

***Passio sine doloribus* – Leiden ohne Schmerzen**

Beobachtungen zum ältesten Bericht des Martyriums Jesu

Reinhard von Bendemann

1. *Compassio* – Zur Rezeptionsgeschichte der Passion Jesu als schmerzaffizierter Kreuzweg

Die älteste kohärente Erzählung vom Leiden und Sterben Christi findet sich im (später so eingeteilten) 14. und 15. Kapitel des um das Jahr 70 n. Chr. entstandenen Markusevangeliums; sie wurde zur literarischen Grundlage der wenige Jahrzehnte später entstandenen Passionsberichte des Matthäus (Mt 24f.) und des Lukas (Lk 22f.) und hat wahrscheinlich mindestens indirekt auch den Leidensbericht des vierten Evangeliums mit geprägt (vgl. Joh 18f).

In Hinsicht auf das Thema Schmerzen hat diese Erzählung in ihrem Plot, aber auch in zahlreichen Einzelzügen die christliche Rezeptionsgeschichte bestimmt wie kein anderer Text.

Beginnend bereits in der Spätantike, dann vor allem jedoch im Hoch- und Spätmittelalter wird die Erzählung der Passion Jesu zu *der* Fundgrube für Schmerzen schlechthin und beschäftigt als solche die Frömmigkeit in einer großen Fülle von literarischen und künstlerischen Gattungen und Ausdrucksformen (Reliquienkult; Passionsspiele u.a.).¹ Jesus wird zum *homo dolorosus per se* – narrativ-liturgisch immer stärker erweitert und angereichert durch seine *mater dolorosa*, die das Geschick ihres Sohnes beklagt und alle Schmerzen und alle Trauer um Jesus in sich aufnimmt.

Jesu wird mehr und mehr als der von Folter und Schmerzen Gebeugte, Verkrümmte und Verwundete gezeigt. Man bedenkt seine letzte Nacht im Gefängnis auf das Schmerzhafte hin, die Jesus bei der Geißelung beigebrachten Peitschenhiebe und Wunden werden beschrieben und sogar nummeriert, die Marterwerkzeuge (*arma*), durch die er verletzt wird, werden eigener Reflexionsgegenstand. Immer

1 Siehe zum Folgenden das Material zur Wirkungs- und Auslegungsgeschichte der Matthäuspassion, die zu weiten Teilen die Markuspasion übernimmt: Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28) (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band I/4), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn: 2002, S. 14-386.

mehr fließt Blut. Man stellt sich, so z.B. bei Bonaventura, die Schmerzhaftigkeit des Ausziehens des durch Blut klebenden Purpurmantels vor, bei der die Wunden erneut aufreißen. Vor allem der Kreuzigungsvollzug als solcher wird, angefangen beim Aufrichten des Kreuzes und der Zahl der verwendeten Nägel bis hin zur Streckung und zum Reißen der Glieder, immer phantasiereicher ausgemalt. Das *ultimum verbum* Jesu, das in Mk 15,34 als laut gerufenes aramäisches Zitat von Ps 22,2 angegeben ist, wird als letzter Kulminationspunkt des immensen Schmerzes Jesu gefasst.²

Ein Hauptmotiv dieser rezeptiven Implementierung der neutestamentlichen Passionserzählung mit der Schmerzthematik ist das Motiv der *compassio*. Ziel wird es immer mehr, oft vor dem Hintergrund schrecklicher und schmerzhafter zeitgeschichtlicher Erfahrungen, die eigenen Qualen mit denen Christi zu verbinden, um sich körperlich-partizipativ in sie hineinversetzen zu können. Der Leidensbericht wird quasi als Ermunterung aufgefasst, in die Rolle des Simon von Kyrene zu schlüpfen und die Last des Kreuzes Christi am eigenen Leib zu erfahren; in dieser Grundidee wurzeln die spätmittelalterlichen Kreuzwege. Die Verletzungen Christi werden zu *stimuli* der schmerzhaften Selbstkasteiung und Selbststigmatisierung. So wird etwa die im Passionsbericht nur kurz notierte Geißelung Jesu durch die römischen (Auxiliar-)Soldaten (lateinisch: *flagellare*) zum Programm der Massenbewegung der Flagellanten, die vor allem im 13. und 14. Jahrhundert solche qualvolle Geißelung als Bußhandlung an sich selbst vollzieht mit dem Ziel der *unio* mit dem leidenden Menschensohn.

Immer wieder wird im Hintergrund entsprechender Schmerz-betonter Aneignungen und Rekapitulationen der Passion Jesu auch die Auffassung erkennbar, dem qualvollen Leiden eigne eine soteriologische Dimension; die *dolores Christi* und die Teilnahme an ihnen dienen der Summierung und der Überwindung der Qualen dieser Weltzeit.

Nähert man sich von solchen Befunden der späteren christlichen Rezeptionsgeschichte her den frühesten Berichten des Martyriums Jesu, so ist nüchtern zu konstatieren: Hier findet man für solche späteren Entwicklungen kaum Anhaltspunkte.

2 Vgl. U. Luz: 2002, S. 337 zu Dionysius, dem Kartäuser; vgl. a.a.O., S. 338, zum Problem des Theopaschitismus.

2. *Passio sine doloribus* – Annäherungen an das erzählerische Bild im ältesten Passionsbericht

Im Blick auf die Befunde im Markusevangelium, auf dessen – wie gesagt: ältesten – Passionsbericht ich mich im Folgenden beschränke,³ ist festzuhalten: Die Erzählung verhält sich gegenüber späteren kreativen Lektüren, die der oben angesprochenen Inflation der Schmerzen Vorschub leisteten, äußerst widerständig und abständig.

Gewiss rechnet die Erzählung mit dem Wissen der Leserschaft, dass die der eigentlichen Kreuzigung vorausgehende Geißelung und auch die Verspottung durch die römischen Soldaten im *Mimus* grausam sind.⁴ Gewiss ist vorausgesetzt, dass die Kreuzigungsstrafe eine äußerst brutale Sklaven- und Verbrecherstrafe darstellt, welche von den Römern als »Räuber« eingestufte Akteure im ersten Jahrhundert mit dem Ziel der Abschreckung massenweise traf.⁵

Doch ist in Hinsicht auf die Schmerz-Thematik, die spätere Leser hier gesucht haben und suchen, in der Passionsgeschichte insgesamt ein *vacat* zu verzeichnen. Vergegenwärtigen muss man sich dabei: Der Passionsbericht unterscheidet sich,

-
- 3 Vergleichbares gilt jedoch auch für die weiteren kanonischen Passionsberichte. Luz konstatiert im Blick auf die Matthäuspassion mit Recht: »Nichts von all diesen Grausamkeiten deutet der Bibeltext an« (U. Luz: 2002, S. 320). Lukas konzeptualisiert im Übergang vom Evangelium zur Apostelgeschichte den Tod Jesu unter den Vorzeichen seiner Rehabilitation – auch auf Seiten der politisch Verantwortlichen. Die Johannespassion ist noch stärker vom Axiom des Sieges Jesu über den Tod und von der Konzeptualisierung dieses Todes als notwendige Vorstufe zu seiner Erhöhung her entworfen.
- 4 Siehe zu den historischen Hintergründen: Hengel, Martin: »Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ›Torheit‹ des ›Wortes vom Kreuz‹«, in: Rechtfertigung. FS E. Käsemann, Tübingen: 1976, S. 125-184; Kuhn, Heinz-Wolfgang: »Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975), S. 1-46; Ders.: Artikel »Kreuz II. Neues Testament und frühe Kirche (bis vor Justin)«, in: Theologische Realenzyklopädie 19 (1990), S. 713-725; Ders.: »Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums«, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Reihe II: Principat 25/1, hg. v. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Berlin/New York (1982), S. 648-793.
- 5 Die Kreuzigungsstrafe ist für Palästina breit bezeugt; historisch betrachtet, ist Jesus einer unter zahllosen Gekreuzigten. Nach Josephus, Antiquitates XVII 296 ließ Quintilius Varus im Jahr 4 v. Chr. vor Jerusalem zweitausend Juden kreuzigen; nach Josephus, Bellum Iudaicum II 253 sei unter dem Prokurator Felix die Zahl der gekreuzigten »Räuber« und der Einwohner, denen eine Verbindung mit diesen nachgewiesen werden konnte, ins Unermessliche gestiegen. Vgl. auch Josephus, Bellum Iudaicum II 75.241.306.308; III 321; V 289.449-451; Antiquitates XX 129. Unter »Räubern«/»Banditen« wird auch Jesus gekreuzigt (Mk 15,27 par). *Nota bene* ist es nicht richtig, dass die Kreuzigung *ausschließlich* von den Römern ausgeübt wurde. Auch die jüdischen Hasmonäer praktizierten Kreuzigungen (vgl. Josephus, Bellum Iudaicum I 96-98; Antiquitates XIII 308f.).

unter anderem in den sehr viel präziseren Ortsangaben und der differenzierten Zeitstruktur, in manchem vom übrigen Evangelium; bestimmend ist hierbei unabhängig von der Frage, wie der Erzähler überhaupt informiert sein kann – die Jünger sind sämtlich geflüchtet –, auch die Ereignisbindung.⁶ Doch handelt es sich um ein *erzählerisches* Bild, welches selektiert, akzentuiert und literarisch bewusst gestaltet wird. Es hätte in der antiken Literatur durchaus Vorbilder für einen »Schmerzensmann« gegeben; doch der Erzähler des zweiten Evangeliums entscheidet sich bewusst dafür, Jesus nicht als einen solchen darzustellen.

Markus erzählt in rhetorischer *brevitas* (Kürze). Die erzählte *Figurenrede*, insbesondere die der Hauptfigur, fokussiert weder terminologisch noch sachlich körperliche Schmerzerfahrungen. Auch die *Erzählerrede* interessiert sich in Mk 14f. nicht für körperliche Schmerzen. Einschlägige griechische Wortstämme und *termini* fehlen in der Attribuierung der erzählten Vorgänge (»telling«).⁷ Insgesamt zeigt der Erzähler des Markusevangeliums das Leiden auch nicht schmerzbetont, d.h. die Erzählung gibt keinerlei Impulse und Anhaltspunkte dafür, dass die Leserschaft hier eigene Schmerzerfahrungen interferieren soll. Die im Markusevangelium so wichtigen und den Passionsbericht erzählerisch vorbereitenden »Leidensansagen« Jesu (Mk 8,31; 9,31; 10,32-34; vgl. Mk 9,9.12; 10,45; 12,8-11) und die ihnen jeweils rhythmisch folgenden korrektiven Jüngerbelehrungen (Mk 8,34-9,1; 9,35-50; 10,42-45) fokussieren *expressis verbis* nicht auf Schmerzerfahrungen. Dies entspricht den Befunden im eigentlichen Kreuzigungsbericht. In Mk 15 bleiben viele Details, die wir aus antiken Kreuzigungstexten kennen und mit denen sich Notizen extremen Schmerzes hätten verbinden lassen, unerwähnt; es fehlen bei Markus z.B. auch

6 Die Frage nach frühen überlieferungsgeschichtlichen Vorstadien und Wachstumsprozessen der Markuspassion muss hier nicht diskutiert werden. Sehr wahrscheinlich stand am Beginn der Plot eines Kreuzigungsberichts (vgl. Mk 15,20b-41), in dem bereits die Tendenz leitend war, den Tod Jesu nicht nur zu berichten, sondern ihn vielmehr mit alttestamentlichen Leidenspsalmen (besonders Ps 22 und 69) zu deuten und damit zu verarbeiten. Siehe hierzu im einzelnen Reinbold, Wolfgang: »Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien« (= Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Band 69), Berlin/New York: 1994.

7 Der philologische Einzelnachweis kann hier aus Raumgründen nicht erbracht werden. Insbesondere fehlen im ältesten Passionsbericht alle Derivate der im Umfeld der Schmerzthematik zu erwartenden griechischen Wurzeln *alg-*, *pon-* und *odyn-*. In Jes 53,4 wird das »Schleppen« von »Schmerzen« in der Septuaginta mit dem Stamm *odyn-* aufgenommen; so findet sich das Zitat jedoch nicht in Mt 8,17, wo vielmehr von »Krankheiten« die Rede ist. – Das passt zu dem Befund, dass Jes 53,4 seinen Ort nicht in den Passionsberichten der Evangelien hat, sondern einzig bei Matthäus in einem Reflexionszitat, das die Heilaktivität Jesu deutet. M.a.W. Jesus lässt sich in den Passionsgeschichten nicht im Licht des vierten Gottesknechtsliedes als der »Schmerzen« »forttragende« Messias begreifen.

Nägel und weitere Marterwerkzeuge. Jesus stirbt nach dem Bild der Markuspassion sehr rasch; sein Gekreuzigtwerden und Verscheiden sind äußerst knapp notiert (vgl. Mk 15,24a.37). Wie »blutig« sein Tod denn gewesen sei, wird in der Forschung unterschiedlich eingeschätzt; offene Wunden und Verletzungen hätten – historisch betrachtet – vor allem Folge der *flagellatio* sein können. Festhalten kann man: Markus erwähnt derlei nicht.

Weiter: Der verantwortliche römische *praefectus Iudaeae*, Pontius Pilatus, dessen negatives Image die Erzählung wahrscheinlich bei der Leserschaft als bekannt voraussetzen kann, wird keineswegs besonders grausam oder brutal gezeigt, auch wenn die Verurteilung Jesu *extra ordinem* erfolgt.⁸ Pilatus wird in der Erzählung auch als der Getriebene präsentiert. Zweimal erkundigt er sich beim zuständigen *centurio*, ob Jesus schon gestorben sei; er gibt schließlich Jesu Leichnam frei (Mk 15,44f.). Die Annäherung an Pilatus in der Erzählung geht bei Markus so weit, dass dieser sogar den *point of view* des Erzählers übernehmen kann, wenn er »Neid« als Aktionsmotiv der jüdischen Gegner identifiziert (Mk 15,10).

Es fehlen also in Figurenrede und Erzählerrede in Mk 14f. all diejenigen Schmerz-Attribute völlig, die man im Licht der späteren mittelalterlichen Aneignung des Textes erwarten würde. Fremd ist dem Markusevangelium auch die oben angesprochene weiter reichende Konstruktion, dass Jesu Verletztwerden und seinen Schmerzen irgendeine soteriologische Potenz zukommen könnte. Der Zeitpunkt des Todes Jesu wird zwar mit apokalyptischen Erzähltopoi angereichert (hierhin gehört wahrscheinlich das Zerreißen des inneren oder äußeren Tempelvorhangs: Mk 15,38; solche apokalyptischen Motive verstärkt in Mt 27,51-54). Doch gibt es im ältesten Passionsbericht keinerlei Verbindung von Schmerzen Jesu zu den Drangsalen resp. den (Geburts-)Wehen/Schmerzen der anhebenden Endzeit als apokalyptischem Topos (vgl. hierzu 1Thess 5,3; Gal 4,27; Mk 13,8 par; Apk 12,2; nach Apg 2,24 hat Gott in der Auferweckung Jesu die »Wehen des Todes« gelöst).

Auch das »Lösemittel«, als das der Menschensohn nach Markus sein Leben einsetzt (Mk 10,45), ist nicht schmerztherapeutisch konturiert, Markus weiß nichts von Schmerzen mit stellvertretendem oder sogar sühnendem Charakter; im Fokus steht der Sklaven-Dienst (*diakonia*) des Menschensohns – im Kontrast zum Verhalten der Herrscher und Mächtigen (vgl. Mk 10,42-44).⁹

8 Zu den historischen und rechtshistorischen Fragen vgl. in Kürze: Hengel, Martin: »Jesus und das Judentum« (= Ders./Anna Maria Schwemer [Hg.]: Geschichte des frühen Christentums, Band 1), Tübingen: 2007, S. 601-618. Hengel notiert zur Verhörscene: »Pilatus scheint sich redlich um diesen sonderbaren Gefangenen bemüht zu haben [...]« (a. a. O., S. 605).

9 Zur nicht-sühnetheologischen Interpretation von Mk 10,45 und zur Deutung des Todes Jesu bei Markus: Breytenbach, Cilliers: »Narrating the Death of Jesus in Mark: Utterances of the Main Character, Jesus«, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 105 (2014), S. 153-168.

Summa summarum kann man folglich allgemeine Evidenzüberlegungen anstellen, dass die in Mk 14f. erzählten Vorgänge »schmerzhaft« gewesen sein müssen, z.B. dass es bitter ist, wenn die eigenen Kleider verlost werden (Mk 15,24 in biblischer Erfüllung von Ps 22,19 [21,19LXX]), dass die Darreichung eines Essigschwammes als Teil der Verspottung am Kreuz in Mk 15,36 auch quälend ist (als Erfüllung von Ps 69,22) oder dass es »weh tut«, wenn auf den mit einem Spottkranz aus stacheligem Unkraut bekrönten Kopf noch Stockhiebe erfolgen (Mk 15,7-19).¹⁰ – Nur gilt: Die markinische Erzählung ist an solchen Schmerz-Wahrnehmungen völlig uninteressiert. Auch das letzte Wort Jesu ist nicht im Sinne eines finalen *Schmerzen*-Schreis zu interpretieren, sondern ist bei Markus einerseits die Spitze eines klimaktisch geordneten, sukzessiven Verlassenwerdens Jesu und andererseits die Rücknahme des Todesgeschicks in die biblischen Gebetsworte des leidenden Gerechten (Mk 15,34/Ps 22,2).

Spannend und lohnend wäre es nun, die Umbrüche in der Rezeption des ältesten Martyriumsberichtes Jesu durch die Jahrhunderte zu verfolgen und die kulturgeschichtlichen, literaturgeschichtlichen, rechtshistorischen und theologischen Faktoren herauszuarbeiten, die zur Reinterpretation der Passion Jesu als *Schmerzen*-Geschichte geführt haben und diesen zum *homo dolorosus per se* avancieren ließen. In einem neutestamentlichen Forschungsbeitrag beschränken wir uns hier jedoch auf einige traditionsgeschichtliche Erwägungen zu der Frage, warum die Anfänge der Erzähltradition vom Sterben Jesu in Hinsicht auf die Schmerzthematik – retrospektiv beurteilt – so zurückhaltend bleiben.

3. Das Leidensgeschick des Gerechten und die *mors turpissima* des Kreuzes

Ein erster Erklärungszugang zum *Schmerzen*-Schweigen der ältesten Erzähltradition vom Leiden und Sterben Jesu setzt vom spätantiken Ideal der *Apatheia* her an.¹¹ Vereinfacht gesagt geht es darum, dass nach den Postulaten vor allem der

10 So U. Luz: 2002, S. 296, der in Mt 27,30 die spätere Deutung der Dornenkrone als Marterwerkzeug (seit Clemens Alexandrinus, Paed II 73,3) angelegt finden möchte.

11 Dies tut – spätere Befunde in die neutestamentliche Zeit rückprojizierend und vereinfachend – Christoph Marksches (Ders.: »Der Schmerz und das Christentum«, in: Eugen Blume/Annemarie Hürlimann/Thomas Schnalke/Daniel Tyradellis [Hg.], Schmerz, Berlin: 2007, S. 153-159); die Evangelien und die weitere Literatur der antiken Christen seien »in einer Umwelt geschrieben und gelesen« worden, »in der das [...] Apathie-Axiom galt und der Affekt des Schmerzes auf- und ausgehalten, nicht ausgebreitet werden sollte« (a.a.O., S. 155). Erst das Christentum habe dann »[a]m Ende der Antike [...] über das Apathie-Axiom der paganen Philosophie und heidnischen Umwelt« triumphiert (a.a.O., S. 156). Dagegen ist u.a. geltend zu machen, dass es durchaus »Schmerzensmänner« in der antiken Literatur gibt. Vgl. zur breiten literarischen Rezeption des Philoktet: Luchner, Katharina, »Philiatroi. Studien zum The-

kynisch-stoischen Popularphilosophie der Weise/der Tugendhafte Abstand zu allen Affekten gewinnen soll – und kann. Das »Selbst« des Weisen vermag sich quasi gegenüber allen störenden Außeneinflüssen abzukapseln und zu isolieren. Eine solche Haltung und Fähigkeit des inneren Selbst gilt es in ethischer Hinsicht anzustreben; Menschen, die in dieser Haltung und Befähigung sterben und deren Sterben derart erzählt werden kann, gelten dann als vorbildlich. In entsprechende literarische Konzeptualisierungen, wie wir sie z.B. in der antiken Biographie oder auch in der Historiographie finden, spielen weitere popularphilosophisch vermittelte Tugend-Konzepte hinein, insbesondere das der »Tapferkeit« (*fortitudo*).¹²

Dieser Zugang kann freilich die Befunde im ältesten Passionsbericht nur sehr bedingt erklären; er setzt faktisch *e silentio* an. Insgesamt stirbt Jesus nach Markus gewiss sehenden Auges, vorbereitet und zuletzt ergeben in sein kommendes Geschick, wie in direkter Figurenrede hervorgehoben wird (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,32-34; 10,38-40); und es fehlen auch nicht jegliche Züge einer Vorbildlichkeit der Hauptfigur im Sterben.¹³ Doch liegt der Fokus im Markusevangelium nicht in der Weise auf dem »Charakter« Jesu, wie dies in antik-biographischen Texten der Fall ist; und in keinem Fall sind erzählerische Signale zu identifizieren, die darauf zielten, Jesus in seinem Leiden und Sterben als besonders »tapfer« zu inszenieren.

Im ältesten Passionsbericht gilt: Leiden und Sterben sind schlicht »da«;¹⁴ sie treffen Jesus als einen frommen jüdischen Gerechten, der sein gewaltsames Geschick ergeben in die Hand des Gottes Israels legt. Das Ertragen von Schmerzen oder eine weitere Affekthaftigkeit interessieren den Erzähler dabei nicht, wie wir feststellten.

Einen deutlichen Schritt weiter in der Erklärung des Schmerzen-Schweigens im ältesten Martyriumsbericht Jesu führt dagegen die Einsicht: Das quasi grundlegendere, übergeordnete und umgreifende Wahrnehmungsschema, das Lese-

ma der Krankheit in der griechischen Literatur der Kaiserzeit« (= Hypomnemata, Band 156), Göttingen: 2004, S. 337-352. Zu Schmerzkonzepten in altchristlichen Märtyrertexten: Cobb, L. Stephanie: »Divine Deliverance. Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts«, Oakland: 2017.

12 Zur Tapferkeit als Thema der antiken Grabrede: Vogel, Manuel: »Commentatio mortis. 2Kor 5,1-10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi« (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 214), Göttingen: 2006, S. 63-73.

13 Vgl. sachlich in Hebr 13,7 die Aufforderung an die Adressaten, sich am »Glauben« zu orientieren, mit dem die Gemeindeführer gestorben sind. Auffällig ist, wie der markinische Jesus ab dem 10. Kapitel auf alle Wunder- und Machtmittel verzichtet, die ihn in Galiläa in seiner dämonenbannenden und therapeutischen Aktivität kennzeichnen. Er tritt im Leiden und Sterben programmatisch hinter den Willen Gottes zurück.

14 Insofern liegt für Markus auch außerhalb des Gesichtskreises, was Valerius Maximus zum Tod des Euripides schreibt, nämlich über die »Grausamkeit des Schicksals, die ein so großer Geist nicht verdient hat« (*crudelitas fati tanto ingenio non debita*; Facta et Dicta Memorabilia 9,12 ext. 4).

rinnen und Leser bei der Schilderung des Todes eines Menschen in neutestamentlicher Zeit aktivieren, ist nicht das der Anwesenheit oder Abwesenheit physischer Schmerzen, sondern das der Anwesenheit oder Abwesenheit von »Schmach«/»Schande«.

Im Tod eines Menschen wird sein »Ehrenkapital« auf den Prüfstand gestellt. Im Todesgeschick fällt die Entscheidung über »Würde«, »Ansehen« resp. »Scham«, »Schmach« und »Schande« als Antonymen, und zwar in Hinsicht auf die Person und ihre Lebensleistung insgesamt, damit aber auch immer über die Familie, die Gruppe, das Volk bzw. das soziopolitische Gebilde, dem der Sterbende zugehört. Gibt die Weise des Lebensendes resp. des Sterbens Anlass zum Spott, kann die gesamte *Vita* einer Person retrospektiv eminenten Schaden nehmen; stirbt ein Mensch dagegen (trotz widriger Umstände) ohne Widerstand dem Schicksal resp. dem Willen Gottes ergeben,¹⁵ ggf. auch heiter, entsprechend eigener Einsicht, eigenem Plan und Vorhersage, in letzter Verrichtung kluger und würdevoller Aktivitäten, z.B. der Sorge für Mitmenschen, oder im Gespräch mit Schülern oder Freunden, in dignitätvoller Körperhaltung, mit gewichtigen, sein Leben zusammenfassenden *ultima verba*,¹⁶ und wird seiner Person/seinem Körper auch postmortal ehrenvolle Behandlung zuteil, so illuminiert diese letzte Summierung und Akkumulation von »Ehrenkapital« sein gesamtes Leben.¹⁷ In dieser Weise schildert z.B. Plutarch den grausamen Tod des Pompeius (Plutarch, *Vita Pompei* 79f.). Auch der Ermordung Caesars kann so *a posteriori* Würde zugeschrieben werden (Sueton, *Caesar*, 86f.). Entsprechend ehrenvoll lässt Sueton Vespasian im Stehen sterben (Sueton, *Vespasian* 24; vgl. den idealtypischen Selbstmord Senecas bei Tacitus, *Annalen* 15,60-64). Umgekehrt kann z.B. der einsame oder auch der den Körper entblößende und kläglich entstellende Tod einer Figur diese, ihre Anhänger und ihre Lebensleistung final ihrer Würde berauben (vgl. klassisch zum Tod des Nero: Sueton, *Nero*, 49).

Der Tod durch eine Hinrichtung/Tötung beschreibt einen Sonderfall. Hier gilt nämlich ggf. nicht nur das Vergehen/das *crimen* als schändlich, welches ggf. die Tötung begründet, sondern in enger Interdependenz hierzu besonders auch die Hinrichtungsart. Das *genus mortis* beschreibt *per se* eine Evaluation der Lebensführung, der »Botschaft« und Lebensleistung des Getöteten.

Als schändlich gilt in der antiken Literatur schon die Hinrichtung durch das Beil (vgl. exemplarisch den Tod des Antigonos: Josephus, *Bellum Iudaicum* I 357). Als das anstößigste *genus mortis* erscheint jedoch in einem breiten *common sense*

15 Vgl. Valerius Maximus 13 (*De cupiditate*): Mangelnde Todesbereitschaft rückt den Charakter in ein schlechtes Licht.

16 Vgl. die Karikatur solcher »letzter Geräusche« in Senecas Verkürbissung (»Veräppelung«) des Kaisers Claudius: Seneca, *Apocolocyntosis* 4,3.

17 Siehe hierzu und zu den folgenden Beispielen der *ars moriendi*: M. Vogel: 2006, S. 45-222.

der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit das Kreuz. Der Kreuzestod gilt als das *summum supplicium* (Cicero, Verres II 5,168), das *servile supplicium* (vgl. Valerius Maximus II 7,12; Tacitus, Historien IV 11; vgl. II 72), als *mors turpissima*, die schändlichste aller Todesarten. Ziel der Kreuzesstrafe ist weniger das Quälen des Delinquenten, so grausam die oftmals flexibel gehandhabten Vollzüge auch sind, als vielmehr die *öffentliche Schändung*. Nach Cicero bedeutet darum schon »das bloße Wort Kreuz« für Bürger Roms eine Beleidigung ihrer Gedanken, Augen und Ohren (vgl. Cicero, Pro Rabirio 5,16).¹⁸ Im Blick auf das Ehrenkapital eines Menschen, seine Verdienste, seine Gruppe, sein Volk u.a. ist das Lebensende durch eine Kreuzigung ruinös. Entsprechendes Urteil lässt sich in der zeitgenössischen Literatur nicht nur für Kreise der Gebildeten und der Nobilität belegen, sondern auch für die Unterschichtszugehörigen.

Markus steht folglich als Verfasser der ersten und ältesten Jesusgeschichte – wie in unterschiedlichem Grad und Umfang alle frühchristlichen Schriftsteller – nicht nur vor dem Problem, dass mit dem Tod Jesu (und: der Flucht aller Anhänger) seine »Sache« hätte am Ende sein resp. scheitern können; er sieht vielmehr seine Leserschaft zugleich vor allem mit diesem Problem der *mors turpissima* konfrontiert. Die Bedeutung und die Würde, die der Hauptfigur der Erzählung für den Erzähler und seine Leserschaft zukommen, stehen in krassem Widerspruch zu ihrem Tod am Kreuz; diese kognitive Dissonanz ist kaum aufzulösen. Freunde, mit denen eine letzte Mahlzeit gefeiert wird (vgl. Mk 14,17-25), ein respektvolles *votum* eines Zugehörigen der »anderen«/der »Täter« (Mk 15,39), ein frommes letztes Wort (Mk 15,34) u.a.m. können als solche die Schande, die dem *genus mortis crucis* innewohnt, nicht tilgen.

Die besondere Erzählleistung des ältesten Passionsberichtes besteht nun gerade darin, dass sie keine erzählerische Behauptungsstruktur des Gegenteils generiert und kein »reversal«/keine Umkehrung der Bewertungen herbeizuführen sucht. Der Erzähler des zweiten Evangeliums geht nicht den Weg des Paulus, der im 1. Korintherbrief gerade in der »Dummheit« und im Skandal eines gekreuzigten Messias Heil für die Welt resp. die »Glaubenden« behauptet (1Kor 1,18-25). Vom Kreuz für sich genommen kann in der Markuspassion nicht »Heil« ausgehen, Konzepte von Sühne und Stellvertretung spielen in der Markuspassion keine Rolle (zum Problem von Mk 10,45 siehe oben). Vielmehr verschweigt der Erzähler die Schande und den Spott nicht, der einen gekreuzigten Messiasprätendenten notwendig treffen muss – eine *contradictio in adiecto*.¹⁹

18 Vgl. auch im Neuen Testament Hebr 12,2 zur Korrelation von »Schande« und »Kreuz«. Auf die Frage der Beschaffenheit des Kreuzes Jesu und die in der Markuspassion berichteten Vollzüge im Einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Siehe oben Anm. 4.

19 Zur Verspottungs- und Misshandlungsszene: Josephus, Antiquitates XIX 356-359; Philo, Flaccus 36-39. In der Wertwelt der Erzählung in Hinsicht auf die Emotionen der Leserschaft bitterer als der Spott der römischen Soldaten (vgl. den *Mimus* in Mk 15,16-20) erscheinen die

Zuletzt lässt sich dieser Befund noch untermauern, wenn man einen Blick auf die ethisch-korrektiven Aussagen wirft, die Markus vor allem in dem Weg-Abschnitt nach Jerusalem (Mk 8-10) wohl kalkuliert zusammen geführt hat. Markus rechnet mit der Möglichkeit des realen Martyriums der Jünger Jesu, so ist auch das Logion vom Kreuz-Tragen in Mk 8,34 bei Markus zunächst aufzufassen (d.h. nicht: paulinisch) – auch wenn das zweite Evangelium uns keinerlei sichere Indizien dafür gibt, dass es eine blutig verfolgte »Gemeinde« voraussetzt (trotz Mk 13,6b-9). Vielmehr gilt jedoch auch in den einschlägigen paränetischen Sätzen im zweiten Evangelium, dass das soziale Feedback im Vordergrund steht und das Kreuz-Tragen zuerst impliziert, in Selbstverleugnung, in der Bereitschaft der Absehung von allen Statuswünschen und allem Insistieren auf eigener Würde die Schmach/Schande (weiter-)zutragen, die der Glaube an einen Gekreuzigten mit sich bringt (vgl. die didaktischen Abschnitte Mk 8,31-9,1; 9,33-50; 10,42-45). Eine erzählerische Besonderheit des zweiten Evangeliums, die als solche oft viel zu wenig beachtet wird und die die späteren Berichte vom Leiden und Sterben Jesu bei Matthäus, Lukas und Johannes nicht mehr in dieser Radikalität durchgehalten haben, besteht dabei darin: Markus scheut nicht davor zurück, die eigene Gruppe, nämlich die ersten Nachfolger/Jünger Jesu in dieser Hinsicht völlig versagen zu lassen und damit zu beschämen: Alle verlassen Jesus in Anbetracht des Kreuzes, nachdem sie alle – unisono – beteuert haben, genau dies nicht tun zu wollen; sogar Petrus, der Erste und Sprecher der Jünger, der immerhin vor der Kreuzigung ein Stück weiter »nachfolgt« (Mk 14,54), verleugnet Jesus; am Ende fliehen auch die Frauen, die bei der Kreuzigung noch dabei sind (Mk 16,8). Damit werden die ersten Anhängerinnen und Anhänger Jesu zu Prototypen solcher Menschen, derer sich der Menschensohn eschatologisch/postmortal im Gericht schämen muss und schämen wird (vgl. Mk 8,38).

4. Rückblick und hermeneutischer Ausblick

Wir haben gesehen: Der älteste Bericht des Martyriums Jesu ist an der Schmerz-Thematik, die die Rezeption der Evangelien seit der Spätantike und dann vor allem im Hoch- und Spätmittelalter so stark geprägt hat, gänzlich uninteressiert. Das

Schmähungen und Blasphemien jüdischer Einzelner und Gruppen im Angesicht des Kreuzes (vgl. Mk 15,29-32; auch in Mk 15,35 muss es sich um Juden handeln). Diesen kontrastiert bei Markus die Feststellung des römischen *centurio*, dass Jesus als Mensch »Sohn Gottes war« (duratives Imperfekt; Mk 15,39). Hervorzuheben ist, dass Markus den Spott, den der Gekreuzigte in Mk 15 erfährt, nicht in der Weise verarbeitet, dass er die Rehabilitation Jesu in der Erhöhung in einen Triumph über seine Gegner/Verächter transformiert (in dieser Richtung z.B. über das Lebensende des Gerechten: Sapientia Salomonis 5,1-14).

zweite Evangelium belichtet nicht zuerst den physischen Schmerz und die qualvollen körperlichen Empfindungen, sondern das nüchterne »dass«. Die Markuspassion zielt erzählerisch nicht auf ein Evozieren von *compassio*; sie deutet nicht Jesu Schmerzen als Ausdruck der endzeitlichen Drangsale des Kosmos (vgl. das Seufzen der Schöpfung in Röm 8) o.ä. Es ist das singuläre und unwiederholbare gewaltsame Geschick des Menschensohnes, welches berichtet wird. Stimuliert oder gefordert wird nicht eine Versenkung in das Schmerzensleiden Christi. Erzählerisch bestimmend ist nicht ein *pain*-Paradigma, sondern vielmehr das Wahrnehmungsschema von *shame and honor*, welches sich in der Antike in besonderer Weise mit dem Sterben und auch der Todesart eines Menschen verband. Folglich kann auch nicht von Schmerzen ausgegangen werden, denen eine soteriologische Relevanz beizumessen sei.

Es ist anachronistisch und auch theologisch ein schwieriges Unterfangen, Menschen aus späteren Jahrhunderten die »Wahrhaftigkeit« dessen zu bestreiten, was sie in biblischen Texten gefunden haben. Hier stellen sich methodische Grundfragen, die einer ausführlicheren Behandlung bedürften. So wäre für jede Zeit und jeden Schriften- und Kulturkreis zunächst gründlich zu untersuchen, inwieweit »Schmerzerfahrungen« begrifflich *versprachlicht* werden können. Vor allem aber müsste im Zusammenhang der Kreuzesstrafe intensiver dem Problembereich sozial induzierter »Schmerzen« nachgegangen werden, d.h. der Frage, inwieweit »Schande«/»Schmach« schmerzlogisch zu begreifen ist.²⁰

Um die Umbrüche und Sprünge, die in der späteren Rezeption des ältesten Passionsberichtes erfolgt sind, noch klarer herauszuarbeiten, müsste zunächst auch die altkirchliche Rezeption gründlich untersucht werden. Schon bei Markus ist es so: Leiden und Sterben Jesu sind umgriffen von der Aussage, dass es so geschehen muss, wie es geschieht, dass die »Schriften« erfüllt werden müssen (Mk 14,49) und dass Gott in der Erhöhung zugunsten seines leidenden Gerechten handeln wird. Von hier aus konnten spätere Leser/Texte zu der Überzeugung gelangen, dass der Tod Jesu in Wahrheit ein »Sieg« Gottes ist; damit ist freilich ein wirklicher »Sprung« markiert, denn nimmt man die Befunde in der Markuspassion ernst, so gilt: Das Ende eines Gekreuzigten lässt sich grundsätzlich in keinem Fall wie das Ende des Sokrates erzählen, der in Platons »Phaidon« sein Sterben auch als einen Sieg über seine Richter konstruieren kann. Unter den kanonischen Erzählbüchern setzt aufregender Weise vor allem das Johannesevangelium bereits so an. Und in der Alten Kirche hat man dann die Passion Jesu ganz überwiegend nicht *sub voce crucis sive do-*

20 Hier müsste die Diskussion auch noch einmal traditionsgeschichtlich in das weite Feld antiker Kreuzigungs-Aussagen eintreten. Unter diesem Aspekt lohnend wäre z.B. die Untersuchung der Verspottung Gekreuzigter in der römischen Komödie (vgl. hierzu M. Hengel: 1976, S. 129 mit Anm. 13).

loris gelesen, sondern vielmehr als die Geschichte eines freudigen Triumphes Jesu über seine Widersacher und den Tod.²¹

In summa: Die späteren Zugänge und Auslegungen, die mit solch eminenter Breitenwirkung die Passion Jesu in den Rang einer archetypischen Schmerz-Erzählung gehoben haben, sind keineswegs einfach als »Bereicherungen« oder »Vertiefungen« des biblischen Textes aufzufassen. Der *Christus dolorosus* des hohen und späten Mittelalters erweist sich im Blick auf seine Referenztexte, die biblischen Passionserzählungen, auch als eine Fiktion, die diese entstellt. Ein hermeneutisches Grundproblem besteht darin, dass über Jahrhunderte in sehr vielen Fällen nicht mehr die biblischen Texte als solche, sondern vielmehr ihre fiktionalen Entstellungen meinungsbildend und praxisformierend gewirkt haben. Dies hat auch dazu geführt, dass Menschen anderen, allen voran: jüdischen Menschen und sich – selbst – Schmerzen zugefügt haben.²²

21 »Die Frömmigkeit der *Alten Kirche* war Osterfrömmigkeit. Mit dem Vorgang der Kreuzigung beschäftigte sie sich kaum. Das Kreuz war für sie nicht in erster Linie Marterinstrument, sondern eher ein Zeichen des Sieges Gottes [...] Details der Kreuzigung, die Schmerzen Jesu, das Annageln am Kreuz, die Kreuzesaufrichtung interessieren in diesem Kontext nicht« (U. Luz: 2002, S. 318; vgl. Origenes frgm 552; Ambrosius 10, 109-113; Theophylakt 468 u.a.). So nach Luz auch noch auf bildlichen Darstellungen bis zum 12. Jh.; erst von dann an dominiert der Typus des leidenden *crucifixus* (a.a.O., S. 43).

22 Es handelt sich beim Schmerz-Komplex damit um einen Fall, in dem die biblischen Texte auch vor ihrer späteren Auslegungs- und Aneignungsgeschichte in Schutz zu nehmen und gegen diese sachkritisch in Geltung zu bringen sind. In Anbetracht der neutestamentlich-textuellen Befunde kann man kaum durchgängig von »neu entdeckten Tiefen der Passionsfrömmigkeit« im Hoch- und Spätmittelalter sprechen (so U. Luz: 2002, S. 21).