

Horsch · Tremel · Hrsg.  
Grenzgänger der Religionskulturen

# TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für  
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

# Grenzgänger der Religionskulturen

Kulturwissenschaftliche Beiträge  
zu Gegenwart und Geschichte  
der Märtyrer

Herausgegeben von  
Silvia Horsch und Martin Tremel

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:  
Heiliger Demetrius von Saloniki, Pusckin Museum, Moskau, 12. Jh.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

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

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

ISBN 978-3-7705-5076-0

## Jesus als Märtyrer

[...] die Ereignisse selbst scheinen nur eine beschränkte Rolle bei der Entstehung eines Martyriums gespielt zu haben.

*Elizabeth Leigh Gibson*<sup>1</sup>

Die Frage, ob Jesus von Nazareth als Märtyrer zu gelten habe, ist im Wesentlichen Definitionssache, doch Martyrium als solches zu definieren, ist eher ein schwieriges Unterfangen. Denn wer für den einen ein Märtyrer ist, gilt dem anderen als Terrorist. Worauf sollte sich unsere Definition beziehen? Es gibt dafür mindestens drei Möglichkeiten:

1. Man könnte sich auf die Person des vermeintlichen Märtyrers konzentrieren, auf dessen Absichten oder Motive, den ruhmvollen Märtyrertod einem unauffälligen oder sogar schmachvollen Weiterleben vorzuziehen.<sup>2</sup>
2. Man könnte aber auch die Gemeinschaft in den Mittelpunkt stellen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt, bald nach dem vermeintlichen Martyrium oder auch viel später, beschloss, jemandes als Märtyrer zu gedenken und ihn vielleicht sogar als einen solchen zu verehren. Der Unterschied zum ersten Ansatz ist offensichtlich, wie aus dem Zitat am Anfang hervorgeht: Hier geht es um die sogenannten „Märtyrerinnen von Columbine“, die 1999 bei dem Amoklauf an der Columbine High School in der Nähe von Littleton bzw. Denver (Col./USA) ums Leben kamen. Die Schülerinnen Cassie Bernall und Rachel Scott wären nie auf die Idee gekommen, dass die Gemeinschaft der Überlebenden – allen voran ihre eigenen Familien – sie zu Märtyrerinnen machen würde.<sup>3</sup>
3. Oder sollte man das Publikum zum Ausgangspunkt der Definition machen und die Wirkung der Märtyrer auf die unbeteiligten Zuschauer für das Wichtigste halten? Die gewaltsamen Tode lösen höchst mehrdeutige Reaktionen aus. Die

---

1 Elizabeth L. Gibson: „The Making of Modern Martyrs. The Martyrs of Columbine“, in: Jonnee Bekkenkamp/Yvonne Sherwood (Hg.): *Sanctified Aggression. Legacies of Biblical and Post-Biblical Vocabularies of Violence*, London 2004, S. 156–174, hier S. 174.

2 Vgl. dazu das erste Element der Märtyrerdefinition in: Anita Weiner/Eugene Weiner: *The Martyr's Conviction. A Sociological Analysis*, Atlanta 1990, S. 9: „Die Wahl, zu leiden oder zu sterben, ehe dass man seinen Glauben oder seine Prinzipien preisgäbe“ (Übers. Phil Hill) u. Michael E. Vines: „The ‚Trial Scene‘ Chronotope in Mark and the Jewish Novel“, in: Geert van Oyen/Tom Shepherd (Hg.): *The Trial and Death of Jesus. Essays on the Passion Narrative in Mark*, Löwen 2006, S. 189–203, insb. S. 202, wo der freiwillige Charakter des Todes Jesu in Zusammenhang mit der folgenden Stelle im Markusevangelium 14,62 hervorgehoben wird.

3 Vgl. Gibson: „Modern Martyrs“ (Anm. 1) und Elizabeth Castelli: *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York 2004.

Betrachter können von dem Spektakel fasziniert sein, aber auch Abscheu über die Gewalttat und den unbeabsichtigten Voyeurismus empfinden, der sie begleitet. In der Moderne gewinnen die Zuschauer zusätzlich an Gewicht, da die Medienrevolution es Märtyrern ermöglicht, Millionen von Menschen zumindest kurzfristig zu fesseln.<sup>4</sup>

Zu definieren, was einen Märtyrer ausmacht, ist für das Altertum ebenso wichtig wie für die Moderne. Was meinen wir mit dem Begriff ‚Märtyrer‘, wenn wir Jesus von Nazareth so nennen? Liegt dabei der Schwerpunkt auf dem historischen Jesus und den Motiven für seinen gewaltsamen Tod, den er erwartet haben mag? Oder sollten nicht eher die frühen Textteile des Neuen Testaments, die die Reaktionen der Anhänger Jesu auf dessen gewaltsamen Tod und seine Rechtfertigung schildern, den Ausgangspunkt für unsere Analyse bilden? Natürlich verfügen wir im Falle Jesu über keine Internetquellen, kein Videomaterial, keine Interviews mit dem Märtyrer vor seiner Tat. Wir haben nur kanonische und apokryphe Texte. Deshalb beginne ich bei meiner Diskussion über Jesus als Märtyrer mit einer Definition des Martyriums, die sich auf die zweite oben angeführte Möglichkeit stützt. Sie fußt auf antiken jüdischen und christlichen Texten, von denen allgemein angenommen wird, dass ihre Rezipienten sie als Beschreibungen des Lebens und Leidens von Märtyrern verstanden; die Berichte, die solches erinnern sind schriftlich festgehalten (Abschnitt 1). Danach kehre ich zur ersten Definitionsmöglichkeit zurück und konzentriere mich kurz auf die Person des historischen Jesus, um mit Hilfe der antiken jüdischen und christlichen Märtyrerberichte herauszufinden, was wir möglicherweise über Jesu eigene Sicht auf seinen nahen Tod als den eines Märtyrers wissen können (Abschnitt 2). Im letzten Abschnitt widme ich mich den Passionsberichten des Neuen Testaments. In der Forschung wurden diese Narrative häufig mit den Erzählungen der antiken Märtyrer verglichen, diese wurden sogar als Modell herangezogen, um den Ursprung des Passionsberichts zu rekonstruieren. Sei dieser Ansatz plausibel oder nicht, auf jeden Fall spiegeln die Passionsberichte auf faszinierende Art und Weise die dialogische Gegenüberstellung von Märtyrer und Gegner wider, die so oft das Herzstück der Prozess- und Folterszenen antiker jüdischer und christlicher Märtyrererzählungen darstellt. So gibt es offensichtlich gute Gründe, diese beiden Textgruppen zu vergleichen (Abschnitt 3).

## 1. Antike jüdische und christliche Märtyrerberichte

Auch wenn der Begriff des Märtyrers in der Gegenwartskultur zunehmend mehrdeutig wird, so sehen doch viele immer noch in ihm denjenigen, der für eine bestimmte Sache eines heldenhaften Todes stirbt. Mit Blick auf jüdische und christliche Märtyrerberichte der Antike heben viele Wissenschaftler den Aspekt des Zeugnisses bzw. des Bekenntnisses als zentrales Merkmal von Märtyrerberichten

---

<sup>4</sup> Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley 2003.

hervor.<sup>5</sup> Sie berufen sich dabei auf den griechischen Ausdruck *martyrs* („Zeuge“), aus dem sich in den frühchristlichen Schriften der Ehrentitel „Märtyrer“ entwickelt hat (erster Nachweis im Polykarp-Martyrium 1,1; vgl. 2,1; 14,2). Der Begriff des ‚Zeugnisses‘ ist auch in islamischen Quellen von großer Bedeutung. Das arabische Wort *schahid* für Märtyrer ist, wie sein christliches Pendant, mit dem Verb ‚bezeugen‘ eng verwandt.<sup>6</sup> In den vorchristlichen jüdischen Schriften fehlt der Zeugnisbegriff, auch findet man ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. in den rabbinischen Schriften andere Termini, wie etwa *Kiddusch ha-Schem* (die Heiligung des Namens Gottes) und *Asara Haruge Malchut* (die zehn von der [römischen] Regierung Getöteten) als Bezeichnung für eine bestimmte Gruppe von Märtyrern.<sup>7</sup>

Es gibt keinen Konsens über den Ursprung der antiken Märtyrer. Von vielen Forschern wird aber die Ansicht vertreten, dass schon verschiedene Formen des heldenhaften Todes, der unter den Griechen und Römern üblicherweise als ‚edler Tod‘ bezeichnet wurde, für Martyrien gehalten werden können. So galt Sokrates oft als Märtyrer, so wurde Antigone als Vorläuferin jüdischer und christlicher Märtyrerinnen dargestellt.<sup>8</sup> Schwieriger ist die Frage, ob das Phänomen des Märtyrers im jüdischen Kontext bereits im 2. Jahrhundert v. Chr., also in der hellenistischen Zeit, oder aber erst in den ersten Jahren römischer Herrschaft entstanden ist. In seinem Buch *Martyrdom and Rome* (1995) vertritt Glen W. Bowersock die letztere These und argumentiert, Märtyrer hätten nur innerhalb des Christentums als Antwort auf die römische Kultur in Erscheinung treten können.<sup>9</sup> Dennoch kamen früher, bereits in der hellenistischen Zeit, Fälle von Märtyrern innerhalb des Judentums vor – jedenfalls wenn man eine Person als eine solche definiert, die es vorzieht, eher gewaltsam zu sterben, als sich der drückenden Forderung einer feindlichen oder fremden Obrigkeit zu beugen. Sowohl Daniel und seine Gefährten (Daniel 3 u. 6)<sup>10</sup> als auch die Märtyrer zur Zeit der Makkabäer (2 Makk 6,18–7,42

5 Jan Willem van Henten/Boudewijn Dehandschutter: „Einleitung“, in: dies. (Hg.): *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden 1989, S. 5–8.

6 Etan Kohlberg: „Medieval Muslim Views on Martyrdom“, in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, 60 (1997), Teil 7, S. 281–307.

7 Jan Willem van Henten/Friedrich Avemarie: *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London 2002, S. 3, 132; Ra‘anan Boustan: *From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Tübingen 2005.

8 Richard Reitzenstein: „Bemerkungen zur Martyrienliteratur I. Die Bezeichnung Märtyrer“, *Nachrichten von der [Königlichen] Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* (1916), S. 417–467; Klaus Döring: *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden 1979; Sam K. Williams: *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept*, Missoula/Mont. 1975. Vgl. Van Henten/Avemarie: *Martyrdom* (Anm. 7), S. 12–14, 28–30.

9 Glen W. Bowersock: *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995. Vgl. Shmuel Shepkaru: *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*, Cambridge 2006.

10 Biblische Bücher werden nach der revidierten Lutherbibel von 1984 zitiert, deuterokanonische nach der Einheitsübersetzung von 1980 und rabbinische Werke nach: Siegfried M. Schwertner: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin <sup>2</sup>1992. Verwendete Abkürzungen nach der ersten Erwähnung im Text: Jesaja (Jes), Daniel (Dan), Zweites Makkabä-

u. 4 Makk) sehen sich mit dem Befehl eines fremden Königs konfrontiert, der ihrer jüdischen Lebensweise widerspricht. Sie beschließen, ihr Leben zu opfern, um den jüdischen Sitten treu bleiben zu können. Daniels drei Gefährten erklären ihre Weigerung, das Bild Nebukadnezars zu verehren, mit folgenden Worten: „Wenn unser Gott, den wir verehren, will, so kann er uns erretten; aus dem glühenden Ofen und aus deiner Hand, o König, kann er erretten. Und wenn er's nicht tun will, so sollst du dennoch wissen, dass wir deinen Gott nicht ehren und das goldene Bild, das du hast aufrichten lassen, nicht anbeten wollen“ (Dan 3,17 f.).

Innerhalb der Geschichte der Makkabäer erklärt der Sprecher der sieben Brüder ihr freiwilliges Martyrium den königlichen Vertretern so: „Einer von ihnen ergriff für die anderen das Wort und sagte: ‚Was willst du uns fragen und von uns wissen? Eher sterben wir, als dass wir die Gesetze unserer Väter übertreten‘“ (2 Makk 7,2).<sup>11</sup> Es gibt stichhaltige Textbelege, dass Christen im 2. Jahrhundert n. Chr. sowohl Daniel und seine drei Gefährten als auch die makkabäischen Brüder als Märtyrer begriffen haben und zwar eher als Vorläufer der christlichen Märtyrer, denn als jüdische Helden.<sup>12</sup>

Die wichtigsten Textstellen zu jüdischen Märtyrern in der hellenistischen bzw. frühkaiserlichen Zeit sind Dan 3 und 6 (aram. Original u. altgr. Fassungen m. Zusätzen), 2 Makk 6,18–7,42 (ca. 125 v. Chr.) sowie 4 Makk (2. Jh. v. Chr.). In dieser Zeit fehlt ein spezifisches martyriologisches Genre, doch haben diese jüdischen Textstellen ein narratives Muster gemein:

1. Die nichtjüdische Obrigkeit erlässt eine gesetzliche Verfügung.
2. Diese Verfügung bringt die Juden in einen Loyalitätskonflikt, weil sie gezwungen sind, sich zwischen den Gesetzen der nichtjüdischen Regierung und den jüdischen Sitten zu entscheiden.
3. Bei dem Verhör durch die nichtjüdischen Beamten, teilweise auch unter Folter, fällen die Märtyrer den Beschluss, ihrer jüdischen Lebensart treu zu bleiben.
4. Die Hinrichtung wird beschrieben.

Die Tatsache, dass der Hinrichtung in Dan 3 u. 6 eine wundersame Befreiung der Helden zuvorkommt, legt nahe, dass Daniel und seine Gefährten keine Märtyrer

---

erbuch (2 Makk), Viertes Makkabäerbuch (4 Makk), Evangelium nach Markus (Mk), Matthäus (Mt), Lukas (Lk), Johannes (Joh), Erster Klemensbrief (1 Klem) und Hebräerbrief (Heb).

11 Eine detaillierte Diskussion zu diesem Thema findet sich bei Jan Willem van Henten: *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997. Sowohl die Hinrichtung als auch der Selbstmord unter feindlichen Umständen galten ursprünglich als heldenhafte Tode, auch wenn der Selbstmord zu späterer Zeit in der jüdischen Tradition als ein Verstoß angesehen wurde. Dabei berief man sich auf eine bestimmte Deutung von V. 5 aus Genesis 9. Eine ähnliche Entwicklung fand in der christlichen Tradition statt, vgl. Arthur J. Droge/James D. Tabor: *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992.

12 Jan Willem van Henten: „Daniel 3 and 6 in Early Christian Literature“, in: John J. Collins/Peter W. Flint (Hg.): *The Book of Daniel. Composition and Reception*, 2 Bde., Leiden 2001, hier Bd. 1, S. 149–169.



im strengen Sinne sind. Dennoch fungieren sie als Modelle für spätere Märtyrer in jüdischen und christlichen Märtyrertexten.<sup>13</sup>

Jüdische Texte der Spätantike transportieren unterschiedliche Traditionen über rabbinische Märtyrer, doch die ausführlicheren Passagen darüber weisen selbst immer noch die grundlegende narrative Struktur der frühen jüdischen Märtyrerberichte auf (Babylonischer Talmud Traktat Berakhot [bBer] 61b zum Martyrium des Rabbi Akiba, Traktat Aboda Zara [bAZ] 17b–18a zu Rabbi Chanania ben Teradion und Babylonischer Talmud Traktat Gittin [bGit 57b] über die Mutter und ihre sieben Söhne der Makkabäer-Geschichte).<sup>14</sup> Die Erzählstruktur der ausführlicheren christlichen Märtyrerberichte, die von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. an übermittelt worden sind, entspricht dem Modell der frühen jüdischen Märtyrergeschichten.<sup>15</sup>

Der Bericht über das Martyrium des Bischofs Polykarp von Smyrna (ca. 155–160 n. Chr.)<sup>16</sup> ist wohl der älteste christliche Text, der sich vollständig dem Sterben eines Märtyrers widmet. Obwohl er letztlich möglicherweise auf ein Gerichtsprotokoll oder einen christlichen Augenzeugenbericht zurückgeht, hat der uns überlieferte Text einen eindeutig literarischen Charakter. Polykarps Handlungen sowie seine Hinrichtung sind mit Motiven sowohl der jüdischen Martyrien als auch den Schilderungen über die Passion Jesu ausgeschmückt worden (Polykarp-Martyrium [Mart. Pol.] 1,2; 6,2; 7,2 f.). Zu den anderen frühchristlichen Märtyrerberichten gehören auch die Märtyrerakten des Justin, ein kurzes Dokument über den Prozess gegen ihn als Philosophen und einige seiner Mitchristen in Rom. Dies ist das älteste Beispiel eines christlichen Märtyrerberichts in Form einer Akte, die der Form nach an ein Gerichtsprotokoll angelehnt ist. Das Kernstück des Textes berichtet über den Dialog zwischen Justin und dem römischen Präфекten Rusticus. Christliche Redakteure von Märtyrerakten haben möglicherweise die Form des Gerichtsprotokolls für ihre Schriften verwendet, diese aber frei bearbeitet, erweitert

13 Vgl. 4 Makk 16,3, 21; 18,12 f.; Martyrium des Fructuosus 4,2; Martyrium des Montanus u. Lucius 3; Van Henten/Avemarie: *Martyrdom* (Anm. 7), S. 114–116, 144 f., 149 f.

14 Daniel Boyarin: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999; Shepkaru: *Jewish Martyrs* (Anm. 9), S. 66–140.

15 Die frühesten christlichen Märtyrerberichte finden sich in sehr unterschiedlichen Schriften wieder. Im Klemensbrief an die Korinther (Ende 1. Jh. n. Chr.) wird kurz auf das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus in Rom eingegangen (1 Klem 5 f.). Ignatius, Bischof von Antiochien (Anfang 2. Jh. n. Chr.), schrieb in sieben hoch persönlichen Briefen an christliche Gemeinden der Umgebung über sein eigenes kurz bevorstehendes Martyrium im Amphitheater zu Rom. Die Himmelfahrt des Jesaja, eines der sog. Pseudepigrapha des Alten Testaments, ist in seiner gegenwärtigen Form eine christliche Komposition aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. Es beschreibt die Vision Jesajas von seinem Aufstieg ins Firmament und die der sieben Himmel (Kap. 6–11), aber auch sein Martyrium und die Ereignisse, die dazu führen (Kap. 1–5).

16 Einige Wissenschaftler verwerfen das frühe Entstehungsdatum 155–160 n. Chr. für dieses Schriftstück. Vgl. den detaillierten Überblick bei Boudewijn Dehandschutter: „The Martyrium Polycarpi. A Century of Research“, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2, Bd. 27.1, S. 485–522.

und dabei den Schwerpunkt auf das heldenhafte Durchhaltevermögen des Märtyrers sowie auf seine Äußerungen gelegt.<sup>17</sup>

Zusammenfassend kann man sagen: Das von mir hier kurz beschriebene Korpus antiker jüdischer und christlicher Texte über Märtyrer gedenkt dieser als freiwillig den Tod Erleidende. Der Märtyrer erscheint in diesen Texten als Mensch, der in einer extrem feindlichen Situation lieber eines gewaltsamen Todes stirbt, als gegenüber den Forderungen einer üblicherweise fremden (babylonischen, griechischen, römischen) Obrigkeit nachzugeben.<sup>18</sup>

## 2. Der historische Jesus als Märtyrer

Möglicherweise wurde Jesus von Nazareth zu einem gewissen Zeitpunkt seiner Mission bewusst, dass er wegen der Verkündigung der Botschaft vom bevorstehenden Reich Gottes eines gewaltsamen Todes werde sterben müssen.<sup>19</sup> Er könnte einen solchen Tod erwartet und dieses Schicksal auch akzeptiert haben. Nehmen wir einmal an, dass diese Rekonstruktion der Gedankenstruktur Jesu plausibel ist. Wie hätte er dann seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod anders begreifen können denn als ein tragisches Scheitern seiner Mission, wie Denys Arcand es in seinem 1990 erschienen Film *Jesus von Montreal* suggeriert?<sup>20</sup> Wie hätte sein gewaltsamer Tod im Zusammenhang mit seiner Botschaft vom Reich Gottes dennoch sinnstiftend wirken können? Eine Tradition, an die er gedacht haben mag, um solch einen Tod zu begreifen, wäre das Martyrium, da im Judentum der Tod eines Märtyrers impliziert, dass er für andere segensreich sei.<sup>21</sup> Ein solches Szenarium mag heutigen Lesern vereinfacht und willkürlich erscheinen, mehrere Neutestamentler haben aber in der Tat die These vertreten, dass Jesus über sein Leben und seinen Auftrag in dieser Weise gedacht haben könnte.<sup>22</sup> Diese Argumentation stützt sich u. a. auf die Annahme, dass eines der naheliegendsten Vorbilder für die Deutung des Schicksals Jesu als eines segensreichen Todes, nämlich das des sogenannten Gottesknechts (Jes 53), nicht herangezogen werden könnte, da eher zu

17 Herbert Musurillo: *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations*, Oxford 1972; Van Henten/Avemarie: *Martyrdom* (Anm. 7), S. 88–131.

18 Ebd., S. 3 f.

19 Die folgenden Seiten geben eine verkürzte und redigierte Fassung von zwei Abschnitten meines Beitrages „Jewish Martyrdom and Jesus’ Death“ wieder, veröffentlicht in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2005, S. 139–168.

20 Richard Walsh: *Reading the Gospels in the Dark. Portrayals of Jesus in Film*, Harrisburg u. a. 2003, S. 52–54.

21 Niels Alstrup Dahl: *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis 1991, S. 100; Heinz Schürmann: *Jesus-Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, hg. v. Klaus Scholtissek, Paderborn 1994, S. 168–201; Marinus de Jonge: *God’s Final Envoy. Early Christology and Jesus’ Own View of His Mission*, Grand Rapids 1998, S. 49–53, 26–30.

22 Marcus Bockmuehl: *This Jesus. Martyr, Lord, Messiah*, Edinburgh 1994, S. 86 f., 134; Gerd Theissen/Annette Merz: *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis 1998, S. 440–473; James D. G. Dunn: *Christianity in the Making*, Bd. 1: *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, S. 796–824, insb. S. 806, 816 f.

vermuten sei, dass das Gottesknecht-Lied selbst den frühesten Schichten des Neuen Testaments nicht vorgelegen habe.<sup>23</sup> Dies ist aber genau der entscheidende Punkt: Wollen wir eine historische Aussage über Jesus als Märtyrer anstellen, so müssen wir den Schritt von einer möglichen oder sogar plausiblen Deutung seines Todes hin zu einer Argumentation wagen, die auf Wahrscheinlichkeit beruht. Und das kann nur auf Grundlage eines zuverlässigen Korpus an Quellentexten gelingen, d. h. mit frühchristlichen Texten, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf den historischen Jesus zurückgehen.

Welche Aussagen Jesu haben wir über seinen Tod, die eine Verbindung mit der Deutung als Märtyrer herstellen könnten und zudem mit hoher Wahrscheinlichkeit authentisch sind? Eine kritische Beurteilung solcher Aussagen ergibt sich nur aus einigen wenigen relevanten neutestamentlichen Textstellen. Natürlich gibt es mehrere Aussagen Jesu über seinen bevorstehenden Tod, die viele Forscher für authentisch halten, so etwa die sogenannten Menschensohn-Sprüche, in denen Jesus seinen Tod ankündigt: „Und er fing an, sie zu lehren: Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen“ (Mk 8,31; vgl. Mk 9,31 u. Par.; Mk 10,33 u. Par. bzw. verwandte Stellen).

Doch die einzigen Aussagen Jesu, die einen segensreichen Sinn seines Todes verkünden, findet man in Mk 10,45 (u. Par.) und 14,24 (u. Par.) und zwar in den Worten, die den Kelch mit dem Neuen Bund in Verbindung bringen: „Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (Mk 14,24).

Dieser Vers ist Teil der Erzählung über Jesu Stiftung des Abendmahls, die in den vorliegenden Versionen mit Sicherheit auf die Gemeinschaft der Anhänger, die seines Todes gedachten, zurückzuführen ist und nicht auf Jesus selbst.<sup>24</sup> In der Forschung wird zumeist die These vertreten, die andere Textstelle, Mk 10,45, sei von der Einsetzung des Abendmahls in Mk 14,22–25 abhängig.<sup>25</sup> Dennoch, selbst wenn Mk 10,45 authentisch wäre, wie öfter vermutet wird,<sup>26</sup> bliebe anzumerken, dass diese Textstelle den Dienst Jesu an anderen hervorhebt. Die sogenannte

23 Schürmann: *Jesus-Gestalt* (Anm. 21), S. 196, 200, 235 f.; Dietrich-Alex Koch: *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986, S. 232–239; De Jonge: *God's Final Envoy* (Anm. 21), S. 30–33.

24 Eduard Lohse kommt zu dem Schluss, dass es unmöglich nachzuweisen ist, dass Mk 10,45 und 14,24 auf Jesus selbst zurückgehen. Vgl. ders.: *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi*, Göttingen <sup>2</sup>1963, S. 117.

25 Für eine detaillierte erzählerisch verfasste Analyse von Mk 10,45 im Zusammenhang vgl. Sharyn Dowd/Elizabeth Struthers Malbon: „The Significance of Jesus' Death in Mark. Narrative Context and Authorial Audience“, *Journal of Biblical Literature*, 125 (2006), S. 271–297.

26 „Denn auch der Menschensohn kam nicht, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und um sein Leben zu geben, um viele zu erlösen.“ Vgl. Schürmann: *Jesus-Gestalt* (Anm. 21), S. 216 f., insb. Fn. 59, 61a; William J. Heard hält Mk 10,45 u. 14,24 für authentisch. Vgl. ders.: *Maccaean Martyr Theology. Its Genesis, Antecedents, and Significance for the Earliest Soteriological Interpretation of the Death of Jesus*, Diss., Aberdeen 1987, S. 394–465.

Hingabeformel („daß er sein Leben gebe als Lösegeld für viele“) betrifft Jesu Taten als Menschensohn und nicht als Märtyrer.

Die Suche nach authentischen Aussagen Jesu, die sein Schicksal als Tod eines Märtyrers mit einer segensreichen Wirkung versehen, bleibt leider negativ. Versuche, Jesu eigene Sicht auf seinen Tod am Modell des Märtyrers zu rekonstruieren, sind meiner Meinung nach übertrieben. Man könnte höchstens sagen, dass es nicht auszuschließen ist, dass Jesus seinen eigenen Tod deutete, indem er sich auf andere jüdische Traditionen bezog, wie auf jene über die leidenden Gerechten, die ermordeten Propheten oder den Menschensohn oder auch auf eine Kombination all dieser. Die aus den authentischen Sprüchen über Jesu bevorstehenden Tod abgeleiteten Belege sind nicht substantiell genug, um eine Aussage über den historischen Jesus als Märtyrer – oder gar als *den* Märtyrer – treffen zu können.<sup>27</sup>

Wenn man jedoch hypothetisch annimmt, Jesus habe seinen gewaltsamen Tod als Folge seiner Verkündung des Reichs Gottes sowie als segensreich für andere wahrgenommen und darüber hinaus mit seiner Erhöhung als der Antwort Gottes auf die Erfüllung seiner Mission gerechnet, so können die Märtyrertraditionen zur Erklärung darüber herangezogen werden, wie er überhaupt zu solchen Auffassungen gelangt sein mochte.<sup>28</sup>

### 3. Die Passionsberichte als Märtyrererzählungen

Es gibt zwei mögliche Herangehensweisen, die Passionsberichte im Neuen Testament vor dem Hintergrund antiker jüdischer Märtyrererzählungen zu untersuchen. Die eine nimmt die literarische Form in den Blick und untersucht die jüdischen Erzählungen als mögliche Quelle für die entsprechenden neutestamentlichen Textpassagen bzw. deren frühere Versionen. In den 1930er Jahren hat der bedeutende Neutestamentler Martin Dibelius in seiner *Formgeschichte des Evangeliums* genau das getan und die lukanischen Passionsberichte im Licht der jüdischen Erzählungen untersucht. Nach Dibelius vertraten auch zahlreiche andere Gelehrte verschiedene Varianten dieser These.<sup>29</sup> So leitet sich nach Klaus Berger die literarische Form der Passionsberichte aus einer Kombination zweier anderer Formen ab, nämlich der des römischen Gerichtsprotokolls einerseits und der der jüdischen Märtyrererzählungen andererseits.<sup>30</sup>

27 Vgl. Schürmann: *Jesus-Gestalt* (Anm. 21), S. 215 f. und De Jonge (Anm. 21): *God's Final Envoy*, S. 30.

28 Vgl. Schürmann dessen Argumentation auf eine sich aus der Konvergenz mit den maßgeblichen Textstellen (Lk 22,19 f. u. Par., 1 Kor 11,23–25 sowie Mk 10,45) ergebenden Wahrscheinlichkeit fußt. Vgl. ders.: *Jesus-Gestalt*, S. 202–240.

29 Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen <sup>6</sup>1971, S. 196, 202–204, 299. Vgl. auch meinen Beitrag: „Jewish Martyrs and the Lukan Passion Narrative Revisited“, in: Reimund Bieringer/Gerard van Belle/Jozef Verheyden (Hg.): *Luke and his Readers. Festschrift A. Denaux*, Löwen 2005, S. 325–334.

30 Vgl. Klaus Berger: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, S. 338–340 u. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament“, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2,

Oder man nimmt eine vergleichende Perspektive ein, indem man die frühen jüdischen Märtyrererzählungen und die Passionsberichte nebeneinander stellt, ohne eine gegenseitige Abhängigkeit zu behaupten. Im letzten Abschnitt dieses Beitrags möchte ich dies versuchen, indem ich die Struktur der oben erörterten antiken jüdischen und christlichen Märtyrerberichte (Abschnitt 1) als Ausgangspunkt für einen Vergleich nehme.

Die synoptischen Passionsberichte variieren sowohl in der erzählerischen Abfolge als auch im Wortlaut, dennoch scheint allen drei Schilderungen eine Grundstruktur von acht aufeinander folgenden narrativen Abschnitten zugrunde zu liegen:<sup>31</sup>

- (1) Entscheidung seitens der jüdischen Führung, dass Jesus getötet werden müsse (Mk 14,1 f. u. Par., vgl. Joh 11,47–53).
- (2) Verrat durch Judas (Mk 14,10 f., 18–21 u. Par., vgl. Joh 6,70 f.; 13,2, 21–30).
- (3) Passahmahl/Letztes Abendmahl (Mk 14,12–25 u. Par., vgl. Joh 6,51–59).
- (4) Jesu Verhaftung in Gethsemane bzw. am Ölberg (Mk 14,26, 32–52; Mt 26,30, 36–56; Lk 22,39–54a; vgl. Joh 18,1–12).
- (5) Verleugnung durch Petrus (Mk 14,27–31, 54, 66–72; Mt 26,31–35, 58, 69–75; Lk 22,31–34, 54–62; vgl. Joh 13,36–38; 18,15–18, 25–27).
- (6) Szenen des Prozesses: Jesus vor dem Sanhedrin, später vor Pilatus und bei Lukas auch vor Herodes Antipas (Mk 14,53, 55–65; 15,1–15; Mt 26,57, 59–68; 27,1 f., 11–26; Lk 22,54, 63–71; 23,1–25; vgl. Joh 18,13 f., 19–24, 28–40; 19,1–16a).
- (7) Die Verspottung, Folter und Hinrichtung Jesu (Mk 15,16–41 u. Par.; vgl. Joh 19,2 f., 16b–37).
- (8) Jesu Begräbnis (Mk 15,42–47 u. Par.; vgl. Joh 19,38–42).

Wie bezieht sich die Struktur der Passionsberichte auf jüdische Märtyrererzählungen und was lernen wir über Jesus, wenn wir jene am Modell dieser Erzählungen lesen? Ich will alle acht Einheiten der Passionsberichte untersuchen und auf diejenigen weiter eingehen, welche wichtige Analogien zu antiken Märtyrererzählungen aufweisen.

---

Bd. 25.2, insb. S. 1255 f. Vgl. Detlev Dormeyer: *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion*, Münster 1974, S. 238–258; ebenso ders.: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1993, S. 178; „Joh. 18.1–14 Par Mk 14.43–53. Methodologische Überlegungen zur Rekonstruktion einer vorsynoptischen Passionsgeschichte“, *New Testament Studies*, 41 (1995), S. 218–239, insb. S. 234, Fn. 67.

31 Vines: „The ‚Trial Scene‘ Chronotope“ (Anm. 2); Kelli S. O’Brien: „Innocence and Guilt. Apologetic, Martyr Stories, and Allusion in the Markan Trial Narratives“, in: Van Oyen/Shepherd: *The Trial and Death of Jesus* (Anm. 2), S. 205–228.

## (1) Entscheidung, dass Jesus sterben muss

In jüdischen Märtyrererzählungen bildet eine Verordnung der nichtjüdischen Regierung den Ausgangspunkt (vgl. 2 Makk 6,6 f., 18, 21; 7,1, 42; 4 Makk 4,26–5,3; 8,6–10; Dan 3,1–7; 6,6–9). Alle vier kanonischen Evangelien schildern, wie die römische Regierung als Obrigkeit Jesus verurteilt und hinrichtet. Dennoch legen die Evangelisten nahe, die Hohenpriester, Schriftgelehrte und Ältesten, d. h. die Akteure der jüdischen Elite, hätten den römischen Statthalter Pontius Pilatus manipuliert, diese Tat zu begehen.

Sie ergreifen die Initiative, beschließen, Jesus müsse hingerichtet werden und übergeben ihn an den römischen Prokurator (Mk 11,18; Lk 19,47 f.; Mk 14,1 f. u. Par.; vgl. Mk 14,55, 64; Mt 26,59, 66; Mk 15,1 f.; Mt 27,1 f.; vgl. Joh 11,47–53; 18,14).<sup>32</sup> Zu Recht weist Gregory Sterling auf den Unterschied hin, der zwischen dem ersten narrativen Abschnitt der jüdischen Märtyrererzählungen und der Entscheidung, Jesus zu töten, besteht: „Kein Erlass verbat es Jesus, die jüdische Religion gemäß seiner eigenen Auffassung auszuüben.“<sup>33</sup> Dennoch ist es richtig, wenn Kelli S. O'Brien in einer jüngeren Analyse des markinischen Passionsberichts argumentiert, auch das passe immer noch gut zur Struktur der Märtyrerberichte, da Jesus von seinen jüdischen Gegnern der Blasphemie angeklagt und sogar für schuldig befunden werde. In seiner Antwort auf die Frage des Hohenpriesters (Mk 14,62, s. u.) gesteht Jesus sogar seine Schuld ein.<sup>34</sup> Michael E. Vines behauptet, dass Markus den schwerwiegenden Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Führern über die Frage der Autorität in religiösen Fragen besonders herausstellt:

Obwohl also bei Markus kein eindeutiges Urteil gefällt wird, das jüdische Bräuche verböte, kommt der Treue zu Gott und zu Gottes Gesetzen im Evangelium eine ähnlich große Bedeutung zu. Auf ein zu weites Abweichen von den anerkannten jüdischen Bräuchen steht die Todesstrafe.<sup>35</sup>

Johannes stellt das Motiv der jüdischen Beteiligung an Jesu Hinrichtung (Joh 11,47–53) sogar ganz ins Zentrum<sup>36</sup>, wobei Kaiphas den Hohepriestern und Pharisäern die Tötung Jesu mit der Begründung empfiehlt, es sei besser, dass einer für das Volk sterbe, als dass der ganze Staat untergehe (11,50).<sup>37</sup> Dieser Rat des

32 Der Erlass einer heidnischen Obrigkeit kann bei christlichen Märtyrern fehlen, doch wäre die Lage eines Festgenommenen der eines jüdischen Märtyrers analog. Da das Christentum keine anerkannte Religion war, waren Christen in dieser Situation automatisch in großer Gefahr. Ihnen konnte eine Handlung abverlangt werden, die einem Abfall vom Glauben gleichkommt, vgl. Mart. Pol. 4; 8,2; 9,2–10,1; 12,2, vgl. Jakob Speigl: *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970, S. 147 f.

33 Vgl. Gregory E. Sterling: „*Mors philosophi*. The Death of Jesus in Luke“, in: *Harvard Theological Review*, 94 (2001), S. 383–402, hier S. 394; Sterling fügt an dieser Stelle hinzu: „Whether this disqualifies the classification of the Passion Narrative as a martyrology depends on the extent to which one is willing to extend the genre.“

34 O'Brien: „Innocence and Guilt“ (Anm. 31), S. 224 f., 228.

35 Vines: „The ‚Trial Scene‘ Chronotope“ (Anm. 2), S. 192.

36 Vgl. Joh 5,18; 7,1, 19, 25, 32, 45; 8,40, 59; 10,31; 11,8, 16.

37 Martin Hengel: *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, London 1981, S. 14 f.; Jens Schröter: „Sterben für die Freunde: Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium“, in: Axel von Dobbeler/Kurt Erlemann/Roman Heiligenthal (Hg.):

Kaiphas', der gleichzeitig die segensreiche Bedeutung von Jesu Tod hervorhebt (11,51 f.), nimmt im johanneischen Passionsbericht einen breiten Raum ein (vgl. 18,14). Auch die Verse Joh 11,50–52 und 18,14 sind im Lichte der Traditionen des segensreichen Todes jüdischer Märtyrer deutbar.<sup>38</sup>

#### (2) Verrat

Verweise auf den Verrat an jüdischen Märtyrern durch jüdische Glaubensgenossen fehlen in den frühjüdischen Märtyrererzählungen.<sup>39</sup> Bei den Geschichten bei Hofe hingegen spielt der Verrat jedoch eine auffällig große Rolle, etwa in denen vom Sturz und der späteren Rechtfertigung weiser Höflinge wie Achikar.<sup>40</sup>

#### (3) Passahmahl/Letztes Abendmahl

Es gibt in den jüdischen Märtyrererzählungen keine Parallele zu diesem Teil der Passionsberichte, doch vielleicht stützen sich die Worte in Jesu Formeln über Brot und Wein auf Traditionen über den segensreichen Tod von Märtyrern (vgl. Abschnitt 1).

#### (4) Die Festnahme

Jesus geht freiwillig in den Tod, so auch Daniel und dessen Gefährten sowie die makkabäischen Märtyrer.<sup>41</sup> Dass der Märtyrer eher gewaltsam sterben will, als sich dem Befehl des Herrschers zu beugen, geht aus den Dialogen hervor, die die Märtyrer mit den jeweiligen Herrschern nach ihrer Festnahme führen (Dan 3,13–18; 2 Makk 6,21–28; 7; 4 Makk 5; 6,12–23; 8,1–9,9).<sup>42</sup> In den synoptischen Evangelien geht der Entschluss Jesu, seinen gewaltsamen Tod zu akzeptieren und dem Willen seines Vaters Gehorsam zu leisten, seiner Festnahme in der Gethsemane- oder Ölberg-Perikope voran. Bei Johannes ist dieser jedoch Teil der Festnahme (Mk 14,36

---

*Religionsgeschichte des Neuen Testaments: Festschrift für Klaus Berger*, Tübingen 2000, S. 263–287. Der „Einer-für-alle-Tod“ findet sich auch häufig in der griechisch-römischen Kultur; vgl. z. B.: Henk Versnel: „Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution“, in: Frey/Schröter: *Deutungen des Todes Jesu* (Anm. 19), S. 213–294.

38 Hans-Werner Surkau: *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen 1938, S. 100 f.

39 Adela Yarbro Collins: „The Genre of the Passion Narrative“, in: *Studia Theologica*, 47 (1993), S. 3–28, insb. S. 14.

40 Van Henten/Avemarie: *Martyrdom* (Anm. 7), S. 10, 24 f. Vgl. Dan 6,5–7, 12, 16. Die Beschuldigungen gegen Daniel und seine Begleiter durch andere Höflinge in Dan 3 und 6 (3,8–12; 6,5–10, 12–14) zeigen, dass dieses Motiv in den jüdischen Schriften der Zeit des Zweiten Tempels erscheint. Auch wenn die Beschuldigungen bei Daniel den Verrat Jesu durch Judas nur zu einem gewissen Maß entsprechen, so ist doch die Sequenz der Schilderung in Dan 3 und 6 den Passions-schilderungen ähnlich, denn auch hier führt die Beschuldigung durch Mitbrüder zum Verhör durch den Herrscher. Bei Lukas besteht ein Zusammenhang zwischen Judas' Verrat und der Rolle des Satans als Jesu Widersacher (22,3, 31, 53). Die Passionsschilderungen haben zweifelsfrei Autoren bzw. Redaktoren der christlichen Martyrien dazu inspiriert, Analogien zwischen Verrat an Märtyrern und dem an Jesus herzustellen; vgl. z. B. Martyrium des Polykarp 1,2; 6,2.

41 Vgl. Donald P. Senior: *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, Wilmington 1984, S. 80: „The focus of the passion tradition on the arrest, as much as on the trial or the death itself, is validated by other martyrdom accounts, including those of our own day.“

42 Van Henten: *Maccabean Martyrs* (Anm. 11), S. 10 f., 98–108.

u. Par.; Joh 18,5, 11).<sup>43</sup> Matthäus folgt Markus, der die große Verzweiflung Jesu vor dieser Entscheidung hervorhebt (Mk 14,33 f.; Mt 26,37 f.), während Lukas einen Jesus beschreibt, der Emotionen und Ereignisse ganz unter Kontrolle hat. Bei Lukas geht Jesus selbstsicher und freiwillig in den Tod, wie es Daniel, seine Gefährten und die makkabäischen Märtyrer taten.<sup>44</sup>

Auch Lukas stellt in der Passionsszene die Entschlossenheit Gottes durch zwei Bezüge auf Gottes Wille in den Mittelpunkt: „Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe“, Lk 22,42 u. Par.<sup>45</sup> Dennoch deutet der Evangelist darauf hin, dass Jesus verstanden habe, dass er dem Plan Gottes Gehorsam schulde und den Leidenskelch trinken müsse.<sup>46</sup> Bei Lukas scheint Jesus sogar schon vor seiner Verhaftung die Entscheidung getroffen zu haben, ein gewaltsames Schicksal zu akzeptieren, da er wusste, dass Judas ihn am Ölberg finden würde.<sup>47</sup> In Daniel 3 und 6 und den Erzählungen der Makkabäer wird eine göttlich bestimmte Notwendigkeit für den Tod der Märtyrer nicht explizit erwähnt, doch stellen diese Texte einen Gegensatz zwischen der Macht Gottes und derjenigen der weltlichen Obrigkeit her. Mit einem vom irdischen Herrscher erzwungenen tödlichen Dilemma konfrontiert (vgl. 2 Makk 6,18; 7,1; 4 Makk 4,26; 5,2, 27; 8,2, 9), sehen Daniel und seine Gefährten ebenso wie die makkabäischen Märtyrer keine andere Wahl, als dem Gott der Juden treu zu bleiben.<sup>48</sup> In den rabbinischen Märtyrerberichten stehen sich die Autorität Gottes und die der weltlichen nichtjüdischen Obrigkeit derartig gegenüber, dass die Rolle der römischen Regierung im Vergleich dazu geradezu minimal erscheint und die Rabbinen kurz vor ihrem Tod als Märtyrer ihre Annahme des Urteils Gottes bekräftigen.<sup>49</sup>

43 Gerhard Schneider: *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion*, München 1969, S. 185. Donald P. Senior: *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study*, Löwen 1975, S. 305 f.; André Feuillet: *L'Agonie de Gethsemani*, Paris 1977; Reinhard Feldmeier: *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspasion*, Tübingen 1987. Berger: *Formgeschichte* (Anm. 30), S. 336; Franz Georg Untergassmair: *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzestheologie“*, Paderborn 1980, S. 107–310. Vines bemerkt im Zusammenhang mit Mk 8,31; 9,31; 10,33 f.; 12,7, 14,62, dass Jesus Gott als seinen Richter betrachtet und seine Erhöhung durch Gott vorhergesehen habe, vgl. ders.: „The ‚Trial Scene‘ Chronotope“ (Anm. 2), S. 196.

44 Vgl. Van Henten: „Jewish Martyrs“ (Anm. 29).

45 Marion L. Soards: *The Passion according to Luke. The Special Material of Luke 22*, Sheffield 1987, S. 92 f., 98.

46 J. Warren Holleran: *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, Rom 1973, S. 88 f. Den Kelch kann mit der Sokrates-Tradition in Verbindung gebracht werden, auch wenn dieses Motiv ebenfalls in frühchristlichen Märtyrergeschichten zu finden ist (Himmelfahrt des Jesaja: 5,13; Martyrium des Polykarp: 14,2; Petrusapokalypse, Fragment Rainer; Apostelbrief 15 [26]). Diskussion einiger Deutungen in: Feldmeier: *Krisis des Gottessohnes* (Anm. 43), S. 176–185.

47 Schneider: *Verleugnung* (Anm. 43), S. 185. Vgl. Hans Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960, S. 76 u. Berger: *Formgeschichte* (Anm. 30), S. 336.

48 Van Henten: *Maccabean Martyrs* (Anm. 11), S. 125–135.

49 Friedrich Avemarie: „Aporien der Theodizee. Zu einem Schlüsselthema früher rabbinischer Märtyrererzählungen“, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*, 34 (2003), S. 199–215. Jesu Gebet in Mk 14,35 f. u. Par., mit dem zusätzlichen Stoff in Lk



## (5) Verleugnung durch Petrus

Die Verleugnung durch Petrus findet in Daniel 3 und 6 bzw. in den Märtyrererzählungen der Makkabäerbücher keine Entsprechung, würde doch Zaudern oder Verleugnung der selbstbeherrschten Haltung des jüdischen Helden zuwiderlaufen. Andererseits unterstützen die Textstellen über die Verleugnungen Petri in allen vier Evangelien den nach dem Muster eines Märtyrerberichts gezeichneten Verlauf der Erzählung und erhöhen die narrative Spannung, indem sie zum Höhepunkt des Prozesses hinführen. Bei Markus und Matthäus wird Jesu Vorhersage der Verleugnung mit der Gethsemane-Perikope und seiner Festnahme verwoben (Mk 14,27–31; Mt 26,31–35). Der Leser erfährt, dass alle Jünger bei seiner Verhaftung geflüchtet sind, Petrus jedoch dem Festgenommenen mit etwas Abstand gefolgt ist (Mk 14,50, 54; Mt 26,56, 58). Petri offene Leugnung, Jesus zu kennen, wird mit dessen erstem Verhör (Mk 14,66–72; Mt 26,69–75) verwoben. So steht das Verhalten Petri eindeutig dem Jesu und dessen Antworten in seinem Prozess gegenüber, was durch die Wortwahl Petri noch verstärkt wird, der eher einen gemeinsamen Tod mit Jesus erleiden will, als ihn zu verleugnen (Mk 14,31; Mt 26,35; vgl. Joh 13,37 f.), sowie mit den sich wiederholenden Verleugnungen selbst (*arneomai*: Mk 14,68, 70; Mt 26,70, 72; vgl. Lk 22,57; Jh 13,38; 18,25, 27; *aparneomai*: Mk 14,30 f., 72; Mt 26,34 f., 75; Lk 22,34, 61).<sup>50</sup> In der lukanischen Redaktion finden sich die Verleugnungen durch Petrus vor und nach der Festnahme Jesu sowie vor dem ersten Verhör (22,31–34, 54–62), wodurch der Gegensatz beider auf andere Weise hergestellt und Jesu Antwort auf seine Gegner während des Prozesses vorweggenommen wird.<sup>51</sup>

---

22,43 f., wird oft mit Gebeten von Märtyrern in Zusammenhang gebracht. In 2 Makk und 4 Makk findet man Stellen vor, wo die Märtyrer kurz vor ihrem Tod Gebete der Fürsprache abhalten (2 Makk 7,37 f.; 4 Makk 6,28 f.; 9,24; 12,17). Das Gebet von Asarja in den griechischen Zusätzen zu Daniel (Dan 3,25–45, LXX/Theodotion) kann ebenfalls als Fürsprachegebet gedeutet werden; vgl. Jan Willem van Henten: „The Tradition-Historical Background of Rom. 3.25: A Search for Pagan and Jewish Parallels“, in: Marinus C. de Boer (Hg.): *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, Sheffield 1993, S. 101–128, insb. S. 110–115, 122 f. Doch unterscheidet sich die Funktion des Gebets Jesu von den Fürsprachen der Märtyrer. Jesus emotionaler Appell an seinen Vater – bei Mk 14,35 f., sowie in geringerer Ausmaße bei Matthäus –, den göttlichen Plan zu seinem Gunsten zu ändern, besitzt nicht den Charakter einer Fürsprache, sondern nimmt seinen Prozess und seine Hinrichtung vorweg, die zur Errichtung des Reichs Gottes hinführen werden; vgl. dazu: Raymond E. Brown: *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Bd. 1–2, London 1994, S. 163–172. Bzgl. Lk 22,43 f., vgl. Van Henten: „Jewish Martyrs“ (Anm. 29).

50 James R. Edwards: „Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives“, in: *Novum Testamentum*, 31 (1989), S. 193–216, insb. S. 209–211; Mary Ann Tolbert: *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary Historical Perspective*, Minneapolis 1989, S. 217 f. Vines: „The ‚Trial Scene‘ Chronotope“ (Anm. 2), S. 194, Fn. 10, erwägt die Möglichkeit, dass Markus unter dem Einfluss der Märtyrerberichte das Motiv „Widerruf unter Druck“ von Jesus auf Petrus übertragen haben könnte.

51 Soards: *Passion according to Luke* (Anm. 45), S. 83–88, 107 f.; Brown: *Death of the Messiah* (Anm. 49), S. 625 f.

## (6) Der Prozess

Die Dialoge zwischen Daniels Gefährten oder den makkabäischen Märtyrern und ihren Gegnern (Dan 3,13–18; 2 Makk 6,21–28, 7; 4 Makk 5, 6, 12–23; 8,1–9,9) verdeutlichen die Motive für die Wahl eines edlen Todes. Die Dialoge können als wichtiges narratives Mittel betrachtet werden, um die Märtyrer als ideale Persönlichkeiten darzustellen, die als Rollenmodelle für die jüdische Gemeinschaft in Judäa oder der Diaspora fungieren.<sup>52</sup> In dieser Hinsicht gibt es eine faszinierende Analogie zu den Passionsberichten, da die Beschreibungen des Prozesses Jesu (vgl. Mk 14,53, 55–65; 15,1–15, Mt 26,57, 59–68; 27,1 f., 11–26, Lk 22,54, 63–71; 23,1–25; Joh 18,13 f., 19–24, 28–40; 19,1–16a), die allesamt dialogisch inszeniert sind, die Identität Jesu in den Vordergrund rücken und die Gründe für seinen Tod aus der Perspektive seiner Gegner darstellen.<sup>53</sup> Mit ihren Fragen, die sich sehr ähneln, bezeugen der Hohepriester, der Sanhedrin und auch Pilatus von der einzigartigen Bedeutung der Person Jesu:

- zweite Frage des Hohepriesters: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ (Mk 14,61) bzw. „Ob du der Christus bist, der Sohn Gottes“ (Mt 26,63),
- die Fragen des Sanhedrin: „Bist du der Christus, so sage es uns“ (Lk 22,67), „bist du denn Gottes Sohn?“ (Lk 22,70) und
- die Frage des Pilatus: „Bist du der König der Juden?“ (Mk 15,2, vgl. Mt 27,11, Lk 23,3, Joh 18,33).<sup>54</sup>

Die Unterschiede zwischen den Antworten Jesu auf diese Fragen in den vier Passionsberichten sind beträchtlich und wurden häufig mit den Erklärungen der Märtyrer vor ihren Gegner verglichen. Die Bestätigung Jesu auf die Fragen des Hohepriesters bzw. des Sanhedrin bei Markus: „Ich bin's“, gefolgt von der rätselhaften Erklärung „und ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur rechten Hand der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels“ (Mk 14,61 f.) wird bei Matthäus und auch bei Lukas dahingehend abgeändert, dass Jesus eher ausweichend antwortet (Mt 26,63 f., Lk 22,67–69). Adela Yarbro Collins meint, die Antwort Jesu in Mk 14,62 entspreche den Reden der Märtyrer im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch: „Durch dieses Element wird die Form der Passionsschilderungen im Markusevangelium den Makkabäer-Erzählungen ähnlicher, wo die Reden der sterbenden Helden eine didaktische Funktion erhalten. Es rückt auch die *teleuthe* (‘das Lebensende’) Jesu in die Nähe der hellenistischen bzw. römischen Erzählformen, wo die Rede des Protagonisten den Schwerpunkt bildet.“<sup>55</sup>

Interessanterweise haben Matthäus und Lukas die Antworten Jesu im Vergleich mit Markus abgeändert, was ich mit einer rhetorischen Figur in Verbindung bringen möchte, die mir für das Studium der Märtyrer als höchst relevant erscheint:

52 Van Henten: *Maccabean Martyrs* (Anm. 11), S. 125–269.

53 Vgl. Berger: *Formgeschichte* (Anm. 30), S. 335; Senior: *Passion Narratives* (Anm. 43), S. 337.

54 Vgl. Mk 15,12, 18, 26, 32, 39 u. Par.; Lk 23,37 f.; Joh 19,3, 7–15, 19–22. Die Frage des Herodes Antipas kommt in Lk 23,8 f. nicht vor.

55 Collins: „Genre of the Passion Narrative“ (Anm. 39), S. 19.

der des Barbarismus. Dieser impliziert eine iterativ problematische oder sogar misslungene Kommunikation zwischen den Zivilisierten und den Barbaren<sup>56</sup> (dieses Wort kommt von „bar-bar-bar“ – heute würden wir vielleicht „bla-bla-bla“ sagen) und hebt auch gleichzeitig das heikle, dynamische Kräfteverhältnis zwischen denselben hervor. Zieht man den Barbarismus heran, so versteht man leichter, warum Jesus bei Matthäus und Lukas seinen Gegnern beim Antworten ausweicht: „Du sagst es“ (Mt 26,64), „sage ich's euch, so glaubt ihr nicht; frage ich aber, so antwortet ihr nicht“ (Lk 22,67 f.), „Ihr sagt es, ich bin es“ (Lk 22,70) oder: „Du sagst es“ (Lk 23,3; vgl. 23,9: keine Antwort).<sup>57</sup> Diese Antworten widersprechen nicht der Bedeutung der Fragen, auch der Erzählablauf impliziert natürlich, dass die Antwort für den Zuhörer „Ja“ lautet. Dennoch wird bei Matthäus und Lukas mit den Antworten Jesu suggeriert, dass er der Kommunikation ausweicht oder sich sogar weigert, mit seinen Gegnern zu kommunizieren. Dieses Benehmen ähnelt der Haltung, welche die jüdischen Märtyrer gegenüber ihren Gegnern einnehmen. Manchmal schweigen sie selbstsicher (2 Makk 7,25, vgl. 4 Makk 6,5, 9–11, bBer 61b) oder sprechen erst ganz am Ende, kurz vor ihrem Tod, als Zeichen ihrer Überlegenheit gegenüber ihren weltlichen Gegner.<sup>58</sup> Manchmal verhalten sie sich aber auch aggressiver und werfen ihren Gegnern Beschimpfungen an den Kopf.<sup>59</sup> Ich meine, beide Haltungen können als Beispiele für Barbarismus gedeutet werden, da der Dialog in beiden Fällen tatsächlich ein Nicht-Dialog zweier sich diametral gegenüberstehender Ansichten ist, der jede Kommunikation oder Vermittlung ausschließt. Jesu Antwort auf den Sanhedrin in Lk 22,68–70 ist im Prinzip trotz des völlig anderen Kontextes sehr ähnlich. Erst verspottet Jesus diejenigen, die ihn verhören, und bezeichnet sich dann als „der Menschensohn“, wobei er mit souveräner Autorität ankündigt, dieser werde „von nun an“<sup>60</sup> zur rechten Hand der Kraft Gottes sitzen. Hier sehen wir den zweiten Aspekt des Barbarismus, die Überlappung oder gar den Wechsel der Rollen des Zivilisierten und des Barbaren, die Umkehrung der Machtverhältnisse. Dieser Aspekt des Barbarismus ist im Evangelium nach Johannes besonders auffällig, wo der Gegensatz zwischen weltlicher Macht und Autorität Jesu im Mittelpunkt steht, indem ein selbstsicherer Jesus seine Gegner in der Auseinandersetzung auf ähnliche Art und Weise herabwürdigt, wie es auch die makkabäischen Märtyrer tun (Joh 18,19–23, vgl. 18,33–38, 19,9–11). Die kurzen Dialoge Jesu mit Pilatus über sein Reich, das „nicht von dieser Welt“ (Joh 18,34–37) sei, sowie über die Macht des Pilatus (*exousia*: Joh 19,10 f.)

56 Brett Neilson: „Barbarism/Modernity. Notes on Barbarism“, *Textual Practice*, 13 (1999), S. 75–91; Maria Boletsi: „Barbaric Encounters: Rethinking Barbarism in C. P. Cavafy's and J. M. Cozée's: „Waiting for the Barbarians“, *Comparative Literature Studies*, 44 (2007), S. 67–96.

57 Vgl. Lk 22,63 f.: Während der Verspottung vor dem Verhör Jesu gibt es keine Antwort auf die Frage; vgl. dazu ebenso: Joh 19,9 f.

58 Anders: Graham N. Stanton: *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge 1974, S. 34.

59 Stanton: *Jesus of Nazareth* (Anm. 58), S. 34–36. Joel B. Green: *The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, Tübingen 1988, S. 316–320. Brown: *Death of the Messiah* (Anm. 49), S. 772; Van Henten: *Maccabean Martyrs* (Anm. 11), S. 163–172.

60 Soards: *Passion* (Anm. 45), S. 81, 95. Vgl. zu einer weiteren Umkehr der Autorität: Lk 22,25–30.

bilden – wie auch die Macht Gottes, die in den jüdischen Märtyrererzählungen beschrieben wird – die Antithese zur weltlichen Herrschaft. Dieses Thema liegt auch den Geschichten bei Hofe in Daniel 3 und 6 zugrunde sowie den Erzählungen der Makkabäer und letztlich auch der berühmten Geschichte des Josephus über die Zerstörung des Adlers des Herodes, der an prominenter Stelle des Jerusalemer Tempels stand.<sup>61</sup>

#### (7) Spott und Kreuzigung

Bei den Märtyrern der Makkabäer gehen Folter und Spott Hand in Hand. Der zweite und der dritte Bruder der sieben Brüder werden gefoltert, bevor sie antworten können, ob sie am Opfermahl teilnehmen wollen, das der heidnische König angeordnet hat (2 Makk 7,7–10). Zu Anfang der Beschreibung der fürchterlichen Folter, die die beiden Brüder erleiden, finden sich die Begriffe *empaigmos*, „Spott“ (2 Makk 7,7) sowie *empaizo*, „spotten, bespotten“ (7,10).<sup>62</sup> Auch die Beschreibung der Folter des Eleasar beginnt möglicherweise mit einem Spott des alten Schriftgelehrten (4 Makk 6,2–4). Der Hinrichtung Jesu geht der Spott der Soldaten des Pilatus voraus (Mk 15,16–20, Mt 27,27–31, Joh 19,1–5), der Hinrichtung selbst die körperliche Züchtigung und die Verhöhnung während des Prozesses (Mk 14,65, Mt 26,67, Lk 22,63–65<sup>63</sup>, vgl. Joh 18,22, Lk 23,11). Es gibt eine weitere Spottszene, als Jesus am Kreuz hängt (Mk 15,29–32, Mt 27,39–43, Lk 23,35–39). Die im Zweiten Buch der Makkabäer gebrauchte, sonst aber eher seltene griechische Bezeichnung dafür, dass ein Mensch durch körperliche Züchtigung oder Folter „zum Narren“ gemacht wird, findet sich auch in den Passionsberichten der Synoptiker (*empaizo*: Mk 15,20, 31; Mt 27,29, 31, 41; Lk 22,63; 23,11, 36).<sup>64</sup>

Trotz aller Unterschiede entspricht die Erzählung der Hinrichtung Jesu dem jüdischen Narrativ in vielerlei Hinsicht. Bei Lukas wird die Kreuzigung Jesu, viel deutlicher als dies bei Markus oder Matthäus der Fall ist, als öffentliches Spektakel geschildert – gerade darin ist der lukanische Kreuzigungsbericht den jüdischen (und späteren christlichen) Märtyrererzählungen ähnlich. Lukas beschreibt, wie eine große Menschenmenge Jesus zur Hinrichtungsstelle folgte, einschließlich der Frauen, die sich an die Brust schlugen und ihn beklagten (Lk 23,27). Er hebt hervor, dass die Menschen als Zuschauer (Lk 23,35) dabei standen und nach Jesu Tod in Mengen getrauert hätten: „Und als alles Volk, das dabei war und zuschaute, sah, was da geschah, schlugen sie sich an ihre Brust und kehrten wieder um“ (Lk 23,48).<sup>65</sup> Andererseits ist die Dar-

61 Flavius Josephus: *Bellum* 1.648–655, 2.5–7, ders.: *Antiquitates* 17.148–164.

62 Georg Bertram: „Paizo etc.“, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 5, S. 632. Johan Lust/Erik Eynikel/Karin Hauspie: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1992, S. 146; Van Henten: *Maccabean Martyrs* (Anm. 11), S. 107 f. Vgl. 1 Makk 9,26; 2 Makk 8,17; Judith 19,25; Weisheit Salomons 12,25; Jesus Sirach 27,28; 3 Makk 5,22 u. Hebr 11,36.

63 Zur Verschiebung dieser ersten Verspottung durch Lukas, vgl. Van Henten: „Jewish Martyrs“ (Anm. 29).

64 Vgl. Mt 2,16; 20,19 u. Par.; Lk 14,29.

65 Alois Stöger: „Eigenart und Botschaft der lukanischen Passionsgeschichte“, *Biblicher Kommentar*, 24 (1969), S. 4–8, insb. S. 8. Brian E. Beck: „Imitatio Christi“ and the Lukan Passion Narrative“, in: William Horbury/Brian McNeil (Hg.): *Suffering and Martyrdom in the New Testament*.

stellung, die Lukas von den Leiden Jesu am Kreuz gibt, nüchtern und hebt sich ab von derjenigen bei Markus, Matthäus und Johannes, aber auch von der besonders drastischen Beschreibung der Folter in 2 Makk 7 und 4 Makk.<sup>66</sup>

#### (8) Begräbnis

Jesu Begräbnis nimmt in allen Passionsberichten eine wichtige Stellung ein, eine Parallele dazu fehlt jedoch in den frühjüdischen Märtyrererzählungen.

### 4. Jesus als Märtyrer?

Das Martyrium ist an sich ein Konstrukt der modernen Wissenschaft, es kann beinahe jede Art des ‚edlen Todes‘ umfassen. Soll es gewinnbringend auf antike Texte bezogen werden, so muss es religionsübergreifend bestimmt und genauer definiert werden, etwa mittels einer Datenbank relevanter Märtyrertexte. Meine Definition des Märtyrers und mein Korpus von Texten wird von Fachkollegen gewiss bezweifelt. Ungeachtet dessen möchte ich als Ergebnis meiner Analyse die folgende doppelte These aufstellen:

1. Dass Jesus seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod als Martyrium gedeutet hat, hat eine gewisse Plausibilität. Doch sind Beweise, v. a. in Form seiner authentischen Sprüche über die segensreiche Wirkung seines nahenden Todes, nicht stichhaltig genug, um wirklich zu behaupten, er habe sich als Märtyrer – oder gar als *endgültiger* Märtyrer – betrachtet. Wir können lediglich sagen, dass, wenn man die Hypothese aufstellt, Jesus habe sich seinen künftigen Tod als segensreich für andere vorgestellt sowie mit seiner Rechtfertigung durch Gott gerechnet, die Traditionen des Martyriums dabei verstehen helfen, warum er überhaupt zu einer solchen Auffassung gelangen konnte.
2. Es gibt faszinierende Analogien zwischen den neutestamentlichen Passionsberichten und den alten jüdischen Märtyrererzählungen, auch die narrative Struktur beider entspricht sich in gewissem Maße. Die Festnahme Jesu, sein Prozess, der Spott und auch seine Hinrichtung, das alles erinnert an die Märtyrererzählungen.<sup>67</sup> Dennoch wäre es irreführend, die Passionsberichte diesen ganz gleich zu stellen.

---

*Studies presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*, Cambridge 1981, S. 28–47, insb. S. 31 f.; Peter J. Scaer: *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death*, Sheffield, S. 170. Vgl. 4 Makk 17,11–16.

66 Scaer: *Lukan Passion* (Anm. 65), S. 174. Zu Lk 23,34, 39–43; vgl. Van Henten: „Jewish Martyrs“ (Anm. 29).

67 Untergassmair: *Kreuzweg* (Anm. 43), S. 167. Frank J. Matera: *Passion Narratives and Gospel Theologies: Interpreting the Synoptics through their Passion Stories*, New York 1986, S. 151. Vgl. Sterling: „Mors“ (Anm. 33), S. 402: „Luke is, I think, closest to 2 Maccabees in his presentation of a martyr who died like Socrates.“

Mein Vergleich zeigt sowohl Diskrepanzen als auch Erweiterungen: Diskrepanzen betreffen den Entschluss, Jesus zu töten, sowie seine tatsächliche Hinrichtung und Bestattung. Erweiterungen finden sich in dem Material von Judas' Verrat und den Verleugnungen Petri sowie beim Gespräch Jesu mit dem Schächer, was durch Lukas berichtet wird. Die Darstellung Jesu in den Passionsberichten unterscheidet sich von den oft aggressiv dargestellten jüdischen Märtyrern. Lukas Beschreibung entspricht manchmal eher der biblischen Tradition des leidenden Gerechten. Wichtiger aber ist, dass der Vergleich mit den Märtyrerakten einige der Eigenheiten der Passionsberichte hervorhebt, die in den Untersuchungen unserer Zeit oft unterbelichtet geblieben sind. Ich möchte hier die wichtigsten Eigenheiten, die im Abschnitt 3 erörtert wurden, kurz auflisten:

- Jesu Dialoge mit den Gegnern vor bzw. während der Hinrichtung sind wichtige Teile der Schilderung: Sie heben den freiwilligen Charakter seines Todes hervor: Jesus hätte den gewaltsamen Tod leicht vermeiden können, wie auch viele der Märtyrer ihre Martyrien.
- Jesu Erklärungen in den Dialogen eröffnen Einblicke in seine Identität. Die Antithese zwischen ihm und seinen Gegnern hat die Dimension eines Barbarismus: Beide Seiten meiden die Kommunikation mit dem Gegenüber, dem ‚Barbaren‘.
- Aus der Perspektive seiner jüdischen Gegner ist Jesus schuldig, was er jedoch nicht in seinen Erklärungen zu widerlegen versucht. Ganz im Gegenteil: Was er sagt, impliziert eine doppelte Machtumkehrung zwischen ihm und seinen Kontrahenten. Schon die Dialoge selbst zeigen einen Rollenwechsel zwischen dem ‚Barbaren‘ und dem ‚Zivilisierten‘, und postum wird Jesus auch von Gott gerechtfertigt.

Aus dem Englischen von Phil Hill