

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 4

Artikel: Jerusalem am Anfang und am Ende der Lebensgeschichte Jesu :
Erzählen als Sinnenthüllung bei Matthäus
Autor: Tuor-Kurth, Christina
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877679>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jerusalem am Anfang und am Ende der Lebensgeschichte Jesu

Erzählen als Sinnenthüllung bei Matthäus

«Auch Klio dichtet», so lautet bekanntlich die Metapher, die ausdrücken will, dass Geschichtsschreibung immer eine Deutung von Geschichte und also Erzählung ist.¹ Auf der Ebene ihrer Vermittlung rücken Geschichte und Literatur nahe aneinander. Beispiele für diese kreative Muse der Geschichtsschreibung gibt es viele, von Herodot bis Theodor Mommsen, dem für seine «Römische Geschichte» der Literaturnobelpreis verliehen wurde. Gemeinsamer Nenner der beiden Werke ist, dass sie Geschichte erzählen, um sie zu erklären.² Diesen Deute-Vorgang durch Ordnen der Erzählabläufe und durch Herstellen von Zusammenhängen hat Hannah Arendt im Blick auf das Lebenswerk der Karen Blixen wie folgt zusammengefasst: «Die Geschichte enthüllt die Bedeutung dessen, was sonst eine unerträgliche Folge bloßer Ereignisse bliebe».³ Und sie fügt einige Zeilen weiter hinzu: «Es ist wahr: Das Geschichtenerzählen enthüllt den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen».⁴ Mit dem Begriff der Sinnenthüllung ist treffend ausgedrückt, dass der im Text angelegte Sinn seinerseits der Deutung bedarf. Arendt hat das im Blick auf die denkende Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, dem eigentlichen Ort des Erzählens in ihrem Werk, deutlich gemacht. Angesichts der Diskontinuitäten historischer Prozesse fordert sie, das Denken der Vergangenheit in die Gegenwart einzubinden und für die Gegenwart zu legitimieren.⁵ Das Erzählen dient

¹ Geprägt hat sie H. White: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1986.

² H.-J. Goertz: Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Hamburg 1995, 102.

³ H. Arendt, I. Dinesen: in dies.: Menschen in finsternen Zeiten, München 2012 ('2001, engl. 1968), 117-135 (129).

⁴ Arendt, Dinesen: Menschen in finsternen Zeiten (Anm. 3), 130.

⁵ G. Mein: *Fermenta cognitionis*. Hannah Arendts Hermeneutik des Nach-Denkens, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Heft 3 (2003) 481-511 (484): Es ist notwendig, dass «sich das Denken der Vergangenheit *in* der Gegenwart *für* die Gegenwart als wahrhaftig erweisen, sich legitimieren muss». Vgl. H. Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1, München ²2000, 38.

dabei als «hermeneutische Selbstvergewisserung».⁶ Und im Blick auf grausame Geschehnisse in der Vergangenheit, die nicht bewahrt, aber gleichwohl erzählt werden müssen, wie die Erfahrungen des 2. Weltkriegs, bietet Erzählen die Möglichkeit, «der Komplexität und Widerlichkeit der Wirklichkeit ins Auge zu sehen», was uns mit der Welt, in der wir leben, zu versöhnen vermag.⁷

Auch die Evangelien werden im Zuge von *linguistic turn* und synchroner Textanalyse heute als literarisch komponierte Erzählungen gelesen.⁸ Ihre Eigenheit, die vergangene Lebensgeschichte Jesu für eine aktuelle Glaubensgemeinschaft nachzuerzählen, wird in Formen wie Wirklichkeitserzählung⁹ oder historische Erzählung¹⁰ gefasst. Unstrittig ist, dass die Evangelisten die von ihnen erzählten Ereignisse deuten, indem sie den für sie bedeutsamen theologischen Sinn im Lichte einer jeweiligen Gegenwart erhellen. Damit wird Deuten zur Sinnenthüllung,¹¹ auf verschiedenen Ebenen der Erzählung. In den Evangelien ist dieser Vorgang dort besonders stark erkennbar, wo die Erzählung selbst als unstimmig, als rätselhaft, als geheimnisvoll wahrgenommen wird, namentlich am Anfang und am Ende der Lebensdarstellung Jesu.¹² Und wenn

⁶ Mein: Fermenta (Anm. 5), 487.

⁷ C. Ehrwein: Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum. Ansätze zu einer narrativen Ethik bei Hannah Arendt, in: M. Hofheinz et al.: Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009, 207-223 (220) unter Verweis auf Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft (Anm. 5), 62. Für Arendt ist Erzählbarkeit die Grundbedingung moralischen Urteilens, wobei Erzählen (wie Denken) dem letzteren vorausgeht.

⁸ Vgl. dazu den Überblick bei R. Zimmermann: «Deuten» heißt erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu, in: J. Frey / J. Schröter (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2012, 315–373 (316ff.).

⁹ A. Mauz: In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs, in: Chr. Klein / M. Martínez (Hg.): Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens, Stuttgart 2009, 192-216.

¹⁰ Zimmermann: Deuten (Anm. 8), 334 unter Bezugnahme auf J. Schröter: Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: J. Schröter / R. Brucker (Hg.): Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, Berlin 2002, 163-212.

¹¹ Zimmermann: Deuten (Anm. 8), 317 spricht von Sinnstiftung: «Im Prozeß der Deutung wird der Sinn nicht nur reproduziert, sondern «gestiftet», d.h. allererst produziert».

¹² Vgl. dazu etwa die Sammelbände von C. Clivaz / A. Dettwiler u.a. (Ed.): Infancy Gospels, Stories and Identities (WUNT 281), Tübingen 2011 und von Frey / Schröter: Deutungen des Todes Jesu (Anm. 8).

die Verfasser der Evangelien in diesen Passagen gegen einen als *sinnlos* erscheinenden Verlauf der Geschichte Israels und des Lebens Jesu die Notwendigkeit der geschehenen Ereignisse für den Heilsplan Gottes offenbaren, bedienen sie sich, so meine These, auch der literarischen Form der Gegenerzählung. Das sei im Folgenden an zwei Textbeispielen aus dem Matthäusevangelium ausgeführt. Untersucht werden die Perikopen von der Gefährdung des neugeborenen Jesuskindes (1.) und der Auslieferung Jesu in den Tod (2.). Meine Deutung dieser vielfach interpretierten Texte schliesse ich mit einem Ausblick auf die Funktion Jerusalems in der Topographie der matthäischen Erzählung (3.).

1. Die Geburtserzählungen Jesu und ihre Rätsel

Dass Matthäus und Lukas die markinische Vorlage um eine je eigene Beschreibung der Geburt und frühen Kindheit Jesu ergänzen, ist nicht ohne Parallelen in der antiken Literatur. Schriften, in denen das Leben von Persönlichkeiten nacherzählt wird – Plutarchs *Vitae parallelae*, Suetons *De vita Caesarum*, Philo von Alexandriens *De vita Mosis* – setzen meist mit deren biologischer Geburt ein. Wie jene, der hellenistischen *bios*-Literatur nahestehenden Schriften, bedienen sich Matthäus und Lukas in ihren Prologen¹³ auch legendarischer und mythischer Erzählelemente. Als historische Berichte gelten die Geburtserzählungen Jesu in der neutestamentlichen Forschung nicht mehr.¹⁴ Sie sind aber auch keine Wiedergaben eines realen Geburtsvorgangs. Insbesondere die aus antiken griechischen und römischen Textquellen bezeugte Unterscheidung zwischen biologischer und sozialer Geburt findet hier keinen Niederschlag. Es fehlt darüber hinaus jegliche Andeutung auf ein Wissen um die überaus hohe Säuglingssterblichkeit, über den allgegenwärtigen Tod bei einem Geburtsgeschehen, über die Realität von Fehl- oder Totgeburten und körperlichen Anomalien Neugeborener – Momente, die nichtjüdische antike Texte wiederholt bezeugen und reflektieren. Abgesehen von der Namengebung, die nicht ei-

¹³ P. Fiedler: Geschichten als Theologie und Verkündigung – die Prologe des Matthäus- und Lukasevangeliums, in: R. Pesch (Hg.): Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese, München 1981, 11-26 will mit dieser Bezeichnung ausdrücken, dass in beiden Erzählungen ähnlich dem ganz anders gearteten Johannesprolog «in der Hauptsache *Glauben verkündet*» werden soll (11).

¹⁴ I. Broer: Die Kindheitsgeschichte im Matthäusevangelium und die neuere Exegese, Siegener Pädagogische Studien 23 (1977/78) 46-55 (46f.).

gentlich zum Geburtsgeschehen gehörte,¹⁵ erwähnt nur Lukas ein einziges Element, nämlich das Einwickeln des neugeborenen Jesus (2,7), den Maria offensichtlich ohne eine zu jener Zeit üblicherweise anwesende Geburtshelferin zur Welt gebracht hatte.

Matthäus und Lukas erzählen die Ereignisse dergestalt, dass ihnen ein Hauch von Geheimnis anhaftet.¹⁶ Beide lassen die Geburt Jesu mit dem biblisch bekannten (vgl. Ri 13) Moment einer Engelsankündigung einsetzen (Mt 1,20ff.; Lk 1,31f.). Bei beiden wird von einer übernatürlichen Zeugung berichtet (Mt 1,18; Lk 1,35).¹⁷ Und beide nennen das bei Markus nicht vorkommende Betlehem als Geburtsort Jesu (Mt 2,1.5f.8.16; Lk 2,4.15). Mit dem um die Zeitenwende ansonsten unbedeutenden Ort Betlehem wird natürlich an die biblische Davidstradition und die mit ihr verbundenen messianischen Hoffnungen auf die Ankunft eines kommenden Gesalbten (Mi 5,1) angeknüpft.¹⁸ Wie Jerusalem (z.B. II Sam 5,7.9), gilt in den biblischen Schriften auch Betlehem (I Sam 20,6) als Stadt Davids. Diese Verbindung ist den Verfassern der neutestamentlichen Schriften geläufig. Betlehem kommt nur im Zusammenhang der Lokalisierung der Herkunft Jesu vor, so noch in Joh 7,42, dort gewissermaßen *per negationem* und als Frage formuliert. Neben diesen Gemeinsamkeiten enthalten die lukanische und matthäische Erzählung zahlreiche Unterschiede. Die Erzählintention ist eine auffallend andere, was sich nicht zuletzt an der Tonalität der beiden Berichte zeigt. Im Blick auf die matthäische Version hat etwa Geza Vermes mit Recht von einem *Drama* gesprochen.¹⁹

¹⁵ S. zum antiken Geburtsverlauf T. Köves-Zulauf: Römische Geburtsriten, München 1990.

¹⁶ G. Vermes: Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende, Darmstadt 2007, 134 resümiert: «Im Nachhinein betrachtet, scheint der Zweck der Kindheitsevangelien letztlich darin zu bestehen, einen Prolog zu schaffen, der den neugeborenen Jesus mit einer Aura von Wunder und Rätsel umgibt».

¹⁷ Für M. Rösel: Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta (Jahrbuch Biblische Theologie 6), Neukirchen 1991, 150 verdeutlicht das Motiv der Jungfrauengeburt, dass der «kommende Heilsbringer von Beginn an dem normalen sündigen Lauf von Zeugung und Geburt enthoben ist». Zur Jungfrauengeburt s. auch Vermes: Die Geburt (Anm. 16), 51-70, der festhält, dass die Vorstellung der jüdischen Tradition völlig fremd ist.

¹⁸ Vgl. B. Schmitz: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/dasbibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/b/referenz/10159/cache/92a2aa5065988f65526f60151b092e6e>.

¹⁹ Vermes: Die Geburt (Anm. 16), 137.

1.1 Der Beginn des Auftretens Jesu bei Matthäus

Matthäus leitet seine Erzählung von der Ankunft des künftigen Erlösers als eines irdischen Ereignisses mit dessen Abstammung ein. Die in 1,1-17 überlieferte Liste der Vorfahren Jesu ahmt bewusst biblische Stammbäume nach und zielt auf die davidische Herkunft Jesu.²⁰ Der Abschnitt Mt 1,1-17 ist aber auch vor dem Hintergrund der Periodisierung von Geschichte zu lesen, wie sie aus apokalyptischen Schriften seit hellenistischer Zeit bekannt ist. Auch dort wird der Ablauf der Geschichte ordnend gedeutet – einer Geschichte, die im unaufhaltsamen Prozess moralischen Zerfalls ihrem Ende entgegengeht, dem Gericht über diesen Äon, auf das ein neuer Himmel und eine neue Erde folgen werden.²¹ Die Ordnung bei Matthäus fokussiert auf das Danach, den neuen Äon. Er teilt die Geschichte von Abraham bis zum *Christos* Jesus (1,1), dem Gesalbten²² in dreimal vierzehn Generationen ein;²³ als deren Höhepunkt steht die Geburt des *Christos* Jesus, mit der sich die Verheissungen Gottes an sein Volk seit Abraham und die mit David verbundenen messianischen Hoffnungen Israels erfüllen. So gilt: «Mit der Erscheinung Jesu erreicht die Heilsgeschichte ihren Zenith».²⁴ Von diesem Ende her, das gleichsam ein Auftakt ist, präsentiert Matthäus seine frohe Botschaft und weckt damit beim Leser ebenso das Bewusstsein apokalyptischer Wirklichkeitswahrnehmung wie auch die mit dem kommenden Gesalbten (*Christos*) verknüpften Hoffnungen.

Die erzählten Ereignisse rund um Jesu Geburt erhalten durch fünf²⁵ Erfüllungszitate ihre Struktur. Die Geburt und die sie begleitenden Ereignisse werden als Erfüllungen prophetischer Aussagen gedeutet. Auch diese Methode

²⁰ Zu den beiden Stammbäumen Mt 1,1-17 und Lk 3,23-38 vgl. Vermes: Die Geburt (Anm. 16), 23-39.

²¹ Z.B. die Zehn-Wochen-Apokalypse äth. Hen. 93,3-10 von der Geburt Henochs bis zum grossen Gericht und der Erscheinung eines neuen Himmels. S. dazu auch A. Funkenstein: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, Frankfurt 1995, 77f.

²² Zur Wiedergabe von *Χριστός* mit Gesalbter s. etwa W. Stegemann und E. Stegemann: Nicht schlecht verhandelt! Anmerkungen zur Bibel in gerechter Sprache, KuI 22 (2007) 17f.

²³ Zu den Inkongruenzen im mt. Stammbaum s. Vermes: Die Geburt (Anm. 16), 30f.

²⁴ P. Stuhlmacher: Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichte aus dem Lukas- und Matthäusevangelium, Göttingen 2006, 94.

²⁵ Zum nichtbiblischen «Zitat» in 2,23 s. P. Fiedler: Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006, 68f., der auf Apg 24,5 verweist; zu den Deutungen von *Ναζωραῖος* s. Stuhlmacher: Die Geburt (Anm. 24), 88-90.

des *pesher*, der Deutung mittels Rekurs auf biblische Prophezeiungen ist aus jüdischen apokalyptischen Schriften um die Zeitenwende bekannt.²⁶ Beides, die periodisierende Interpretation des Verlaufs der Geschichte und die Entschlüsselung biblischer Verheissungen, beweisen die Wahrheit der vom Apokalyptiker geschauten Visionen und die Nähe des kommenden Endes. Matthäus bedient sich auch dieser Erzählmomente mit der Absicht, die apokalyptische Erwartung an das baldige Ende, das mit der Wiederkunft des *Christos* eintreffen wird, wachzuhalten bzw. neu zu wecken.

In seinem Prolog stellt Matthäus einen unbeirrbaren Weg des Gottessohns und Gesalbten (*Christos*) in diese Welt dar, wiewohl diesen dramatische Ereignisse begleiten. Schon ganz zu Beginn von Jesu Leben stehen – in Gestalt des gerechten Joseph (Mt 1,19ff.) und des aufgebrachten Herodes (2,3ff.) – Hindernisse im Weg, die es zu überwinden gilt. Die Gefährdungen durch den König Herodes malt Matthäus ausführlich aus und gestaltet die Erzählung in Anlehnung an antike Aussetzungsmythen, allen voran den des Mose.²⁷

1.2 Mt 2,1-23: Gefährdung und Rettung des designierten «Königs der Juden»

Das literarische Motiv von der Aussetzung und anschliessenden Rettung eines Kindes, das später eine wichtige Persönlichkeit wird, ist in mythischen Erzählungen zahlreicher antiker Kulturen über die Geburt von Göttern, Halbgöttern, Heroen oder historischen Persönlichkeiten überliefert.²⁸ Der narrative Ablauf in diesen Aussetzungsmythen ist stets der gleiche: Anlass für die Aussetzung gibt die Ankündigung einer von diesem Kinde, falls es am Leben bliebe, ausgehenden Bedrohung – meistens für den aktuellen Herrscher. Die Eltern – Mutter oder Vater oder beide – unterwerfen sich diesem «Schicksal». Doch anstatt das Kind nach der Geburt zu töten, wird es ausgesetzt – symbolischerweise in die Wildnis, den Bereich ausserhalb des Schutzes einer Gemeinschaft. Entsprechend sind es bevorzugt *outlaws*, die das Kind finden und sich seiner fürsorglich annehmen, nämlich Hirten, aber auch Tiere. Die Rettung bildet den Anfang

²⁶ S. dazu etwa Funkenstein: Jüdische Geschichte (Anm. 21), 74-78.

²⁷ Zum Vergleich mit Ex 2,1–10 s. auch M. Mayordomo-Marin: Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180), Göttingen 1998, 312-331.

²⁸ Zum folgenden Chr. Tuor-Kurth: Kindesaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder (FKDG 101), Göttingen 2010, 94-104.209-215.

des Aufstiegs des Kindes, dessen wahre Identität nach einer Zeit in der Verborgenheit ans Licht gelangt. Am Ende steht die Anerkennung des Kindes durch die Eltern, die Gesellschaft, manchmal sogar durch den Herrscher. Charakteristisch für Aussetzungsmythen ist, dass das Heldentum grosser Männer und deren Erwählung seitens der Götter geradezu dadurch bezeugt wird, dass sie als neugeborene Kinder ausgesetzt und dann gefunden werden. Mythische Könige sind daher «fast immer Findlingskinder», wie Gerhard Binder betont hat.²⁹

Mythische Erzählungen vermitteln kulturelle Werte und bieten Auslegungen für das ansonsten Unerklärbare.³⁰ Im Mythos vom ausgesetzten Kind wird eine Geschichte mit *happy-end* erzählt, die sich gegen das mit einer Kindesaussetzung intendierte Schicksal wendet: Was dem Kind, das ausgesetzt wird, bestimmt ist (das *fatum*) – der Tod –, das wird durch eine grössere, göttliche Bestimmung aufgehoben. Die Rettung bestätigt die Bedeutung, die dieses Kind künftig haben wird. Die Erzählstrategie ist die, das als *skandalon* geltende Aussetzen eines neugeborenen Kindes in ein geradezu notwendiges Ereignis umzubiegen. Der Mythos bietet damit eine Sinngebung, die ironisch hergestellt wird: Kindesaussetzung, die eigentlich das Leben zerstört, weil sie das Weitergeben durch Nachkommen unterbricht, führt gerade und erst recht zu Leben und Nachkommenschaft. Und da Nachkommenschaft zur Legitimation von Herrschaft gehörte, sind Aussetzungsmythen als Ursprungsmythen³¹ zu verstehen. Der ausgesetzte Mann ist der potentielle Bedroher, der zum Helden aufsteigt – wobei nicht selten gleichzeitig der amtierende Herrscher zur *persona non grata* wird. Aussetzungsmythen erzählen auf ihre Weise von Machtablösungen.

Vieles von dem Ausgeführten lässt sich auf die erzählte Gefährdung des neugeborenen Jesuskindes in Mt 2,1-23 übertragen. Zwar ist hier weder von einer pränatalen Gefahrenwahrnehmung noch von einer Aussetzung unmittelbar nach der Geburt die Rede. Doch wird in Kap. 2 zur Genüge ausgedrückt, dass das Jesuskind dem drohenden Untergang ausgesetzt ist. Matthäus erzählt

²⁹ G. Binder: Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus, Meisenheim 1964, 27; s. auch R. Oswald: Art. Aussetzungsmythen und -sagen, in: DNP Bd. 2, Stuttgart 1997, 336f.

³⁰ N. Thuleen: Funktionen des Erzählens, <http://www.nthuleen.com/papers/636Erzaehlen.html>, 1996.

³¹ Binder: Aussetzung (Anm. 29), 21 u.ö.

von der Akklamation des neugeborenen Jesuskindes als designierter «König der Juden» durch die Magier aus dem Morgenland (2,2), von dessen Gefährdung durch den Herrscher Herodes und von der Bewahrung aufgrund der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten. Der Ort Ägypten spielt natürlich auf den Exodus und auf die Mose-Erzählung an.³² Die Tatsache, dass Mose *aus* Ägypten und Joseph *nach* Ägypten flieht, ergibt sich aus der Lokalisierung der Geburt des Davididen Jesus in Bethlehem;³³ sie wirkt jedoch äusserst ironisch: Ausgerechnet in Ägypten soll keine Gefahr für das Kind bestehen. Mit der Anspielung auf Ägypten klingt auch die biblische Josephs-Erzählung und mit ihr der Mythos von der Gefährdung und Bewahrung des geliebten Sohnes an.³⁴ Doch kann dieser Faden hier nicht weiter verfolgt werden. Deutlich scheint mir, dass schon hier der Geschichte für den Leser eine Tiefendimension gegeben wird: Der designierte König wird kommen wie Mose und sein Volk retten;³⁵ er wird wie Joseph Herrschaft begründen.

Die Flucht nach Ägypten³⁶ bannt die Gefahr für das Jesuskind. Da aber dem herrschenden König diese Information nicht zugänglich ist, wird die Gefährdung erzählerisch erst mit dem Kindermord in Bethlehem beseitigt. Das Motiv einer kollektiven Tötung zur Abwendung einer Bedrohung der Macht des aktuellen Herrschers ist ebenfalls aus der Moseerzählung bekannt (Ex 1,16.22). Es ist dies aber nicht eine spezifisch «*jewish mark*», die in Mt 2 dem universalen Schema vom ausgesetzten und geretteten Kind hinzugefügt wurde.³⁷ Auch etwa in (paganen) römischen Quellen ist das Motiv belegt.³⁸ Erzählerisch bildet

³² Insbesondere Mt 2,13 (Ex 2,15) und 2,19f. (4,19) legen eine bewusste Gleichsetzung Jesu mit Mose nahe; s. dazu auch Fiedler: Matthäusevangelium (Anm. 25), 54, sowie I. Broer: Jesusflucht und Kindermord – Exegetische Anmerkungen zum zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums, in: Pesch: Theologie (Anm. 13), 74-96 (88). Stuhlmacher: Die Geburt (Anm. 26), 86f. spricht von einem «neuen Auszugsgeschehen» und der Verheissung einer «endzeitlichen Wiederherstellung» des Zwölfstämmevolks Israel.

³³ Broer: Die Kindheitsgeschichte (Anm. 14), 50; Fiedler: Matthäusevangelium (Anm. 25), 67; U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1 (EKK I/I), Düsseldorf 2002, 184f.

³⁴ Vgl. das Zitat von Hos 11,1 in 2,15: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.

³⁵ Neben der Rettung klingt mit der Bezugnahme auf Mose bei Matthäus. auch der *Gesetzgeber* Mose an, s. etwa Vermes: Die Geburt (Anm. 16), 103.

³⁶ Stuhlmacher: Die Geburt (Anm. 24), 86f. spricht von einem «neuen Auszugsgeschehen» bei Josephs Rückkehr aus Ägypten.

³⁷ So Cohen: Origins (Anm. 14), 169; er verweist auf Ex 1,16.22 und dessen jüdische Rezeptionen sowie auf die Abrahamslegenden.

³⁸ Vgl. z.B. Sueton, Vit. 2,94.3 und dazu Broer: Jesusflucht (Anm. 24), 82f. Anm. 26.

der Kindermord von Bethlehem den Kulminationspunkt der Gefährdung. Er ist gleichzeitig der narrative Nukleus der Geschichte des charismatischen Retters und designierten Königs und damit ähnlich wie bei Mose die entscheidende Ouvertüre zu einer grösseren Rettungsgeschichte. Denn dem Klagen Rahels über die Kinder, die nicht mehr sind (2,18), steht die Rettung des Retters gegenüber. Und diese Rettung garantiert Nachkommenschaft als Legitimation seiner Herrschaft – Nachkommenschaft begründet über den *Christos*.³⁹

1.3. Die Bedeutung von Jesu Geburt

Matthäus stellt in seinem Prolog nichts weniger als eine Machtablösung dar. Der amtierende Herrscher Herodes kann das, was mit der Geburt des *Christos* Jesus in die Welt einbricht, nicht aufhalten. Mittels intertextueller Bezüge wie der Periodisierung der Geschichte, den Erfüllungszitaten und Anleihen an den Mythos vom ausgesetzten und geretteten Kind schafft Matthäus eine Erzählung, die zum einen die Parallelisierung Jesu mit Mose, und also die «Entsprechung zwischen dem ersten und letzten (= endzeitlichen) Befreier»⁴⁰ herausstellen und zum anderen als Gegenerzählung gegen eine wahrgenommene Wirklichkeit gelesen werden will. Die erzählten Gefahren, die sich dem Jesuskind in den Weg stellen, beweisen gerade dessen Grösse. Seine Bewahrung bekräftigt, dass der Weg Jesu von Anfang an von Gott geleitet ist. Gottes schützendes Eingreifen im Prolog, vermittelt über Engel als Eingebungen im Traum (1,20; 12; 13; 19), unterstreicht ebenso die Unabwendbarkeit des göttlichen Plans wie die königliche Bedeutung des charismatischen Retters.

Die Deutung der so dargestellten Geburt Jesu, des designierten «Königs der Juden» und endzeitlichen Retters der Welt, erfährt durch die Verschriftlichung und damit zunächst die Adressierung an die Christusgläubigen der matthäischen Zeit und deren Kontext weitere Sinndimensionen.⁴¹ Dazu gehört das Bestreben einer aktivierenden Vergegenwärtigung der frohen Botschaft, auch und gerade angesichts gegenläufiger Erfahrungen. Insofern erzählt Mt in Kap.

³⁹ Stuhlmacher: Die Geburt (Anm. 24), 86: «Noch muß Israel über den Verlust seiner Kinder klagen, aber in dem Christus wendet sich sein Geschick».

⁴⁰ Anders als M. Mayordomo: Matthew 1–2 and the Problem of Intertextuality, in: Frey, Schröter: Deutungen (Anm. 8), 257-279 (277) lese ich in Mt 2,1-23 mehr als «a touch of Exodus».

⁴¹ Zimmermann: Deuten (Anm. 8), 316f. unterscheidet drei Deutungsdimensionen.

1 und 2 gegen enttäuschte messianische Hoffnungen, gegen Zweifel an Gottes Eingreifen in den Lauf der Geschichte, möglicherweise auch gegen ein Abflauen des Christusglaubens in einem zunehmend kulturell gemischten Lebensumfeld der matthäischen Gläubigen.⁴²

Die Erzählung vom Kindermord zu Bethlehem reflektiert schliesslich das aus Aussetzungsmythen bekannte Moment der Macht eines Herrschers und dessen stets präsente Angst vor der Entthronung, der er mit äusserster Brutalität entgegentreten konnte. Mit seiner Umbiegung der Erzählung in eine Bewahrung des gefährdeten Kindes wendet sich der Verfasser Matthäus daher auch gegen Gewalt, Leid und Brutalität. Diese Präsentation bietet den Adressatinnen und Adressaten des Matthäus die Möglichkeit, im Blick auf eigene Erfahrungen der Ablehnung wegen ihres Christusglaubens⁴³ auf Gottes lenkendes Eingreifen zu vertrauen. Die Gefährdung des charismatischen Retters könnte damit, ebenso wie das Erschrecken «ganz Jerusalems»⁴⁴ (2,3), narrativ eine Verfolgungssituation vorausnehmen, wie sie die Christusgläubigen der matthäischen Zeit am eigenen Leib erfahren (10,17-22).

2. Jesu Auslieferung in den Tod und ihre Rätsel

Auch die Passionskapitel der Evangelien fallen in der Forschung nicht selten unter das Verdikt des Rätselhaften und Ungereimten. Und auch hier lassen die Erzählungen das Bestreben erkennen, Jesu gewaltsamem Ende am Kreuz eine tiefere Bedeutung beizulegen. Die Passionsberichte der Evangelien erzählen das sinnlose Ereignis von Jesu Leiden und Sterben geradezu als einen Vorgang, dem hintergründig ein Sinn verliehen ist. Man könnte auch sagen: Was an der Oberfläche geschieht, wird mit einem Gegensinn versehen. Das Sinnlose erscheint als göttliche Notwendigkeit, als Bestandteil der frohen Botschaft. Dies

⁴² A. Destro and M. Pesce: The Cultural Structure of the Infancy Narrative in the Gospel of Matthew, in: Clivaz / Dettwiler: Infancy Gospels (Anm. 12), 94-115 sprechen von «a context of cohabitation of different cultural groups» (112).

⁴³ Fiedler: Matthäusevangelium (Anm. 25), 54 bezeichnet die Ablehnung des Christusbekenntnisses als «Sitz im Leben des Matthäus und seiner Gemeinde».

⁴⁴ Narrativ verbindet Mt in 2,3 «ganz Jerusalem» mit Herodes. In deren «Erschrecken» dürfte sich weniger die Angst vor dem kommenden König als vielmehr die Reaktion des Herodes auf diese Vorhersage ausdrücken, wie Fiedler: Matthäusevangelium (Anm. 25), 58 vorgeschlagen hat; anders etwa Broer: Die Kindheitsgeschichte (Anm. 14), 48. Der Hinweis «ganz Jerusalem» ist spezifisch matthäisch, in apokryphen Versionen erschrickt Herodes allein: ProtEv. 21,2, Ps-Mt. 16,1.

freilich mit Einbrüchen, wenn man bedenkt, dass bei Markus und Matthäus mit Jesu Frage am Kreuz: «Mein Gott, warum hast du mich verlassen?» der Held selbst nach dem Sinn des Ganzen fragt.

In den Evangelien wird aus der Distanz zu den unmittelbaren Zeugen die Erschütterung über den Kreuzestod Jesu, die durch sein abruptes Ende unter den Jüngern zu vermutende Resignation narrativ aufgenommen und in Sprache gefasst.⁴⁵ Dabei ist das Bestreben, die Ereignisse rund um Jesu Tod zu deuten, ihnen einen Sinn zu verleihen, natürlich nicht auf die Verfasser der neutestamentlichen Schriften beschränkt. Die Deutungen des Todes Jesu bis in unsere Zeit hinein sind Legion,⁴⁶ und sie entspringen keineswegs allein einer narrativen Lesart der Texte.⁴⁷ Das kann hier nicht weiter verfolgt werden.⁴⁸ Unstrittig dürfte sein, dass auf der Ebene des Erzählten bereits in den Evangelien der Bericht von Jesu Auferstehung eine Deutung seines Todes liefert. Neben diesem übergeordneten Sinn, zum Teil auf diesen ausgerichtet, deuten die Evangelisten die Ereignisse bis dahin in durchaus unterschiedlicher Weise.⁴⁹ Für die Erzählintention des Matthäus scheint mir diejenige Perikope aufschlussreich zu sein, die Jesu Gefangennahme und spätere Kreuzigung einleitet: der Verrat bzw. die Auslieferung Jesu durch Judas.

Alle vier Evangelisten lassen Jesu Gefangennahme in Jerusalem erzählerisch mit dem Verrat durch den Jünger Judas möglich werden. Und alle bezeugen, dass Jesus von diesem Plan weiss und seinen Auslieferer kennt.⁵⁰ Darüber hinaus enthalten die jeweiligen Berichte unterschiedliche und zum Teil gegensätzliche Angaben. Mit der Überlieferung über das Agieren von Judas und deren

⁴⁵ Stefan Meißner spricht in diesem Zusammenhang, einen Begriff von Dietrich Ritschl aufnehmend, von «Sprachgewinn», vgl. <http://www.imdialog.org/bp2012/03/02.html>. In der Emmausperikope Lk 24,13-35 wird die Enttäuschung erzählerisch eindrücklich zur Sprache gebracht.

⁴⁶ Zimmermann: Deuten (Anm. 8), 324 mit weiterer Literatur.

⁴⁷ Aus der neueren Diskussion zur Historizität s. etwa W. Stegemann: Jesus und seine Zeit, Stuttgart 2010, 353-382; Ch. Cohn: Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, Frankfurt 1997; für ein breiteres Lesepublikum W. Reinbold: Der Prozess Jesu, Göttingen 2005.

⁴⁸ S. Ph. Stoellger: Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: Frey / Schröter: Deutungen (Anm. 8), 577-607.

⁴⁹ Zimmermann: Deuten (Anm. 8), 339-370 untersucht die Perikope vom Prozess vor Pilatus bei Joh.

⁵⁰ Besonders ironisch ist die Erzählung bei Joh.: Jesus fordert Judas geradezu zu seinem Verrat auf (Joh 13,27), im Moment des Verrats kommt er ihm gar zuvor und liefert sich selbst aus (18,2-8).

Widersprüchlichkeiten hat sich die neutestamentliche Forschung wiederholt befasst.⁵¹ Die Spannbreite der Deutungen der Judasfigur wurde auch durch die redaktionsgeschichtliche Untersuchung der neutestamentlichen Texte und deren Konzentration auf die je spezifische literarische Gestaltung und theologische Aussage der Evangelisten⁵² kaum enger, wiewohl heute andere Judasbilder die Diskussion bestimmen.⁵³ Dazu trägt sicher mit bei, dass der von den Evangelisten erzählte Verrat Jesu durch Judas im Grunde gar keiner ist. Es fehlt die Nennung eines überzeugenden Motivs, das den Verrat begründen würde. Unklar bleibt weiter, was genau verraten wurde. Nach dem Zeugnis der Synoptiker war Jesus in Jerusalem bekannt (Lk 19,47); ihn vor seinen Häschern kenntlich zu machen, war daher überflüssig, was Jesus denn auch ausspricht (Mk 14,49, Mt 26,55, Lk 22,53). Schliesslich kannte Jesus seinen Verräter, was in allen Evangelien dem Leser zum Teil mehrmals mitgeteilt wird, bei Lukas bereits bei der Berufung des Judas zum Jünger (6,16). Wie also ist diese Überlieferung zu deuten?

In einer unlängst erschienenen Studie zieht die Wiener Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Eva Horn den Verrat des Judas als Modellerzählung für die Analyse der Struktur politischen Geheimwissens heran. Horn geht von der Prämisse aus, dass die Analyse des politischen Geheimnisses am ergiebigsten in der literarischen Form der Fiktion geleistet werden kann. Denn literarisches Erzählen sei in der Lage, «das Rätsel, um das die ganze Erzählung kreist, in seiner Rätselhaftigkeit zu lesen zu geben und genau damit eine Einsicht in das Funktionieren des Geheimnisses zu ermöglichen, ohne es zu lösen».⁵⁴ Der Verrat Jesu durch Judas biete schon in seinen neutestamentlichen Zeugnissen

⁵¹ Vgl. den knappen Forschungsüberblick bei W. Vogler: Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischen Schriften, Berlin 1985, 10-15 sowie den Exkurs bei U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 4 (EKK I/4), Düsseldorf 2002, 245-263, ferner H.-J. Klauck: Judas – ein Jünger des Herrn, Freiburg 1987.

⁵² Vogler: Judas Iskarioth (Anm. 51), 13f. Diesen Ansatz setzt etwa auch W. Klassen: Judas. Betrayer or Friend of Jesus?, London 1996 voraus.

⁵³ Zur jüngeren Judas-Forschung s. u.a. M. Meiser: Judas Iskariot. Einer von uns, Leipzig 2004, N.T. Wright: Judas and the Gospel of Jesus: Have we missed the truth about Christianity?, Grand Rapids 2006, H.E. Lona: Judas Iskariot – Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Freiburg 2007, S. Gubar: Judas. A Biography, New York 2009.

⁵⁴ E. Horn: Der geheime Krieg. Verrat, Spionage und moderne Fiktion, Frankfurt 2007, 11.

mehr Widersprüche als Klärungen an und verrate daher ebenso ein Geheimnis wie er auch ein Geheimnis bleibe – ein Geheimnis, das «in der Geschichte nicht greifbar, aber wirksam» sei, wie die grosse Zahl an Versionen und Rezeptionen dieser Erzählung zeige.⁵⁵ Horn liest also die neutestamentlichen Zeugnisse über den Verrat des Judas als Erzählungen, die ihren Sinn gerade im Widerspruchlichen und Rätselhaften enthüllen. Einiges davon lässt sich am Judasbild des Matthäus aufzeigen, wenngleich meines Erachtens noch eine weitere Erzählstrategie erkennbar ist.

2.1 *Die Figur des Judas bei Matthäus*

Im Unterschied zu Lukas⁵⁶ folgt Matthäus in den Passionskapiteln weitgehend dem markinischen Erzählablauf. An einigen Stellen nimmt er Ergänzungen vor, wovon auch die Darstellung des Judas betroffen ist. Die drei markinischen Überlieferungen (Mk 14,10f.17-21.43-52) übernimmt Matthäus und gibt ihnen ein eigenes Gepräge. In der Perikope vom Verrat des Judas bei den Hohepriestern nennt er als Vereinbarung die konkrete Summe von dreissig Silberstücken (26,14-16). Das Gespräch am Tische zwischen Jesus und den Jüngern, bei dem Jesus seinen Verrat durch einen von ihnen voraussagt (26,20-25), ergänzt er mit einem kurzen Wortwechsel zwischen Judas und Jesus, die Passage der Gefangennahme in Getsemani (26,47-50) mit einer Bemerkung Jesu zu Judas. Wie alle Evangelisten verwendet er das griech. παραδιδόναι zur Beschreibung der Tat des Judas. Das Verb, verbunden mit einer Person, bedeutet übergeben, ausliefern.⁵⁷ Da bei Matthäus dieser Begriff bevorzugt für die Auslieferung Jesu verwendet wird,⁵⁸ bleibt das, was Judas tut, ganz im Sinne der Erzählung auf Jesu Tod ausgerichtet.

⁵⁵ Horn: *Der geheime Krieg* (Anm. 54), 13. Horn stützt sich namentlich auf die drei erwähnten Momente in der Erzählung: fehlendes Motiv, fehlender Gegenstand und das rätselhafte Verhältnis zwischen Judas und Jesus (15-26).

⁵⁶ Die lk. Abfolge der Erzählung weicht in den Passionskapiteln so stark wie sonst nirgends von Markus ab. S. dazu nur etwa E. Schweizer: *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1982, 235-237 oder W. Reinbold: *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien*, Berlin 1994, 49-72.

⁵⁷ Klassen: Judas (Anm. 52), 51-57 argumentiert vor diesem Hintergrund gegen die Bezeichnung der Tat des Judas als Verrat. Nach ihm geht es um Auslieferung, Übergabe oder Denunzierung.

⁵⁸ Ausnahmen: Mt 4,15 (Johannes der Täufer); 5,25 (Bildwort); 10,17 und 24,10 (Verfolgungen der Jünger).

Matthäus verstärkt mit seiner Darstellung den Eindruck, dass der Verrat des Judas kein solcher ist. Die Erwähnung der dreissig Silberstücke in 26,15, die Judas mit den Hohepriestern vereinbart, unterstreicht angesichts ihres geringen Werts⁵⁹ «gerade die Motivlosigkeit der Tat»,⁶⁰ wiewohl die Angabe intertextuell mit 27,3ff. gelesen werden muss. Auch die beiden anderen matthäischen Ergänzungen verstärken die Tendenz, den Verrat als Verrat aufzuweichen. Am Ende der Tischszene Jesu mit den Jüngern stellt Jesus nur bei Matthäus die Frage, deren Antwort der Leser mit dem Attribut des Judas: ὁ παραδιδούς αὐτόν⁶¹ vorneweg bekommt: Bin etwa ich es, Rabbi? Und Jesus antwortet: Du sagst es! (26,25, ZB 2007). Für den Leser, der das auch von 26,15 her schon weiss, wirkt die Frage redundant. Sie scheint ebenso für Judas, der den Plan bereits gefasst hat, überflüssig – es sei denn, sie soll die Unverfrorenheit⁶² des Jüngers Judas zum Ausdruck bringen. Doch scheint mir dies nicht die Intention zu sein, wie die Antwort Jesu zeigt, die in ihrer Form bestätigend oder widersprechend oder undurchsichtig sein kann. Matthäus wirft mit ihr Judas auf sich selbst zurück⁶³ und grenzt ihn von dem wissenden Jesus ab. Denselben Eindruck hinterlässt die Ergänzung in 26,50. Matthäus überliefert wie Lukas (Lk 22,48) in der Perikope von Jesu Gefangennahme in Getsemani eine Entgegnung Jesu an Judas unmittelbar nach dessen Kuss: «Freund, dazu bist du gekommen!» (ZB 2007). Auch diese Bemerkung Jesu erscheint wenigstens offen, sie wird denn auch sowohl konstatierend wie fragend übersetzt. Zu all dem kommt hinzu, dass nach der Erzählung nicht Judas, sondern Jesus selbst seine Festnahme in Getsemani möglich macht (26,51-54). Zweimal betont der matthäische Jesus dabei die Notwendigkeit der Erfüllung der Schriften (26,54.56).

Alle drei Stellen, die der Judasfigur mehr Lebendigkeit verleihen als bei Markus, wirken pleonastisch, die letzten beiden bleiben am Schluss jeweils offen. Matthäus scheint nicht die Absicht zu verfolgen, dem Verrat durch konkrete Einzelheiten mehr Klarheit zu verleihen. Seine Deutung konzentriert sich, wie die beiden kurzen Dialoge zeigen, auf das Verhältnis zwischen Judas und Jesus. In 26,50 spricht Jesus Judas als Freund an (ἑταῖρε). Das ist eine allgemeine,

⁵⁹ Dazu Klassen: Judas (Anm. 52), 98f.

⁶⁰ Horn: Der geheime Krieg (Anm. 54), 15.

⁶¹ Die Formulierung findet sich noch in 27,3 und, ohne den Namen, in 26,48.

⁶² Das betonen u.a. Vogler: Judas (Anm. 51), 61 und Luz: Matthäusevangelium (Anm. 51), 91.

⁶³ Klassen: Judas (Anm. 52), 101f.

nicht persönliche Anrede, die bei Matthäus sonst nicht für einen Jünger verwendet wird.⁶⁴ Judas bezeichnet Jesus zweimal als Rabbi, in der letzten Szene in Übereinstimmung mit Markus (26,25.49). Diese Bezeichnung verwendet Matthäus sonst nie für Jesus und konnotiert sie auch eher abwertend (vgl. 23,7f.). Mit den so gewählten gegenseitigen Anreden stellt Matthäus eindrücklich das Auseinandergehen der Wege von Judas und Jesus in den Raum.⁶⁵ Das Verhalten des Judas hat innerhalb der Forschung wiederholt zur Deutung geführt, dass er um die wahre Bestimmung Jesu wusste, dass er also vor dem Hintergrund eines solchen Wissens agierte.⁶⁶ Bei Matthäus ist freilich das Agieren des Judas eng mit Jesus verknüpft. Er rückt nachgerade Judas als Gegenfigur zu Jesus in den Blick. Das trifft auch für die spezifisch matthäische Perikope vom Tod des Judas zu.

2.2 Mt 27,3-10: Der Tod des Verräters

Nach seinem Kuss des Verrats in Getsemani taucht Judas bei Matthäus – bei Lukas in Apg 1,16-20 – noch einmal in der Erzählung auf. Bei Matthäus kulminiert das Geschick des Judas erzählerisch darin, dass dieser seine Tat nachträglich bereut und aus Schuldenqual heraus sein Leben beendet (27,3-10). Die Erzählung vom Ende des Verräters Judas hinterlässt den Eindruck, dass der Verräter bis zuletzt zwischen Freundschaft und Feindschaft zu Jesus hin- und herschwankt. Es ist dies ein Erzählmoment, das typisch ist für einen Verrat.⁶⁷

Matthäus hat die Perikope in den markinischen Erzählablauf zwischen den Todesbeschluss des Hohen Rates (Mk 15,1) und die Verhandlung vor Pilatus (Mk 15,2-5) eingeschoben und dadurch den Erzählfluss unterbrochen.⁶⁸ Im

⁶⁴ Vgl. 20,13; 22,12; s. auch die v.l. in 11,16.

⁶⁵ S. auch Luz: Matthäusevangelium (Anm. 51), 90, der Jesu Anrede als Rabbi durch Judas einen «boundary marker» nennt.

⁶⁶ A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913, 442 hat bekanntlich die These vertreten, dass Jesus wegen der Preisgabe des Messiasgeheimnisses – durch Petrus und durch Judas – starb. Nach Lona: Judas Iskariot (Anm. 53) treibt Judas die Verzweiflung über falsche messianische Hoffnungen im Blick auf Jesus zum Verrat. Und G. Schwarz: Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte, Stuttgart 1988, will Judas vom Vorwurf des Verrats entlasten, da dieser im Auftrag Jesu gehandelt habe, der sich ausliefern wollte.

⁶⁷ Horn: Der geheime Krieg (Anm. 54), 25: «Verrat ist eine ambivalente Geste, ein Akt der Feindschaft auf der Basis von Freundschaft».

⁶⁸ Luz: Matthäusevangelium (Anm. 51), 229.

weiter gefassten Erzählverlauf steht der Tod des Judas nach der Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14,66-72) und vor der Kreuzigung und dem Tod Jesu (Mk 15,20b-37). Erzählerisch knüpft Matthäus an die Auslieferung Jesu durch die Hohepriester und Ältesten an Pilatus an (27,2). Dieses Ereignis führt beim Verräter Judas zur Umkehr (27,3). Aber auch jetzt, nachdem er seine Schuld erkennt, wird Judas einmal mehr auf sich selbst geworfen. Die Hohepriester und Ältesten weisen ihn ab (27,4). Darauf erteilt sich Judas mit dem Selbstmord selbst die gerechte Strafe für seinen Verrat (27,5). Was dann weiter mit den dreissig Silberstücken geschieht (27,6-10), ist als Beweis für die Unschuld Jesu zu lesen. Der Begriff des Blutgeldes (27,6) nimmt proleptisch Jesu unschuldige Tötung vorweg. Und indem die dreissig Silberstücke von den Hohepriestern als Blutgeld erkannt werden, streicht Matthäus deren Verantwortung am Tod Jesu heraus.

Matthäus gestaltet den Tod des schuldigen Judas erzählerisch unter Aufnahme einiger *topoi* aus dem darauf folgenden Prozess und Tod des unschuldigen Jesus. Hier wie dort erscheinen die Hohepriester als Mitverantwortliche für das weitere Geschehen: Sie lehnen es ab, das Geld von Judas zurückzunehmen, und von Pilatus fordern sie Barabbas anstelle von Jesus als sog. *privilegium paschale* (27,20-23). Judas bezeugt die Unschuld Jesu, gleichwie Pilatus es dort tut (27,24).⁶⁹ Und an beiden Stellen ist die Abscheu vor dem mit dem Tod Jesu vergossenen unschuldigen Blut ausgedrückt (27,24f.). Die Ähnlichkeiten unterstreichen allesamt das unschuldige Sterben Jesu, wodurch der schuldige Judas und seine Tat in noch dunklerem Licht erscheinen.

Angesichts dieser total unterschiedlichen Schicksale lässt sich mit Klassen fragen, was es für das Verständnis des Judasbildes bedeutet, dass Matthäus als einziger Verfasser den Tod von Judas als Teil der Jesuserzählung beschreibt.⁷⁰ Mir scheint, dass der Evangelist mit dieser Perikope der besonderen Nähe des Verräters zum Verratenen ein weiteres Moment hinzufügt. Dass Jesus durch einen der Seinen verraten wird, offenbart nicht nur das Skandalöse, das einem jeden Verrat innewohnt. Es offenbart gleichzeitig eine Funktion, die der Erzählung eines Verrats zutiefst innewohnt. Horn hält fest: «Jedes Opfer, jede Heldentat braucht offenbar ihren Verräter in einer narrativen Ökonomie des Hell-Dunkel-Kontrasts. Jesus und Judas, Verratener und Verräter, sind ein Paar,

⁶⁹ Vgl. Klassen: Judas (Anm. 52), 105.

⁷⁰ Klassen: Judas (Anm. 52), 106; ihm zufolge ist das «not at all clear».

sie verweisen aufeinander, der Held braucht den Verräter als Erfüllungsgehilfen und als historisches Gegenbild, als seine negative Spiegelung».⁷¹

2.3 Die Bedeutung des Verrats durch Judas

Nicht selten wird, in Literatur wie in Geschichte, eine Machtablösung durch einen Verrat eingeleitet. Bei Matthäus findet die Machtablösung erzählerisch schon am Anfang, im Prolog statt. Diese Macht wird in der Folge nicht gefährdet und bis zuletzt nicht abgegeben. Jesus ist auch auf dem Weg ans Kreuz der Wissende und Vollmächtige,⁷² was sich darin zeigt, dass er vom Verrat weiss und den Verräter kennt. Zwar ist der Verrat eine schändliche Tat. Judas endet dementsprechend schändlich.⁷³ Erzählerisch beweist er bei Matthäus aber gerade die Grösse Jesu und die schriftgemässe Erfüllung der göttlichen Pläne mit dem charismatischen Retter, auch und gerade in seiner Passion. Für die Deutung der Jesusgeschichte dient die Figur des Judas als Gegenfigur zum wissenden, vollmächtigen und unschuldigen Jesus. Sie unterstreicht die matthäische Erzählintention, die Passion als schriftgemässe wichtige Etappe der Heilsgeschichte⁷⁴ darzustellen.

Für den Kommunikationszusammenhang der Adressatinnen und Adressaten von Matthäus dürfte das von Matthäus eindrücklich in den Raum gestellte Verhältnis des Judas zu Jesus als Sinndimension entscheidend sein. Nach Luz liegt eine Bedeutungsebene der matthäischen Judaserzählung denn auch darin, dass die Jünger sich fragen, wie sie selbst zu Jesus stehen.⁷⁵ Für Vogler hat das Judasbild des Matthäus eine mahnende Funktion an die Adresse der Jünger und der Christusgläubigen seiner Zeit. Die Erzählabsicht des Matthäus mit seiner Judasfigur sei es zu zeigen, dass Verräter in der Gemeinde entlarvt werden müssten, dass eine Wiedergutmachung jedoch nicht möglich sei.⁷⁶ Das scheint

⁷¹ Horn: *Der geheime Krieg* (Anm. 54), 25. Insofern ist die von W. Fenske: *Brauchte Gott den Verräter? Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst*, Göttingen 2000 aufgeworfene Frage positiv zu beantworten.

⁷² Vogler: *Judas* (Anm. 51), 72f. unter Aufnahme von S. Schulz: *Die Stunde der Botschaft*, Berlin 1969, 228.

⁷³ Vogler: *Judas* (Anm. 51), 74 beurteilt das Judasbild bei Matthäus als besonders düster; es habe «die bisher stärkste Belastung des Verräters Jesu erbracht».

⁷⁴ Vogler: *Judas* (Anm. 51), 73.

⁷⁵ Luz: *Matthäusevangelium* (Anm. 51), 92 zu Mt 26,21.

⁷⁶ Vogler: *Judas* (Anm. 51), 73f. Eine Identifizierung des Judas mit Juden und also Judenchristen in der Gemeinde scheint er nicht auszuschliessen. Doch wendet er sich explizit

mir weit gegriffen. Der Erzählung kann aber entnommen werden, dass sich Verräter im engsten Kreis, mitten in der Gemeinde, befinden können. Die Ambivalenz von Freundschaft und Feindschaft, die jedem Verrat innewohnt, legt Matthäus seinen Lesern vor, ohne sie abzuschwächen oder aufzulösen. Das ist, mit Horn gesprochen, das Geheimnis in der Erzählung, das funktioniert, ohne dass es aufgelöst wird. Die Jünger und über sie die Christusgläubigen der matthäischen Zeit werden damit gewissermassen ebenfalls auf sich selbst zurückgeworfen. Diese Aussageabsicht der Judaserzählung hat Peter Paul Rubens in seinem Gemälde mit dem Titel «Das letzte Abendmahl» dargestellt und dabei die Ambivalenz der Judasfigur treffend eingefangen: Während die zu Tische sitzenden Jünger ganz Jesus zugewendet sind und hingebungsvoll an seinen Lippen hängen, wendet sich der ebenfalls bei Tische sitzende Judas halb ab. Dabei trifft er mit eindringlichem Blick die Augen derjenigen, die das Bild betrachten.⁷⁷ So steht mit dem Verrat des Judas das Verhältnis auch der zeitgenössischen Christusgläubigen zum *Christos* Jesus im Raum.

3. Jerusalem: Weltliche Ohnmacht und göttliche Macht

Im Lukasevangelium erscheint der Ort Jerusalem, näherhin der Jerusalemer Tempel, geradezu als Rahmen der erzählten Topographie. Im Tempel beginnt narrativ die Lebensgeschichte Jesu (2,1ff.), und dort finden sich die Jünger nach Jesu Tod und Auferweckung täglich ein (24,53). Bei Matthäus begegnet Jerusalem in anderer Weise am Anfang und am Ende der Erzählung. Aufgrund des Ausgeführten lassen sich wenigstens drei Deutungen geben.

1. Geographisch dürfte Jerusalem für die Adressatinnen und Adressaten des Matthäus kaum eine Rolle gespielt haben.⁷⁸ Als Ort der Niederlage für das jüdische Volk und des Scheiterns der messianischen Hoffnungen hat es sich in das kulturelle Gedächtnis der Christusgläubigen eingezeichnet. An diese Erfahrungen knüpft Matthäus mit dem Prolog an. Der Raum dieser Erzählung umfasst Betlehem, Ägypten, Jerusalem. Auf die Bedeutung Ägyptens für die

gegen einen Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, wie ihn die spätere Judas-Rezeption gerne konstruiert (136).

⁷⁷ Auch Horn: Der geheime Krieg (Anm. 54), 16f. macht auf dieses Gemälde aufmerksam.

⁷⁸ In der Forschung wird der Abfassungsort des Evangeliums zwar unterschiedlich bestimmt; Palästina gilt jedoch als unwahrscheinlich; Ph. Vielhauer: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, 365.407.

Deutung der Jesusfigur wurde bereits hingewiesen. Der Ort Betlehem wird bei Matthäus, anders als bei Lukas, nachträglich als Geburtsort Jesu in die Erzählung eingeführt (2,1). Bei ihm gewinnt Betlehem seine Bedeutung durch die Gegenüberstellung zu Jerusalem: In Bethlehem kommt der künftige Erlöser zur Welt und wird er gefeiert, in Jerusalem waltet der weltliche Herrscher, der diese Ankunft bedroht. Als Gegenort zu Jerusalem hat Betlehem eine narrative Funktion, die möglicherweise durch die Davidstradition noch genährt wird, in der Betlehem das Kleine und Unscheinbare symbolisiert, aus dem Grosses hervorgeht (Mi 5,1).⁷⁹ Jerusalem wird dann in 2,18 durch das Zitat aus Jer 31,15 assoziativ mit der Exilierung der Israeliten nach Assyrien und Babylon verbunden.⁸⁰ Diese wiederum sollen bei den Lesern die traumatischen Erinnerungen rund um die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 wachrufen.⁸¹ In der Erzählung vom Kindermord wird der so bestimmte historische Hintergrund apokalyptisch gedeutet: Das Auftreten des Gesalbten begleiten dramatische Ereignisse. Matthäus verfolgt dabei die Absicht, die Gefährdung des künftigen Königs der Juden und charismatischen Retters mit den Gefährdungen seiner Anhängerinnen und Anhänger zu parallelisieren. Vor dem Hintergrund von Erfahrungen der Bedrängnis und Verfolgung, denen die Christusgläubigen ausgesetzt sind, ermahnt sie der matthäische Jesus, standhaft zu bleiben (10,22; 24,13), bis die Rettung kommt. Denn die Rettung wird kommen, das ist die frohe Botschaft, das Evangelium. Und sie wird dereinst am Ende der Tage Herrschaft begründen auf dem ganzen Erdkreis (24,14; 28,18).

2. Während Matthäus im Prolog Jerusalem, dem Ort der Katastrophe, die frohe Botschaft von der Rettung durch den Retter entgegen hält, eröffnet bei ihm der *topos* Jerusalem als «Bedeutungsträger der Erzählung»⁸² im Epilog eine weitere Sinndimension. Matthäus parallelisiert in seinem Evangelium nicht wie Lukas⁸³ Jesu Geschick mit Jerusalem. Die Voraussage des Gerichts über Jerusalem in 23,37-39 stellt er in einen anderen Kontext (vgl. Lk 13,33), und an deren

⁷⁹ Vgl. Schmitz: Bibellexikon (Anm. 18).

⁸⁰ R.E. Brown: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977, 205f.216f.

⁸¹ Fiedler: *Matthäusevangelium* (Anm. 25), 66.

⁸² Näheres dazu bei Zimmermann: *Deuten* (Anm. 8), 32f.

⁸³ Zu Jerusalem bei Lukas. s. Ch. Kurth: «Die Stimmen der Propheten erfüllt». Jesu Geschick und «die» Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart 2000, 67-71 und die dort angeführte Literatur.

Ende hält er der Zerstörung Jerusalems die endgültige Rettung durch den, «der im Namen des Herrn kommt» (23,39), entgegen. Mit der Rettung des Retters und dessen Anhängerinnen und Anhänger entwirft Matthäus gewissermassen ein Gegenbild, in das er auch den Ort Jerusalem einbezieht: In Jerusalem sitzt die weltliche Macht, narrativ repräsentiert durch Herodes, durch die jüdischen Autoritäten und durch Pilatus, und sie hat keine Gewalt über den charismatischen Retter. Auch bei der Festnahme Jesu bleibt die wahre Macht bei Gott (26,53f.). Dasselbe gilt bei Jesu Auferweckung (28,6). Gegen die Erfahrung Jerusalems als Ort der Macht zeichnet Matthäus also das Bild der Ohnmacht weltlicher Macht angesichts der von Gott verheissenen Rettung, die vom Himmel her kommt.

3. Matthäus nutzt die Überlieferung, wonach Jesu Verrat, Verurteilung und Kreuzigung in Jerusalem stattfanden, um mit Blick auf die Christusgläubigen seiner Zeit einen weiteren Sinn zu enthüllen. Dieser erschliesst sich, wenn die historische Situation der matthäischen Christusgläubigen als Bedeutungsfeld miteinbezogen wird. Das Matthäus-Evangelium gehört, so Fiedler, «in den jüdischen Konsolidierungsprozess nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels hinein». Es «bezeugt nicht die Trennung seiner Gemeinschaft (oder gar «der Kirche») von «dem» Judentum; es stellt auch keinen Meilenstein auf dem Weg dorthin dar». Vielmehr widerspiegelt es ein Konkurrieren verschiedener, nicht nur jüdischer, Gruppierungen miteinander «um die führende Rolle beim Neuaufbau» nach 70.⁸⁴ Und wenngleich dies unter teilweise polemischen Abgrenzungen gegen diejenigen geschieht, die ihre Identität nicht aus dem Christenglauben gewinnen – Pharisäer oder Sadduzäer zumal –, bezeugt doch das Evangelium klar, dass die Verheissungen Gottes für sie gültig bleiben. Diese historische Grundverortung scheint mir wichtig. Amos Funkenstein hat für die Unterscheidung von Erzählung und Gegenerzählung als Kriterium ausserhalb der Erzählung festgehalten, dass in Gegengeschichten die Identität eines anderen zerstört, sein Selbstbild durch ein negatives Gegenbild ersetzt wird.⁸⁵ Eine solche «politische Dimension», die letztlich Triumphalismus wie Ohnmacht

⁸⁴ Fiedler: Matthäusevangelium (Anm. 25), 5.

⁸⁵ Funkenstein: Jüdische Geschichte (Anm. 21), 53; vgl. auch S. Heschel: Wissenschaft des Judentums als Gegengeschichte (1998), in: M. Brenner u.a.: Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2003, 401f.

entlarvt,⁸⁶ schlägt sich im Matthäus-Evangelium, wie ich meine, nicht im Blick auf Gruppierungen nieder, die so noch nicht different waren. Da wird vielmehr gegen die Ereignisse der Geschichte, gegen die als dramatisch erfahrene Wirklichkeit ein durchwegs positives Selbstbild der matthäischen Christusgläubigen entwickelt. Ihre Identität wird gestärkt, indem diese mit dem «Schicksal» des Retters und Identitätsstifters in Bezug gesetzt wird. Matthäus intendiert aber meines Erachtens auf der Ebene der Erzähltopographie eine politische⁸⁷ Sinndimension. Die von ihm in seiner Jesusdarstellung als machtlos gezeichnete Stadt Jerusalem weist *pars pro toto* auf denjenigen Raum der Macht hin, der für die matthäischen Christusgläubigen aktuell war: das *Imperium Romanum*. In seiner argumentativen Setzung eines durch göttliche Macht entmachteten Jerusalem könnte damit zuhanden seiner christusgläubigen Gemeinschaft eine Imperiumskritik kodiert sein. Insofern trafe zu, dass das Matthäus-Evangelium in das Umfeld des jüdischen und zwar des apokalyptischen geistigen (intellektuellen) Widerstands gegen Rom gehört, wie etwa Eric Noffke herausgearbeitet hat.⁸⁸

4. Schluss

Hannah Arendt misst, wie zu Beginn der vorliegenden Ausführungen angesprochen, der Sinnenthüllung von Erzählen auch die Funktion der Versöhnung mit der Vergangenheit zu. Dabei erfährt die eingangs zitierte Aussage eine überraschende und kaum zitierte Fortsetzung: «Es ist wahr: Das Geschichtenerzählen enthüllt den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen; es führt zur Übereinstimmung und Versöhnung mit den Dingen, wie sie wirklich sind, und vielleicht können wir ihm sogar zutrauen, implizit jenes letzte Wort zu enthalten, das wir vom Tag des Jüngsten Gerichts erwarten».⁸⁹ Dem Geschichtenerzählen die – wenngleich zurückhaltend formulierte – eschatologische Qualität eines

⁸⁶ S. Funkenstein: Jüdische Geschichte (Anm. 21), 52f. Der Bezug zur Wirklichkeit ist damit preisgegeben. Vergleichbares hat S. Heschel: Abraham Geiger and the Jewish Jesus, Chicago 1998, im Blick auf Abraham Geigers «Gegengeschichte» gegen die christlichen Deutungen Jesu herausgestrichen.

⁸⁷ Zur Unterscheidung von Politik und politischer Intention im Blick auf Paulus s. den erhellenden Beitrag von Oda Wischmeyer in diesem Heft.

⁸⁸ Ausführlich dazu E. Noffke: Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano, Torino 2006.

⁸⁹ Arendt, Dinesen: Menschen in finsternen Zeiten (Anm. 3), 130.

göttlichen Gerichts zuzumessen, das ist sehr im Sinne der matthäischen Deutung der Jesusgeschichte und ihrer Aktualisierung historischer Ereignisse. Und wenn es nicht zu viel eingetragen ist, bei dem Hinweis auf das Jüngste Gericht auch den Aspekt der Gerechtigkeit intendiert zu sehen – kaum denjenigen der Wahrheit⁹⁰ –, dann wäre ein weiterer Berührungspunkt zu Matthäus identifiziert. Denn für Matthäus hat die aktivierende Erzählung der Jesusgeschichte letztlich die ethische Absicht, von den Christusgläubigen ein Verhalten einzufordern, das dem so erzählten εὐαγγέλιον entspricht (vgl. 5,20.48; 19,21 u.ö.). Das liegt ganz auf der Linie derjenigen neutestamentlichen Schriften, in denen die Wirklichkeitswahrnehmung und die Symbolwelt der jüdischen Apokalyptik einen Niederschlag gefunden haben, etwa der paulinischen Briefe. Dass der apokalyptisch gedeuteten Sicht auf den Kosmos angesichts der mit dem *Christos* Jesus in die Welt eingebrochenen neuen Wirklichkeit ein entsprechendes Verhalten, ein entsprechender Wandel korrespondiert, darauf hat Ekkehard Stegemann in seinem umfangreichen Werk wiederholt hingewiesen. Ihm seien diese Zeilen gewidmet, in Dankbarkeit für die Teilhabe an seinem wissenschaftlichen *pathos* und *ethos*.

Abstract

Die narrative Lesart der Evangelien als bewusst gestaltete Erzählungen rückt den Prozess des Deutens und der Sinnenthüllung durch deren Verfasser in den Fokus. Im Blick auf die Nacherzählung der Lebensgeschichte Jesu erfolgt diese Sinnenthüllung auch in der Form einer Gegenerzählung. Der vorliegende Artikel identifiziert diese Erzählform in zwei singulär matthäischen Perikopen, der Gefährdung des neugeborenen Jesuskindes Mt 2,1-23 und dem Ende des Verräters Judas Mt 27,3-10. Er führt aus, mit welcher Intention Matthäus den Anfang von Jesu Leben als Gefährdung erzählt und wie er dessen sinnlose Ende narrativ einen Sinn verleiht. Verfasst für die matthäischen Christusgläubigen dient die Gegenerzählung ebenso einer aktivierenden Vergewärtigung der frohen Botschaft gegen Erfahrungen von Ablehnung und Verfolgung, wie sie paränetisch das Verhältnis der Gläubigen zum *Christos* in den Raum stellt. Innerhalb dieser Präsentation der Lebensgeschichte Jesu fungiert Jerusalem als *topos* für die Ohnmacht weltlicher Macht. Diese argumentative Setzung eines durch göttliche Macht entmachteten Jerusalem ist Teil einer triumphalistischen Gegenerzählung zur herrschenden Macht des *Imperium Romanum*.

Christina Tuor-Kurth, Basel

⁹⁰ Nach Mein: *Fermenta cognitionis* (Anm. 5), 486 verfolgt Arendt anstelle eines «abschließenden Wahrheitsbegriffs [...] das Modell einer dialogisch organisierten Sinnsuche».