

Sind die Juden schuld am Tod Jesu? Das Kreuz Christi (Mk 12,1-12)

Antijudaistische Stereotype

Das jüdische Volk ist über Jahrhunderte von christlichen Machthabern und vom Kirchenvolk als Volk der Gottesmörder disqualifiziert und z.T. blutig verfolgt worden. Diese blutige christliche Judenverfolgung ist eine Grundlage neben anderen für den massenmörderischen deutschen und christlichen Antisemitismus, der Auschwitz möglich gemacht hat. Heute wird unter ChristInnen der Vorwurf der jüdischen Kollektivschuld am Tode Jesu kaum noch erhoben – vor allem seit der Konzilserklärung »Nostra aetate« vom 28.10.1965. Doch die Annahme der jüdischen Schuld am Tode Jesu existiert weiter.

- In neuerer christlicher Theologie wird die jüdische Schuld am Tod Jesu durch die Annahme eines *essentiellen* Gegensatzes zwischen Jesus und dem Judentum festgeschrieben; »essentiell« bedeutet, daß das Wesen der jüdischen Religion in einem fundamentalen Gegensatz zur Verkündigung Jesu gesehen wird. Oft wird dieser Gegensatz am (→) Gottesbild entfaltet. Grundlegend für den essentiellen Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum ist jedoch immer das christliche Verständnis des jüdischen (→) Gesetzes.
- Die Schuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu wird immer dann auch implizit angenommen, wenn gesagt wird, jüdischer Unglaube gegenüber Jesus bzw. die Ablehnung Jesu und seiner Botschaft führe *zwangsläufig* zur Tötung Jesu. Diese Zwangsläufigkeit findet sich in Formulierungen wie: Die Juden *mußten* vom Gesetz her Jesu Tod fordern; oder: Jüdisches und christliches Messiasverständnis sind unüberbrückbare *Wesensgegensätze*. Diese implizite Weiterführung der Behauptung

tung, das jüdische Volk sei am Tode Jesu schuld, findet sich auch dort, wo christlicherseits gesagt wird, die pauschale Schuldzuweisung könne nicht mehr aufrechterhalten werden.

- Ein Indikator der christlichen Schuldzuweisung an das jüdische Volk ist das christliche Pilatusbild. Pilatus wird als Vertreter gottgegebener staatlicher Macht (im Sinne von Röm 13,1) entschuldigt. Die eigentliche Schuld liege bei den Juden, wie der Prozeß Jesu vor dem Sanhedrin in Jerusalem, von dem die Evangelien erzählen, zeige (so vor 1945). Nach 1945 rückte ein unpolitischeres Pilatusbild in den Vordergrund. Er wird als eine schwache oder tragische Figur gesehen. Selbst die eigentlich eindeutige Aussage des apostolischen Glaubensbekenntnisses »gekreuzigt unter Pontius Pilatus« wird nicht als Aussage über die politische Schuld und Verantwortung des Pilatus verstanden, sondern als schlichte Zeitangabe: zur Zeit des Pilatus wurde Jesus von den Juden gekreuzigt.
- Die neutestamentlichen Aussagen über den Tod Jesu als von Gott gewolltes Opfer (z.B. Mk 8,31 in der Leidensweissagung: er »muß« leiden) haben zu christlicher Kritik am Neuen Testament geführt: Das Gottesbild sei sadistisch; der Opfertod legitimiere freiwilliges Leiden als erlösend und sei damit anti-emanzipatorisch, schwäche den Widerstandswillen beherrschter Menschen und insbesondere die Frauen. Diese Kritik am Neuen Testament kann sich mit dem alten antijudaistischen Stereotyp vom finsternen jüdischen Gott der Rache verbinden, so daß die Gegenüberstellung zwischen einer neuen Christologie ohne Opferdeutung und dem opferfordernden jüdischen Gott entsteht. Dabei werden die entsprechenden neutestamentlichen Aussagen über Jesu Tod als menschenfeindlich abgelehnt und ihnen unter Umständen ein entsprechend frauenfreundliches Jesusbild der Evangelien entgegengestellt.

Die vorwiegend feministische Kritik an der Opferchristologie wird hier nicht generell kritisiert. Sie wird nur kritisiert, wenn sie sich mit antijudaistischen Stereotypen verbindet. Sie ist dringend notwendig im Blick auf sexuelle Gewalt vor allem gegen

Kinder und Frauen, die sich christliche Opfer- und Unterwerfungsideologie zunutze macht. Es ist allerdings wichtig, zwischen der neutestamentlichen Opferchristologie (dazu s. *Historischer Sachverhalt*) und späteren Auslegungen des Neuen Testaments, die Opfer- und Unterwerfungshaltungen christlich einüben, zu unterscheiden.

Historischer Sachverhalt

Die politischen Machtverhältnisse zur Zeit der Hinrichtung Jesu erlauben die klare und uneingeschränkte Feststellung, daß Jesu Kreuzigung vom Präfekten Roms – Pilatus – befohlen und von römischen Soldaten ausgeführt wurde. Es ist ebenfalls klar, daß Jesu Kreuzigung der Interessenlage Roms gegenüber dem unruhigen und für Rom schwer beherrschbaren jüdischen Volk entsprach. Kreuzigungen waren in dieser Zeit ein gängiges politisches Unterdrückungselement gegen von Rom unterworfenen Bevölkerungen. Rom setzte auf die abschreckende Wirkung der öffentlichen und brutalen Hinrichtung von Menschen, die aus römischer Perspektive die Herrschaft Roms gefährdeten. Jesu Kreuzigung ist historisch in die Verfolgung messianischer Gestalten im Judentum einzuordnen (z.B. Theudas: Josephus, *Jüdische Altertümer* 20,97f; Apg 5,36f; »der Ägypter«: Josephus, *Jüdische Altertümer* 20,169ff; *Jüdischer Krieg* 2,258ff; Apg 21,38; der Weber Jonathan: Josephus, *Jüdischer Krieg* 7,437f; Davidsnachkommen: Hegesipp bei Euseb, *Kirchengeschichte* III 19.20).

Die Beteiligung des jüdischen Hohenpriesters, des Sanhedrins und einer jüdischen Volksmenge an der Tötung Jesu wird von allen Evangelien behauptet (Mk 15,1 parr; Mk 15,53-65 parr; Mk 15,6-14 parr). In der ersten Leidensweissagung (Mk 8,31-33 parr) – anders als in den beiden weiteren Leidensweissagungen (Mk 9,30-32 parr; Mk 10,32-34 parr) – wird die alleinige Schuld des Sanhedrins behauptet. Mk 3,6 behauptet sogar die Schuld »der Pharisäer« am Tod Jesu, obwohl auch bei Markus eine pharisäische Beteiligung in der Passionsdarstellung nicht erwähnt wird. Der Gedanke einer Kollektivschuld im Sinne der

späteren christlichen Anschuldigung des Judentums liegt nirgends vor, auch nicht in Mt 27,25.

Die Bewertung der neutestamentlichen Aussagen über eine Schuld von Juden am Tod Jesu hängt eng damit zusammen, wie diese Texte in historischer Hinsicht dem Judentum und dem späteren vom Judentum getrennten Christentum zugeordnet werden. Halte ich sie für christliche Texte im Sinne eines vom Judentum distanzierten Christentums, dann sind die neutestamentlichen Aussagen über jüdische Schuld am Tode Jesu antijudaistisch, auch wenn sie nicht von Kollektivschuld sprechen: Sie behaupten dann jedenfalls eine *besondere* jüdische Schuld. Bei dieser Leseweise kann dann entweder gefolgert werden: Das Christentum ist von seinem Wesen her das Ende des jüdischen Heilsweges; oder: die Texte sind antijudaistisch, also lehne ich sie ab. Halte ich die neutestamentlichen Texte für Teile der Geschichte des Judentums im 1. Jahrhundert (dies ist unsere Auffassung), dann stehen die Schuldaussagen in der Tradition der prophetischen Gerichtsrede gegen das eigene Volk (z.B. Mk 12,1-12). Prophetische Gerichtsrede in diesem Sinne will das eigene Volk gewinnen und zur Umkehr rufen.

Daß besonders aus hohepriesterlicher und sadduzäischer Sicht messianische Bewegungen wie die um Jesus als politische Gefahr eingeschätzt wurden, ist anzunehmen und war realpolitisch begründet. Insofern ist mit einer Beteiligung eines Teiles der jüdischen Führung an der Kreuzigung durch die Römer zu rechnen. Dies gilt unabhängig von den viel diskutierten historischen Details, z.B. der Frage, ob das Sanhedrin überhaupt ein eigenes Todesurteil aussprechen konnte oder nicht (so Joh 18,31).

Aus heutiger christlicher Perspektive bringt die schlichte, unkommentierte Wiederholung neutestamentlicher Texte, die eine besondere jüdische Schuld anklagen, einen christlichen Antijudaismus zum Ausdruck, den die Texte zu ihrer Entstehungszeit noch nicht vertraten. Die Geschichte des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus ist in der Wiederholung der Texte präsent, wenn diese Geschichte nicht aufgearbeitet und kritisiert wird.

Neutestamentliche Deutungen des Todes Jesu als Opfer, Dahingabe, Lösegeld sind in dem Zusammenhang der Geschichte

jüdischer Märtyrer und Märtyrerinnen und der jüdischen Deutungen dieser Martyriumsgeschichte zu begreifen. Der Widerstand des jüdischen Volkes gegen seine wechselnden Unterdrücker hat immer wieder zu voraussehbaren Hinrichtungen durch die fremden Machthaber geführt. Das Martyrium war oft die einzige Möglichkeit, für die Befreiung des Volkes zu kämpfen. Deshalb wurde das Blut der Märtyrer als Beendigung der Macht der Eroberer über das Volk verstanden (4 Makk 17,20ff). In dieser Tradition steht das Neue Testament mit seiner Deutung des Todes Jesu.

Auslegung von Mk 12,1-12

1 Und er begann, zu ihnen in Gleichnissen zu reden: Ein Mensch pflanzte einen Weinberg, umgab ihn mit einem Zaun, grub eine Kelter, baute einen Turm und übergab ihn Landarbeitern und zog fort. 2 Zur entsprechenden Zeit schickte er einen Sklaven zu den Landarbeitern, damit er von ihnen einen Teil der Früchte des Weinbergs erhalte. 3 Und sie ergriffen ihn, prügelten ihn und schickten ihn mit leeren Händen weg. 4 Und wieder schickte er zu ihnen einen – anderen – Sklaven; und jenen schlugen sie auf den Kopf und verunglimpften ihn. 5 Und er schickte einen anderen; und jenen töteten sie – und viele andere, die einen prügelten sie, die anderen töteten sie. 6 Er hatte noch einen geliebten Sohn. Ihn schickte er als letzten zu ihnen, weil er sich sagte: vor meinem Sohn werden sie sich scheuen. 7 Jene Landarbeiter sagten zueinander: dieser ist der Erbe. Auf, laßt uns ihn töten, und das Erbe wird uns gehören. 8 Sie ergriffen ihn, töteten ihn und warfen ihn aus dem Weinberg heraus. 9 Was wird der Besitzer des Weinbergs tun? Er wird kommen und die Landarbeiter umbringen und den Weinberg anderen geben. 10 Kennt ihr das Schriftwort nicht: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. 11 Durch Gott ist er dazu geworden und er ist wunderbar in unseren Augen. 12 Und sie wollten ihn verhaften, fürchteten aber das Volk. Sie wußten nämlich, daß er gegen sie das Gleichnis gesprochen hatte. Und sie verließen ihn und gingen fort.

Die zahlreichen Versuche, aus Mk 12,1-12 durch literarkritische Versabtrennungen ein altes vorösterliches Jesusgleichnis herauszuarbeiten, haben kein brauchbares Ergebnis erbracht und werden dem Text durch ihre Willkür nicht gerecht. Der Text sollte – da wir seine Vorgeschichte nicht mehr aufklären können – in seiner vorliegenden Gestalt als literarische Einheit innerhalb des Zusammenhanges des Markusevangeliums gelesen werden. Das Gleichnis ist nicht in allen Einzelheiten allegorisch gemeint, enthält aber Metaphern, die durch den jüdischen Kontext verständlich sind, z.B. Weinberg: das erwählte Volk in seiner Gottesbeziehung (Jes 5,1ff); das Kommen Gottes zum Gericht (V 9). Die Verse 2-8 steigern die Unrechtstaten der Pächter immer mehr. Ohne daß hier im Stile einer allegorischen Deutung jedes Detail aufgeschlüsselt werden kann, ist doch zu verstehen, daß der Vorwurf an Israels Führung, seine Propheten und Prophetinnen getötet zu haben, im Gleichnis aufgenommen wird und die Tötung Jesu als Steigerung dieser Unrechtstaten angesprochen wird. Der Text spricht aus der Perspektive christlicher Gemeinden nach Jesu Tod und Auferstehung, wie es durch das »uns« in Vers 11 deutlich wird. Es sind Gemeinden in der Zeit kurz nach dem jüdisch-römischen Krieg (66-70 n.Chr.), die unter großem römischen Verfolgungsdruck leben (Mk 4,13-20). Sie verstehen sich noch nicht als heidenchristliche Gemeinden, die sich von der jüdischen Religion distanzieren. Ihre TrägerInnen sind sehr wahrscheinlich Juden- und (→) HeidenchristInnen, die sich aber noch als innerhalb des jüdischen Volkes lebend verstehen.

Das Gleichnis richtet sich als Anklage im Stil prophetischer Gerichtsankündigung an die Mitglieder des Sanhedrins in Jerusalem (11,27; 12,12), die durch diese Anklage ihre Absicht, Jesus zu verhaften und den Römern auszuliefern, für sich klar erkennen, aber wegen des Volkes noch zögern. Die angeklagte jüdische Führung ist im Text (12,12 vgl. 11,32) wie insgesamt im Markusevangelium durch ihren Gegensatz zur Volksmenge (*ochlos*) definiert.

Obwohl der Text die Volksmenge nur am Rande erwähnt, ist das Verhältnis Jesu zum Volk nach Markus für das Verständnis des Textes wichtig. Das Volk leidet an seiner schlechten politi-

schen Führung: »Wie Schafe, die keinen Hirten haben« (6,34). Das Volk leidet an Hunger und Krankheiten. Jesus teilt mit der Volksmenge und seinen JüngerInnen das Brot, und es reicht für alle (Mk 6,34-44; 8,1-9). Jesus und seine Jüngerinnen und Jünger heilen die Kranken. Das Volk drängt sich hungrig und krank um Jesus, so daß seine Kraft manchmal nicht mehr ausreicht und er sich zurückziehen muß (1,32-38). Dieses leidende und nach Heil im umfassenden Sinn hungernde Volk ist Jesu Aufgabe. Es ist verführbar und schreit »Kreuzige« (15,11.14), aber Jesu Botschaft, sein Leben und sein Handeln gilt *diesem* Volk. Seine Jüngerinnen und Jünger kommen aus dem Volk und predigen und handeln wie Jesus.

Die politische Führung will die Macht über das Volk behalten (V 12). Sie verhindert die Heilung und Befreiung des Volkes durch Mord an Prophetinnen und Propheten und durch die Auslieferung Jesu an die Römer, die Fakten, die in Vers 2-8 im Gleichnis vorausgesetzt werden. Ihnen wird deshalb von Jesus und seinen NachfolgerInnen zur Zeit des Markus das Gericht angekündigt: Wenn ihr nicht umkehrt, wird Gott euch die Macht nehmen und euch umbringen. Die politische Situation der jüdischen Führungsmänner zur Zeit Jesu wie zur Zeit des Markusevangeliums ist schwierig: Das Volk leidet und lehnt sich auf, sehnt sich nach dem Ende der römischen Ausbeutung. Die Römer in Gestalt ihrer Statthalter in Cäsarea, deren Truppen überall im Land und ganz besonders in Jerusalem präsent sind, lassen der Führung wenig Handlungsspielraum. Joh 11,48 ist eine realistische Einschätzung dieser Situation aus der Perspektive eines Führungsmannes: »Wenn wir (Jesus) so gewähren lassen, dann werden die Römer kommen und uns diesen Ort (wohl den Tempel) und das Volk (d.h. die letzten Reste von Unabhängigkeit) wegnehmen«. Joh 11,48 erklärt, warum im Gleichnis die Pächter die Früchte nicht abliefern, dem Volk seine Hoffnung zerstören wollen, Jesus nicht gewähren lassen wollen.

Das Gleichnis nimmt sein Bild aus der Situation des Römischen Reiches. Überall im Römischen Reich – auch in Palästina – wachsen die riesigen Großgüter, deren Besitzer im Luxus Roms

oder anderer Städte leben. Sie lassen das Land von Pächtern und Tagelöhnerinnen und Tagelöhnern, Sklavinnen und Sklaven bewirtschaften und erwarten reiche Abgaben. Die Bauern und Bäuerinnen, deren Eltern das Land vielleicht noch selbst gehört hatte, leben ärmlich mitten im fruchtbaren Land. Es gibt genug Berichte über Versuche von Pächtern, sich gegen ihre ausbeuterischen Großgrundbesitzer zur Wehr zu setzen. Mk 12,1-12 ist ein wertvolles historisches Dokument für diese Geschichte bäuerlichen Widerstandes.

Das Gleichnis redet die politischen Machthaber in Jerusalem an und stellt sie im Gleichnis an die Stelle aufrührerischer Bauern, denen der Großgrundbesitzer das Land und das Leben nehmen wird. Das Gleichnisbild nimmt die Perspektive der Großgrundbesitzer ein und mutet es Machthabern zu, sich in der verzweifelten Situation der Pächter gegenüber dem Großgrundbesitzer wiederzuerkennen. »Er stößt die Gewaltigen von ihren Thronen ...« (Lk 1,52). Das Gleichnis vollzieht als prophetische Ankündigung die Erniedrigung derer, die ihre Macht mißbraucht haben.

Aus sozialistischer und aus feministischer Perspektive ist das Gleichnisbild problematisch. Bert Brecht hat gegen ein vergleichbares Gleichnis (von den anvertrauten Talenten Lk 19,12-27 par) gesagt, daß es nicht mehr wiederholt werden dürfe, weil es die Besitzenden stärkt und die kleinen Leute zu Schuldigen erklärt. Aus feministischer Perspektive ist ein Gleichnis für den Zorn Gottes problematisch, das einen Gott zeichnet, der Unrecht mit Radikalmaßnahmen vergilt (V 9); ein Bild, das Angst macht und keinen Spielraum zur Umkehr offen läßt, – obwohl ich davon ausgehe, daß auch hier implizit Umkehr gemeint ist, denn Gott ist ja noch nicht zum Gericht gekommen (V 9). Am Rande sei hier vermerkt, daß aus feministischer Sicht der Text eine reine Männergesellschaft beschreibt, die die beteiligten Frauen also konsequent unsichtbar macht.

Das Gleichnis hat eine massive christlich-antijudaistische Deutungsgeschichte bis in die neuesten Kommentare. Es wird immer noch von der Verwerfung Israels und vom Übergang des Weinbergs an die Kirche geredet. Obwohl der Text selbst sich innerhalb des jüdischen Volkes sieht, wird hier aus der Perspek-

tive einer christlichen Kirche, die das Judentum für eine Religion hält, die kein Heilsweg mehr ist, geredet.

Die Schwierigkeit, die Mißverständlichkeit des Gleichnisbildes zu erklären und den Antijudaismus, der fest mit diesem Gleichnis verbunden ist, zu kritisieren, ist groß. Aber die christliche Mißbrauchsgeschichte der biblischen Traditionen kann in heutiger Auslegungspraxis nicht verschwiegen werden.

Das Gleichnis endet mit einer Evangeliumsbotschaft: Das Gottesvolk lobt Gott mit den Worten aus Psalm 118,22f (vgl. Apg 4,11; 1 Petr 2,4ff). Es ist ein wunderschönes Bild für die Erhöhung der Niedrigen: Der weggeworfene Baustein wird zum Eckstein am Haus oder Schlußstein in einer Wölbung, jedenfalls zu einem wichtigen und sichtbaren Schmuckstück. Jesus ist auferstanden, das Gottesvolk lebt aus seiner Kraft und trägt seine Heilungskraft weiter. Das »wir« in diesem Text ist die christliche Gemeinde, die aber aus dem Volk (*ochlos*) kommt und mit dem Volk leidet und mit ihm an seiner Befreiung arbeitet. Das Bild für die Erhöhung der Niedrigen, für die Erwählung des leidenden Volkes sollte nicht exklusiv christologisch gedeutet werden. Jesu Auferstehung ist in der befreienden Praxis des Gottesvolkes gegenwärtig.

Literatur zum Weiterlesen

Renate Jost; Eveline Valtink (Hg.), *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996.

Charlotte Klein, *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, München 1975.

Peter von der Osten-Sacken, *Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie*, in: *Evangelische Theologie* 36 (1976), 154-170.

Luise Schottroff, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990.

Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, 2. Aufl. Berlin 1974.

Luise Schottroff