Synthese vorzulegen. Daß man immer wieder zur Feder greift, beweist gewiß zunächst die andauernde Faszination, die vom Werk des Irenäus auf Generationen von Lesern und Forschern ausgeht, wohl aber auch die Schwierigkeit, die mit einem solchen Unternehmen verbunden ist. Man hat den Eindruck, daß es bei Irenäus noch mühsamer ist als bei anderen Autoren, die einzelnen Elemente seines Entwurfes zu einer stimmigen Gesamtschau zusammenzufügen. Von fundamentaler Bedeutung ist bei diesem Zusammenfügen jedenfalls die Wahl des Begriffs, der gleichsam als Schlüssel zum Gesamtsystem dient. Vf. vorliegender Studie hält den Begriff der „Aptharsia“, lateinisch *incorruptela* oder *incorruptibilitas*, deutsch wiederzugeben mit Unvergänglichkeit oder Unzerstörbarkeit, für den „interessantesten Leitfaden“ einer Synthese der Theologie des Irenäus und stellt ihn deswegen entschlossen ins Zentrum ihrer Untersuchung. Nicht als ob die Bedeutung dieses Begriffs der Forschung bisher ganz entgangen wäre, dazu kommt er viel zu häufig, nämlich, zusammen mit seinen verschiedenen Ableitungen, um die 130 mal im Werk des Irenäus vor. Benoît hat ihn zwar nicht unter die „großen Themen“ seiner „Introduction“ aufgenommen, aber Bengsch (1957) und Gonzales Faus (1969) haben ihn gestreift, Lawson (1948) und Wingren (1959) auf das bedenklich Griechisch-Hellenistische, d. h. Unbiblische, dieses Begriffes hingewiesen, Joppisch (1965) aber hat ihm schon ein ganzes Kapitel („Unvergänglichkeit als Ziel und Inbegriff des Heils“) gewidmet und auch Lassiat kommt ausführlich auf ihn zu sprechen. Für die Vf. war schließlich ein Hinweis von M. Aubineau auf die Bedeutung des Begriffes ausschlaggebend, die hier vorliegende umfassende Untersuchung in Angriff zu nehmen. – Irenäus ist bekanntlich der Theologe der Heilsgeschichte. Soll der Begriff der Unvergänglichkeit tatsächlich eine zentrale Rolle in der Theologie des Bischofs von Lyon spielen, dann muß er in allen Phasen dieser Heilsgeschichte, nicht nur irgendwo anzutreffen, sondern von grundlegender Bedeutung sein. Hauptverdienst vorliegender Arbeit scheint uns im Nachweis zu liegen, daß dies tatsächlich der Fall ist. – Der Aufbau der Arbeit ist sehr klar. Vf. folgt den Etappen der Heilsgeschichte. Der 1. Teil ist überschrieben mit „Adam“ und untersucht die Schöpfung Adams, die Integrität und Unsterblichkeit des Paradieseslebens, Sünde und Tod, die Vollkommenheit des Menschen und sein Fortschreiten auf die Unvergänglichkeit zu. Der 2. Teil trägt die Überschrift „Das Wort der Unvergänglichkeit“ (*Verbum incorruptelae*) und befaßt sich des näheren mit der „Einheit mit Gott und der Teilnahme an der Unvergänglich-