

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 12

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swisttal-Straßfeld
Prof. DDr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, D-5202 Hennef (Sieg) 1
Prof. Dr. Claus-Peter März, Arndtstraße 2, DDR-5071 Erfurt
Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, Obergütschstraße 14, CH-6003 Luzern
Prof. Dr. Gottfried Schille, Schulstraße 17, DDR-7122 Borsdorf
Prof. Dr. Josef Zmijewski, Kirchstraße 3, D-6400 Fulda

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1987. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

JOSEF ZMIJEWSKI

- Die Sohn-Gottes-Prädikation im Markusevangelium
Zur Frage einer eigenständigen markinischen Titelchristologie 5

UDO BORSE

- Der Evangelist als Verfasser der Emmauserzählung 35

CLAUS-PETER MÄRZ

- Zur Vorgeschichte von Lk 12,49–59 69

GOTTFRIED SCHILLE

- Übergänge von Jesus zur Kirche 85

HEINZ GIESEN

- Der Auferstandene und seine Gemeinde
Zum Inhalt und zur Funktion des ursprünglichen Markusschlusses
(Mk 16,1–8) 99

EUGEN RUCKSTUHL

- Zur Antithese Idiolekt — Soziolekt im johanneischen Schrifttum 141

- REZENSIONEN 183

- Baum-Bodenbender R., Hoheit in Niedrigkeit (Fuchs) 244
Bayer H. F., Jesus' Predictions (Marshall) 213
Bellinzoni A. J. (Hg), Two-Source Hypothesis (Fuchs) 199
Bösen W., Galiläa (Fuchs) 268
Bovon F., Lukas in neuer Sicht (Fuchs) 238
Brandenburger E., Markus 13 (Fuchs) 230
Cancik H. (Hg), Markus-Philologie (Fuchs) 229
Caragounis C. C., The Son of Man (Fuchs) 206
Conzelmann H. — Lindemann A., Arbeitsbuch (Fuchs) 186
Dietzfelbinger Ch., Berufung des Paulus (Fuchs) 248
Dietzfelbinger E., Interlinearübersetzung Neues Testament (Fuchs) 185
Drewermann E., Dein Name (Fuchs) 238
Dupont J., Etudes sur les évangiles synoptiques (Fuchs) 261
Dupont J., Les trois apocalypses synoptiques (Giesen) 219
Ernst J. — Backhaus K., Studium Neues Testament (Fuchs) 185
Fitzmyer J. A., Gospel According to Luke (Fuchs) 236
Gnilka J., Matthäusevangelium (Fuchs) 223

| | |
|--|-----|
| Godet F., Evangelium des Lukas (Fuchs) | 237 |
| Gräßer E. – Merk O. (Hgg), Glaube und Eschatologie (Fuchs) | 265 |
| Haag E. – Hossfeld F.-L. (Hgg), Freude an der Weisung (Fuchs) | 263 |
| Hafeman S. J., Suffering and the Spirit (Marshall) | 255 |
| Höfer J. – Rahner K. (Hgg), LThK (Fuchs) | 183 |
| Hübner H., Gottes Ich und Israel (Weder) | 252 |
| Jervell J., Jesus in the Gospel of John (Giesen) | 239 |
| Jervell J., The Unknown Paul (Giesen) | 250 |
| Jüchen A. v., Jesus zwischen reich und arm (Fuchs) | 218 |
| Kern W. u. a. (Hgg), Handbuch der Fundamentaltheologie, II–III (Fuchs) | 215 |
| Kettenbach G., Logbuch des Lukas (Fuchs) | 246 |
| Kliesch K., Apostelgeschichte (Fuchs) | 245 |
| Koch D.-A., Schrift als Zeuge (Fuchs) | 251 |
| Kosch D., Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs (Fuchs) | 219 |
| Kremer J., Lazarus (Fuchs) | 240 |
| Laub F., Begegnung (Oberforcher) | 217 |
| Lawler E. G., David Friedrich Strauss (Schnelle) | 269 |
| Limbeck M., Matthäus-Evangelium (Fuchs) | 227 |
| Limbeck M., Markus-Evangelium (Fuchs) | 227 |
| Lindemann A., Kolosserbrief (Fuchs) | 256 |
| Lona H. E., Eschatologie (Fuchs) | 257 |
| Lührmann D., Auslegung des Neuen Testaments (Fuchs) | 187 |
| Luz U., Evangelium nach Matthäus (Fuchs) | 221 |
| Mann D., Mit dem Neuen Testament im Gespräch, II (Radl) | 191 |
| Meade D. G., Pseudonymity (Weißengruber) | 195 |
| Müller M., „Menschensohn“ (Fuchs) | 210 |
| Müller P.-G., Lukas-Evangelium (Fuchs) | 227 |
| Quesnel M., Baptisés dans l'esprit (Fuchs) | 247 |
| Robinson J. A. T., Wann entstand das Neue Testament? (Fuchs) | 193 |
| Rolland Ph., Les premiers évangiles (Fuchs) | 201 |
| Sand A., Evangelium nach Matthäus (Fuchs) | 224 |
| Schimanowski G., Weisheit und Messias (Fuchs) | 205 |
| Schmidt F., Testament grec d'Abraham (Weißengruber) | 259 |
| Schmithals W., Einleitung (Fuchs) | 189 |
| Schreiber J., Kreuzigungsbericht (Fuchs) | 233 |
| Schwarz G., Jesus „der Menschensohn“ (Fuchs) | 212 |
| Smith T. V., Petrine Controversies (Fuchs) | 258 |
| Vaganay L. – Amphoux C. B., Critique textuelle (Cothenet) | 197 |
| Vögtle A., Offenbarungsgeschehen (Fuchs) | 262 |
| Wagner G., Bibliography, I–II (Fuchs) | 184 |
| Weinrich W. C. (Hg), New Testament Age (Fuchs) | 264 |
| Zahn Th., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (Fuchs) | 195 |
| Zeller D., Kommentar zur Logienquelle (Fuchs) | 227 |

Der Auferstandene und seine Gemeinde
Zum Inhalt und zur Funktion des
ursprünglichen Markusschlusses (16,1–8)

1. Zur Fragestellung

Da Mk 16,1–8 die Auferstehungsbotschaft des zweiten Evangeliums enthält und andererseits den Eindruck macht, es sei am Ende etwas ausgelassen worden, ist es nicht verwunderlich, daß die Literatur zu dieser Perikope geradezu ins Uferlose gewachsen ist. Im Vordergrund unserer Untersuchung steht die redaktionskritische Fragestellung. Ausgangspunkt ist hier zwar die Analyse der Perikope selbst, aber es ist immer wieder zu fragen, wie diese im vorausgehenden Text des Evangeliums vorbereitet ist. Mk 16,1–8 läßt sich, wie sich zeigen wird, als Epilog des Evangeliums begreifen, der in besonderer Weise mit dem Anfang des Evangeliums als Prolog in Verbindung steht. Prolog und Epilog sind der Sache nach aber immer zugleich auf das gesamte Corpus einer literarischen Gattung bezogen. So wird immer wieder auch das Corpus des Evangeliums für die Interpretation herangezogen werden müssen. Denn selbst wenn es richtig ist, daß das Evangelium Einzelperikopen bzw. -erzählungen enthält, die bis zu einem gewissen Grad in sich selbst verständlich sind, so darf der gestalterische Wille des Evangelisten nicht übersehen werden, der mit Hilfe des Traditionsmaterials und redaktioneller Eingriffe ein im wesentlichen einheitliches Werk geschaffen hat.

1.1 Erste Beobachtung zum Anliegen des Textes Mk 16,1–8

Schon eine oberflächliche Lektüre von Mk 16,1–8 beweist, daß es nicht in der Absicht des Evangelisten liegen kann, einen historisch zuverlässigen Text über die Entdeckung des leeren Grabes zu bieten. Mk will seiner Gemeinde auch nicht beweisen, daß Jesus von den Toten auferstanden ist. Dagegen spricht allein schon der Umstand, daß die Frauen am Grab sich weigern, die Engelsbotschaft für die Jesusjünger weiterzugeben.¹

¹ Anders *Aland*, *Schluß*, 279, der in 16,8 eine apologetische Abzweckung erkennen will: Die Frauen hätten nicht den Christen gegenüber, sondern Außenstehenden gegenüber über das leere Grab und die Engelserscheinung geschwiegen. Daß 16,7 und 16,8 einander ausschließen, darauf sei erst eine spätere Auslegung gekommen.

Wenn Mk seinen Hörern keine historischen Beweise für das leere Grab und für die Auferweckung Jesu vorlegen will, was will er dann mit seinen Aussagen in 16,1–8 erreichen? Ohne schon unserem Ergebnis vorgreifen zu wollen, hilft an dieser Stelle folgende Überlegung weiter: In der ntl. Wissenschaft ist weithin anerkannt, daß die ntl. Schriften niemals versuchen, die Auferweckung Jesu zu beweisen. Sie setzen diese vielmehr als Glaubensstatsache voraus und argumentieren mit ihr. Der Grund hierfür liegt darin, daß sie sich an Glaubende wenden, die sich bereits für den von Gott auferweckten und erhöhten Herrn entschieden haben. So bringt Paulus in 1 Kor 15 die Auferweckung Jesu als Beweismittel dafür ein, daß auch die Glaubenden auferweckt werden. Wer – wie einige in der Gemeinde zu Korinth – die Auferweckung von Christen leugnet, bestreitet damit indirekt auch die Auferweckung Jesu: «Wenn es aber keine Auferstehung von den Toten gibt, ist Christus auch nicht auferweckt worden» (15,13). Paulus sucht schon in seinem ältesten Brief an die Thessalonicher deren Glaubensmangel mit Hilfe der Auferstehungsbotschaft abzuheilen, die die Thessalonicher zuvor angenommen hatten (4,14). Der Glaube an den Auferstandenen impliziert, daß auch die bereits Verstorbenen am endgültigen Heil teilhaben werden (4,13–18).²

Wenn der Evangelist die Auferweckung Jesu nicht beweisen will, steht er somit in bestem Einklang mit dem übrigen ntl. Schrifttum. Er richtet sich mit seiner Botschaft nicht an Ungläubige, sondern an die Glaubenden, um sie aufzufordern, den Glauben als Geschenk zu begreifen und aus ihm ihr Leben zu gestalten.³ Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß der Inhalt des Evangeliums auch Missionszwecken dienen kann.

1.2 Zum Gang der Untersuchung

Wenn der Evangelist in 16,1–8 weder die Historizität des leeren Grabes noch die Auferweckung Jesu beweisen will, warum hat er dann mit diesem Text sein Evangelium ausklingen lassen? Das ist die Leitfrage für unsere Textanalyse (4). Da auch heute noch zuweilen bestritten wird, daß das zweite Evangelium tatsächlich mit 16,8 endete, ist zunächst die Frage nach dem ursprünglichen Mk-Schluß kurz zu behandeln (2). In gebotener Kürze soll sodann auch nach einer möglichen Scheidung von Tradition und Redaktion gefragt werden (3). Abschließend werden dann die Ergebnisse der Untersuchung in ihrer Bedeutung für die christliche Gemeinde herausgestellt (5).

² Vgl. *Giesen*, Naherwartung, 124–150.

³ Vgl. dazu *Giesen*, Erwartete, 115–121.

2. Endete das Markusevangelium ursprünglich mit 16,8?

Der unerwartete und abrupte Schluß in 16,8 hat schon immer die Aufmerksamkeit der Interpreten herausgefordert. Der Eindruck, daß dem Evangelium etwas fehle, hat schon im zweiten Jahrhundert dazu geführt, im sogenannten kanonischen Mk-Schluß (16,9–20) eine Zusammenfassung der Berichte über die Erscheinungen und Anweisungen des Auferstandenen aus den anderen Evangelien anzufügen. Einige mittelalterliche Handschriften halten einen kürzeren Mk-Schluß bereit, der vor allem den Schlußsatz «Sie aber sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich» in «und sie berichteten alles, was ihnen aufgetragen worden war, dem Kreis um Petrus», umwandelt.

Die anderen Synoptiker empfinden dieselbe Schwierigkeit wie viele moderne Interpreten und verändern entsprechend den Schluß des MkEv in sein Gegenteil, insofern die Frauen wie im kürzeren, sekundären Mk-Schluß ihre ihnen aufgetragene Botschaft eiligst ausrichten (Mt 28,8; Lk 24,9).

Die mit dem abrupten Mk-Schluß gegebenen Schwierigkeiten spiegeln sich auch in neueren modernen Erklärungen wider. Grundsätzlich werden zwei Lösungen geboten: 1. Das Evangelium endete tatsächlich mit 16,8. 2. Der Schluß des MkEv ist verloren gegangen bzw. absichtlich beseitigt worden.

Zunächst einmal steht unzweifelbar fest, daß textkritisch 16,8 als Schluß des ältesten uns erhaltenen Textes zu gelten hat.⁴ Deshalb können andere Schlüsse nur rekonstruiert werden. So meint E. Linnemann, am Ende des Evangeliums habe ursprünglich ein Text gestanden, der noch in Mt 28,16f und Mk 16,15–20 erhalten sei.⁵ Andere Autoren erklären sich das ursprüngliche Ende des Evangeliums durch einen postulierten Umgang des Evangelisten mit seinen Quellen. So hat er nach M. Dibelius die ältere Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa vor Petrus, die die Leidensgeschichte abschloß (vgl. 14,28; 16,7), durch die moderne Legende vom leeren Grab ersetzt, weil diese ihm bedeutsamer erschien.⁶ W. Schmithals zufolge fand Mk am Ende der Leidensgeschichte etwa folgenden Text vor: 16,1–8; 9,2–8a; 3,13–19; 16,15–20. Mk habe die ursprünglich österlichen Berichte 9,2–8 und 3,13–19 umgestellt, um sie seiner redaktionellen Theorie

⁴ *Farmer*, Verses gehört demgegenüber zu den wenigen Vertretern die den langen Mk-Schluß (16,9–20) für historisch ursprünglich halten. Vgl. zur Kritik *Aland*, Schluß, 246–283; *Lindemann*, Osterbotschaft, 298.

⁵ *Linnemann*, Markusschluß, 255–287. Zur Kritik vgl. *Aland*, Markusschluß, 3–13; *ders.*, Schluß, 273f.

⁶ *Dibelius*, Formgeschichte, 190–192.

von den vorösterlichen geheimen und schließlich (14,62) öffentlichen Epiphanien nutzbar zu machen.⁷ Ganz abgesehen davon, daß weder 9,2–8 noch 3,13–19 ursprünglich Auferstehungsberichte gewesen sein dürften, fehlt dieser These jede Beweiskraft. Sie beruht auf bloßen Spekulationen.

Völlig unwahrscheinlich ist die zuletzt wieder von H.-M. Schenke und K. M. Fischer vertretene Hypothese, man habe den ursprünglichen Schluß des Evangeliums bewußt unterdrückt.⁸ Sie geben dafür keine Gründe an. Nach R. Bultmann haben ursprünglich Erscheinungsberichte das Evangelium beschlossen. Da diese dem späteren Osterglauben stark widersprachen, habe man sie willentlich beseitigt.⁹ Gegen eine solche These spricht nicht nur, daß sie ebenfalls rein spekulativ ist, sondern vor allem auch, daß dem Text, wie er jetzt vorliegt, ein guter Sinn abzugewinnen ist. Die Tatsache, daß die späteren Synoptiker nur den Schluß des MkEv bis 16,8 gekannt haben, bestätigt, daß ursprünglich angeblich vorhanden gewesene Erscheinungsberichte am Ende des Evangeliums nur Produkt unkontrollierbarer Vermutungen sein können.¹⁰ Auch die Aussage, das MkEv sei nach allem unvollständig, wobei offenbleibe, wie der verlorengegangene Schluß ausgesehen haben mag,¹¹ kann nur als Verlegenheitslösung betrachtet werden.

Wir können somit daran festhalten, daß Mk sein Evangelium ursprünglich mit 16,8 enden ließ, wie heute die Mehrheit der Exegeten annimmt.¹²

Lange Zeit galt es als eine fast unüberwindbare Schwierigkeit, daß das Evangelium mit $\epsilon\phi\omicron\beta\omicron\upsilon\nu\tau\omicron \gamma\acute{\alpha}\rho$ endete. Man meinte, so könne auf keinen Fall ein Buch abschließen. Nun konnte P. W. van der Horst zeigen, daß Plotins 32. Traktat (Enneaden V, 5) ähnlich wie das zweite Evangelium schließt.¹³ Derselbe Verfasser teilte K. Aland einen weiteren Parallellfall brieflich mit, nämlich den 12. Traktat des Musonius Rufus.¹⁴ Folglich läßt sich aus kompositorischen Gründen kein Einwand mehr gegen den Schluß mit 16,8 vorbringen. Dennoch werden die Stimmen wohl

⁷ *Schmithals*, Markusschluß, 379–411; *ders.*, Mk II, 750–752. *Ders.*, Einleitung, 413f ergänzt den Mk-Schluß noch um Lk 22,31f, sodaß sich folgender Schluß ergibt: Mk 16,1–6.8; 9,2–8a; 3,13–19; Lk 22,31f; Mk 16,15–20. Zur Kritik vgl. *Lindemann*, Osterbotschaft, 312f.

⁸ *Schenke-Fischer*, Einleitung II, 89.

⁹ *Bultmann*, Geschichte, 309, Anm. 1. Ähnlich auch *Hengel*, Maria Magdalena, 252; Balz, TWNT IX, 207. Vgl. dagegen *Lindemann*, Osterbotschaft, 299.

¹⁰ So mit Recht *Lindemann*, Osterbotschaft, 299.

¹¹ So *Graß*, Ostergeschehen, 86; *Vielbauer*, Geschichte, 348.

¹² Vgl. u. a. *Grundmann*, Mk, 450; *Pesch*, Mk I, 40–47; *Gnilka*, Mk II, 345; *Pesch*, Schluß, 409; *Paulsen*, Mk. XVI, 140–145, bes. 145.

¹³ *Horst*, Book, 121–124.

¹⁴ Vgl. *Aland*, Schluß, 275f; *Horst*, Musonius, 306–315.

nicht verstummen, der ursprüngliche Mk-Schluß sei verloren gegangen, solange «Interpreten der Meinung sind, der Text habe sich nach ihrer Interpretation zu richten, statt daß diese vom vorliegenden Text bestimmt und begrenzt wird». ¹⁵ Wie T. E. Boomershine und G. L. Bartholomew zeigen, ist im übrigen eine ähnliche literarische Technik wie in 16,8 auch sonst im Evangelium verwendet, sodaß sich der abrupte Schluß auch von hier her als absichtlich erklärt. ¹⁶

Wir gehen also von der bestbegründeten Annahme aus, daß Mk 16,8 der letzte Vers des ursprünglichen MkEv ist. Von daher stellt sich die Frage, was der Evangelist mit seiner in vielerlei Hinsicht befremdlichen Perikope theologisch aussagen will. ¹⁷ Diese Frage wird um so dringlicher, als vorauszusetzen ist, daß der Evangelist wahrscheinlich Erscheinungsberichte gekannt hat. ¹⁸ M. E. läßt sich die Frage nur sachgerecht beantworten, wenn der Abschnitt 16,1–8 im Rahmen des gesamten Evangeliumstextes betrachtet wird und wenn darüber hinaus darauf geachtet wird, für wen der Evangelist sein Buch schreibt, nämlich für die Christen seiner Zeit und zugleich für die kommenden Generationen der Christenheit.

3. Zur Scheidung von Tradition und Redaktion in Mk 16,1–8

Vor einer Analyse des Textes ist es angebracht, einen Blick auf die Redaktionsarbeit in unserem Abschnitt zu werfen. Dabei ist m. E. von vornherein davon auszugehen, daß der Evangelist das, was er schreibt, auch meint, unbeschadet der Tatsache, daß er den Grundbestand seines Textes wohl als Abschluß der vormk Passionsgeschichte aus der Tradition übernommen hat. ¹⁹

Die Einschätzung der Redaktionsarbeit an unserer Perikope fällt unterschiedlich aus. So spricht sich E. Güttgemanns in seiner der generativen Poetik verpflichteten Auslegung für eine ursprüngliche Texteinheit aus. ²⁰ Dabei setzt er sich vor allem

¹⁵ Aland, Schluß, 277.

¹⁶ Boomershine-Bartholomew, Narrative, 213–223.

¹⁷ Vgl. auch Lindemann, Osterbotschaft, 302: Die Grabesgeschichte sei nicht Beweis für die Auferweckung Jesu. «Die Motive, die Markus veranlaßt haben, seinem Evangelium einen derart abrupt «offenen» Schluß zu geben, müssen vielmehr theologischer Natur sein».

¹⁸ So richtig Simonis, Jesus, 41, Anm. 2; Pesch, Mk II, 540; Lindemann, Osterbotschaft, 301; gegen Wilckens, Auferstehung, 50f.

¹⁹ So mit Wilckens, Auferstehung, 55–58; Pesch, Mk II, 519f; Gnülka, Mk II, 339; Oberlinner, Verkündigung, 175f; Lindemann, Osterbotschaft, 302.

²⁰ Güttgemanns, Analyse, bes. 37–52; auch Niemann, Erzählung, 198 kommt aufgrund seiner Analyse zu dem Ergebnis, daß Mk 16,1–8 «textsemantisch kohärent» ist. Aus der Strukturanalyse ergebe sich kein Hinweis darauf, daß sekundäre Zusätze auszuscheiden seien.

mit der historizistisch verengten Betrachtungsweise bisheriger Beurteilung von Tradition und Redaktion auseinander.²¹ R. Pesch vermag nur in der Frauenliste in 16,1 einen redaktionellen Eingriff durch Mk anzunehmen²², was wesentlich in seiner Grundthese von der konservativen Redaktion des Evangelisten begründet ist.²³ A. Lindemann führt zwar beachtliche Gründe für die Ursprünglichkeit von V. 7 an²⁴, die jedoch eher dafür sprechen, daß der Evangelist die ihm zur Verfügung stehende Vorlage für sein Anliegen gut genutzt hat, in V. 7 die Erfüllung der Vorhersage Jesu aus Mk 14,27f bestätigen zu lassen.

Die meisten Autoren rechnen demgegenüber zu Recht mit größeren Eingriffen in den Text durch Mk. L. Schenke erkennt nur in der Frauenliste (V. 1), in VV. 2.5.6 und 8a vormk Überlieferung.²⁵ VV. 3f haben in dieser Sicht die redaktionelle Funktion, die ursprünglich unabhängig überlieferte Erzählung mit der vorhergehenden Perikope von der Grablegung Jesu (15,42–47) zu verbinden. VV. 3f wurden danach zugleich mit 15,46a geschaffen. Eine solche Verbindung hätte jedoch auch leicht schon in der Vorlage bestehen können, wenn die beiden Abschnitte, wie es m. E. wahrscheinlicher ist, dem Mk schon geschlossen vorgelegen haben. Auch die Tendenz, dem leeren Grab in der dem Mk vorliegenden Perikope möglichst wenig Gewicht zu geben, läßt die VV. 3f für sekundär erklären.²⁶ In diesem Zusammenhang vertritt W. Schenk eine Sondermeinung; er sieht in dem jungen Mann in der Grabkammer von Haus aus den ersten Auferstehungszeugen Petrus (vgl. 15,40f), den Mk in einen Engel verwandelt habe.²⁷

Nun ist darauf zu achten, daß bei der Scheidung von Redaktion und Tradition oftmals die Frage nach der Historizität der Überlieferung im Hintergrund steht, wie bereits bisher deutlich werden konnte. So werden zuweilen die Engelsszene mit der Verkündigung der Auferweckung und der Engelsbotschaft (VV. 5–7)²⁸ oder die VV. 3f.7, aber auch die Auferweckungsaussage in V. 6 als sekundär

²¹ Paradebeispiel dafür ist ihm *Bultmann*, Geschichte, 308–310.

²² *Pesch*, Schluß, 372.378f; *ders.*, Mk II, 529 (vgl. schon 519f) hält auch die Frauenliste für traditionell.

²³ Vgl. dazu *Giesen*, Markus, 105–109.

²⁴ *Lindemann*, Osterbotschaft, 307f.

²⁵ *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 53–55. *Dormeyer*, Passion, 228 variiert: VV. 1.2b.5–7.8a. *Kremer*, Osterevangelien, 46f hält die VV. 1a.2a.5f.8a für traditionell. *Paulsen*, Mk. XVI, 152–155. 163f hält nur die VV. 7.8b für redaktionell.

²⁶ So *Oberlinner*, Verkündigung, 177.

²⁷ *Schenk*, Passionsbericht, 270, wo er sein Ergebnis zusammenfaßt.

²⁸ So *Campanhausen*, Tod, 99; *ders.*, Ablauf, 41; *Bode*, Morning, 165–170; *Kremer*, Diskussion, 156f.

ausgeschieden.²⁹ Auf diese Weise glaubt man, einen ursprünglichen Bericht eruieren zu können. Die Auferstehungsbotschaft hätte demzufolge nicht zum originären Bestand der Erzählung gehört.³⁰ Diese Voraussetzung aber dürfte unhaltbar sein, da die Erzählung vom leeren Grab ohne eine eschatologisch-christologische Aussage wohl nie überliefert worden wäre.³¹

Wie wir sehen werden, ist Mk 16,1–8 als eine Legende zu begreifen, die an der Auferweckungsbotschaft orientiert ist. Sie bringt eine fundamentale Wahrheit des christlichen Kerygmas (vgl. 1 Kor 15,3–5) in eine erzählerische Form.³² Auf diesem Hintergrund ist es unmöglich, die historische Möglichkeit oder Unmöglichkeit einzelner Erzählzüge zum Kriterium der Scheidung von Redaktion und Tradition zu machen. Historisch unwahrscheinliche Züge können durchaus auch in der ursprünglichen Erzählung gestanden haben.

4. Analyse und Interpretation von Mk 16,1–8

Wie sich bei der Einzelanalyse herausstellen wird, ist der Abschnitt 16,1–8 sowohl mit seinem unmittelbaren Kontext als auch mit dem weiteren Kontext des Evangeliums bestens verbunden, weshalb der Abschnitt auch mit Hilfe des engeren und weiteren Kontexts interpretiert werden darf, ja muß.³³ Nur so kommt m. E. die eigentliche Intention, die der Evangelist mit seinem Traditionsstück verfolgt, in den Blick.

²⁹ So *Kremer*, Osterevangelien, 46f; vgl. auch *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 54f.

³⁰ So auch *Lohfink*, Ablauf, 172: Das leere Grab sei den Jüngern zu Jerusalem zum Zeichen und Signal geworden. Vgl. auch *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 69, wo er die Entdeckung des leeren Grabes durch die Frauen für den möglichen historischen Hintergrund von Mk 16,1–8 hält.

³¹ So auch *Fischer*, Ostergeschehen, 19; *Oberlinner*, Verkündigung, 176f; *Ernst*, Mk, 483.

³² So mit *Pesch*, Mk II, 521–528; *Kratz*, Rettungswunder, 500–510; vgl. auch *Broer*, Diskussion, 46f; *Ernst*, Mk, 482; *Fischer*, Ostergeschehen, 59; dagegen *Kremer*, Osterevangelien, 42f.

³³ Nach *Pesch*, Mk II, 520 ist die Grablebungsgeschichte unerlässliche Voraussetzung für das Verständnis von Mk 16,1–8. *Lindemann*, Osterbotschaft, 303 glaubt dagegen, Mk 16,1–8 als selbständige Überlieferung erklären zu können.

4.1 Die Salbungsabsicht der Frauen (16,1)

Die Frauen kaufen ihre Salböle, sobald der Sabbat beendet ist, d. h. nach unserer Zeitrechnung am Abend des Sabbat.³⁴ Durch die Zeitangabe in 16,1 wird die Erzählung vom Nichtauffinden des Leichnams Jesu deutlich von der Bestattungsszene (15,42–47) abgesetzt. Die Frauenliste in 16,1 entspricht der von 15,40 und ist dieser wohl nachgebildet. Allerdings wird nun der Name der Maria, der Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses, verkürzt wiedergegeben.³⁵ Die Nennung der drei Frauen ist auch darum notwendig, weil in 15,47 nur zwei Frauen, nämlich Maria von Magdala und Maria des Joses, genannt werden.³⁶ Der Leser wird auf diese Art und Weise erneut darauf aufmerksam gemacht, daß etwas völlig Neues beginnt.

Das einzige Motiv für den Grabgang der Frauen ist deren Salbungsabsicht. Es wird historisch in Frage gestellt, da eine späte Salbung eines Verstorbenen aufgrund des orientalischen Klimas ausgeschlossen sei.³⁷ Für P. Gaechter ist die Eile der Frauen Beweis dafür, daß es ihnen darum ging, «den zu erwartenden, bald eintretenden Verwesungsgeruch zu übertönen».³⁸ Das ist jedoch unwahrscheinlich. Aus der historischen Unwahrscheinlichkeit der späten Salbungsabsicht kann man jedoch kein literarkritisches Argument schmieden, wonach 16,1 auf den Redaktor zurückgehen müsse.³⁹ Denn da die Salbungsabsicht für den Verlauf der Erzählung konstitutiv ist, wird sie von Anfang an zu ihr gehört haben. Sie ist bereits Indiz

³⁴ Vgl. *Finegan*, Überlieferung, 85; *Schweizer*, Mk, 201; *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 31; *Gnilka*, Mk II, 340.

³⁵ So mit *Gnilka*, Mk II, 338. Nach *Pesch*, Mk II, 504.506 sind hingegen in 15,40 vier Frauen zu zählen. Er will dort «Maria die (des) Jakobus des Kleinen und die Mutter des Joses» unterschieden wissen. Diese Lösung ist mit *Gnilka*, Mk II, 326, Anm. 99 als nicht überzeugend abzuweisen. Vgl. auch *Güttgemanns*, Analyse, 20.

³⁶ So richtig *Güttgemanns*, Analyse, 20: Es bestehe keine semantische Redundanz zwischen 15,47 und 16,1.

³⁷ So schon *Wellhausen*, Mk, 144: «Die Salbung einer bereits eingewickelten und beigesetzten Leiche ist in der Tat ein kühner Gedanke der Frauen». Vgl. auch *Lobmeyer*, Mk, 353; *Bultmann*, Geschichte, 308, Anm. 2; *Campenhausen*, Ablauf, 24; *Taylor*, Mk, 604; *Grundmann*, Mk, 445; *Gutwenger*, Geschichtlichkeit, 273; *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 31.

³⁸ *Gaechter*, Engellerscheinungen, 195; vgl. schon *Branscomb*, Mk, 306 und *Merx*, Evangelien, 169: «Die rasche Verbringung des Leibes in die Höhle am Freitag war vorläufig und schließt eine spätere Salbung nicht aus».

³⁹ So aber *Graß*, Ostergeschehen, 20–22; *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 35f; *Léon-Dufour*, Résurrection, 178; *Kremer*, Diskussion, 152f; *Dormeyer*, Passion, 221; *Rau*, Markusevangelium, 2215f. 16,2 kann auch nicht als Hinweis auf eine regelmäßige Begehung der Grabstätte Jesu gelten. Gegen *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 86–93; *Rau*, Markusevangelium, 2216.

dafür, daß es weder der Tradition noch der Redaktion um die Wiedergabe eines bloß historischen Geschehens ging. Ihre Salbungsabsicht erweist die Frauen als Verhererinnen Jesu, die ihm auch nach seinem Tod die Ehre erweisen wollen. Das ist umso bedeutsamer, als in der Grablegungsgeschichte (15,42–47) nicht von einer Salbung des Leichnams Jesu die Rede ist, obwohl es sich um eine ehrenvolle Bestattung handelte.⁴⁰ Dennoch kann man nicht sagen, daß die Salbungsabsicht der Frauen nur im Anschluß an die Grablegungsgeschichte verstehbar sei,⁴¹ da das Begräbnis durch Josef von Arimatäa keineswegs als vorläufig anzusehen ist (vgl. 15,46). Das setzt auch 16,1 voraus.

In diesem Zusammenhang ist auch zu berücksichtigen, daß Jesus nach Mk 14,3–9 bereits in Betanien von einer Frau gesalbt wurde, wobei Jesus gegenüber dem Vorwurf der Verschwendung einwendet: «Sie hat getan, was sie konnte. Sie hat im voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt» (V. 8). Das könnte im Sinne der Mk-Tradition ein Hinweis darauf sein, daß die Frauen nun nicht mehr ihre Absicht durchführen werden.⁴²

4.2 Die Zeitangaben in Mk 16,2

Daß die Frauen bis zum nächsten Morgen warten, bis sie sich zum Grab aufmachen, obwohl sie doch wegen der klimatischen Verhältnisse um die schnelle Verwesung wissen müssen, sucht Schenke dadurch zu erklären, daß er der Zeitangabe in 16,1 die Funktion eines redaktionellen Scharniers zwischen 15,42–47 und 16,2–8 zuschreibt.⁴³ Mit dem Motiv der Salbungsabsicht habe der Evangelist zugleich ein dramatisches Element eingeführt, das die Spannung unter den christlichen Hörern, die ja bereits von der Auferstehung Jesu wissen, steigern mußte.⁴⁴

Die von Schenke postulierten Spannungen zwischen den Zeitangaben liegen jedoch nur dann vor, wenn es sich um überflüssige Wiederholungen handelte.⁴⁵

⁴⁰ Vgl. *Bultmann*, Geschichte, 308; *Lohmeyer*, Mk, 353; *Grundmann*, Mk 440, der noch in der 3. Auflage seines Kommentars (321) von einer provisorischen Bestattung gesprochen hatte.

⁴¹ So *Pesch*, Mk II, 529: «Die Frauen holen gleichsam nach (ἡγόρασαν ἀρώματα), was Josef von Arimatäa unterlassen hat (15,46: ἀγοράσας σίνδωνα)».

⁴² Ob man das jedoch so verstehen muß, daß die Vorwegnahme der Salbung in 14,3–9 ihre Entstehung dem Umstand zu verdanken habe, daß «die Gemeinde es nicht erragen» hat, «daß ihr Herr ohne Salbung bestattet wurde» (so *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 33, Anm. 11), ist allerdings zweifelhaft.

⁴³ *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 24f.

⁴⁴ *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 37f.

⁴⁵ Das ist mit *Güttgemanns*, Analyse, 19f zu bestreiten. Vgl. auch *Pesch*, Mk II, 520.

Hier wird zudem nicht beachtet, daß sich die Frauennamen in 15,47 und 16,1 gar nicht völlig decken.⁴⁶ Dem Verfasser kommt es nicht auf einen exakten Geschichtsbericht an, sondern auf die Angabe eines Motivs. Die Zeitangaben dienen zudem gerade in der Passionsgeschichte dazu, die Bedeutsamkeit der Geschehnisse zu betonen.⁴⁷ Schließlich ist auch jetzt schon zu berücksichtigen, daß der Mittelpunkt der Erzählung die Engelsbotschaft ist, worauf die vorausgehenden Verse hinzielen.

4.2.1 Der «erste Tag der Woche» — Symbol für das eschatologische Handeln Gottes an Jesus

Die Auferweckungsbotschaft durch den Engel wird gut durch die Zeitangabe τῆ μίᾳ τῶν σαββάτων, einen Semitismus,⁴⁸ vorbereitet, der für ein hohes Alter der Erzählung sprechen könnte.⁴⁹ Der erste Tag der Woche ist aus dem Kontext der Passionsgeschichte nach jüdischer Zählung der dritte Tag seit der Kreuzigung Jesu. Diese Zeitangabe ist nicht rein chronologisch zu verstehen,⁵⁰ denn sie entspricht der Vorhersage Jesu, er werde «nach drei Tagen auferstehen» (Mk 8,31; 9,31; 10,34; vgl. 1 Kor 15,4). Gott handelt entsprechend einem jüdischen Theologumenon am dritten Tag zugunsten seines leidenden Gerechten⁵¹ und damit zugunsten seines Volkes.⁵²

4.2.2 Der Sonnenaufgang als Hinweis auf die Auferweckung Jesu

In der Zeitangabe «als die Sonne aufging» könnte man auf den ersten Blick nur eine Tautologie zu «am frühen Morgen» vermuten.⁵³ Aber auch hier liegt eine symbolische Deutung näher. Im Anschluß an L. Martin⁵⁴ glaubt E. Güttgemanns, «eine Opposition zwischen einer rituellen Zeit (διαγενομένου τοῦ σαββάτου) und einer profanen kosmischen Zeit (τῆ μίᾳ τῶν σαββάτων)» entdecken zu können, «die durch die Opposition Nacht ·/· Licht (λίαν πρωῖ ·/· ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου)

⁴⁶ Vgl. das unter 4.1 Ausgeführte.

⁴⁷ Vgl. dazu Giesen, EWNT III, 1212.

⁴⁸ Vgl. Schenke, Auferstehungsverkündigung, 58f; Klostermann, Mk, 171; Schweizer, Mk, 205; Gnülka, Mk II, 341; Ernst, Mk, 485.

⁴⁹ So Schenke, Auferstehungsverkündigung, 58f.

⁵⁰ So jedoch Nauck, Bedeutung, 264; Campenhausen, Ablauf, 40f; Schweizer, Mk, 214; Kremer, Diskussion, 157; Lohfink, Ablauf, 172.

⁵¹ Vgl. Pesch, Mk II, 530 und schon 52.

⁵² Vgl. Graß, Ostergeschehen, 136; Lehmann, Auferweckt, 165f; Ruppert, Jesus, 64f; Giesen, Osterglauben, 115; Kratz, Rettungswunder, 506. Auch Oberlimmer, Verkündigung, 177f mit Anm. 59f. Vögtle, Osterglauben, 94f mit Anm. 35.

⁵³ So Gnülka, Mk II, 341.

⁵⁴ Marin, femmes, 41.

unterstrichen» werde.⁵⁵ Da der frühe Morgen jedoch nicht mit der Nacht identisch ist, entbehrt die Gleichung Güttgemans jeder Grundlage.⁵⁶

Pesch sieht in der aufgehenden Sonne richtiger eine Verstärkung der Angabe über die Tageszeit der Morgenfrühe und nicht einen Gegensatz. Die Morgenfrühe aber gelte als der Zeitpunkt, zu dem Gottes Heilstaten bekannt werden (vgl. Ps 17,15; 30,4–6; 59,15–18; 99,13–16; 143,7–9).⁵⁷ Durch diese Deutung wird die Morgenfrühe als der dritte Tag symbolisch überfrachtet.

Deshalb ist es erwägenswert, ob der Sonnenaufgang nicht ein eigenständiges Symbol darstellt. Der Evangelist hätte an das Licht gedacht haben können, «das mit der Auferstehung die Menschen, hier den noch verdunkelten Sinn der Frauen, erleuchten will». ⁵⁸ Daß der Sonnenaufgang Hinweis auf die Auferstehung Jesu sein kann, dürfte außer Frage stehen, zumal wenn man sich in Erinnerung ruft, daß das Sterben Jesu Finsternis über die ganze Erde brachte (Mk 15,33; vgl. 13,24b–25). Das Sterben Jesu als Beginn der Endzeit⁵⁹ bedurfte noch der positiven Ergänzung. Nur wenn die Finsternis des Todes Jesu durch das Licht seiner Auferweckung endgültig vertrieben wird, gibt es Hoffnung auf Heil für jene, die sich von ihm die Augen des Glaubens öffnen lassen.

Daß eine derartige symbolische Aussage in der Intention des Evangelisten liegen kann, läßt sich am Beispiel der Blindenheilung (Mk 8,22–26) zeigen. Dort verleiht Mk der Erzählung durch ihre Einordnung in den Kontext einen besonderen symbolischen Stellenwert. Der Blinde wird zum Typus der blinden Jünger, denen nur Jesus die Augen öffnen kann. «Ihnen muß Jesus das geistige Auge für die Offenbarung öffnen, die er bringt. Im Bekenntnis des Petrus erhält die Offenbarungsabsicht Jesu tatsächlich ihre erste vernehmliche Antwort aus dem Kreis der Jünger. Die Heilung des Blinden unmittelbar vorher macht deutlich, daß die Erkenntnis der vorher (und nach dem Petrusbekenntnis) noch verblendeten Jünger dem Wirken Jesu entspringt. Die Blindenheilung wird also von Mk vorwiegend symbolisch verstanden als Verdeutlichung einer Lehre, die er seinen Lesern geben will. Auf die

⁵⁵ Güttgemans, Analyse, 49.

⁵⁶ Vgl. Gnülka, Mk II, 341, Anm. 16.

⁵⁷ Pesch, Schluß, 396.409, Anm. 64; ders., Mk II, 531; vgl. auch Kratz, Rettungswunder, 505f; Grundmann, Mk, 445.

⁵⁸ Gnülka, Mk II, 341. Ob der Auferweckte durch den Hinweis auf den Sonnenaufgang als Licht oder Sonne erscheinen soll, ist sehr fraglich; gegen Kremer, Osterevangelien, 34. Umgekehrt läßt sich aber auch nicht jeder symbolische Hintergrund bestreiten, weil die Notiz funktional ausgerichtet sei; gegen Ernst, Mk, 485.

⁵⁹ Vgl. Giesen, Existenz, 41.

Leser zielt schließlich auch das *Ritardando*, das in dem Geheimhaltungsgebot in V. 26b vorliegt. Sie sollen darauf aufmerksam gemacht werden, daß alles Wirken Jesu und auch das Bekenntnis des Petrus (vgl. 8,30) unter dem österlichen Vorbehalt steht. Das bedeutet nach 8,31–33; 9,9.30–32; 10,32–34, daß Jesus zuerst den Tod erleiden und auferstehen ›muß› (δεῖ, 8,31), damit er in seiner Eigenschaft offenbar werde». ⁶⁰

Die Auferstehung Jesu ist somit Voraussetzung dafür, daß er als der erkannt wird, der er wirklich ist. Im Symbol der aufgehenden Sonne wird bereits angedeutet, daß er nun tatsächlich auferstanden ist, sodaß alle, die sich ihm glaubend anschließen, von ihm geführt werden können. Darauf weist schon die Blindenheilung hin: Die Gemeinde kann sich von ihrer Blindheit von Jesus befreien lassen. Von ihm kann sie sich auf den rechten Weg führen lassen. ⁶¹ Der Auferweckte führt jene, die sich ihm öffnen, zum Glaubensbekenntnis.

Die Zeitangaben in Mk 16,2 sind – wie gesehen – nicht im Blick auf die Frauen auf ihrem Weg zum Grab gemacht worden, sondern wollen die Leser auf die Botschaft des Engels vorbereiten, insofern sie aus der symbolischen Aussagekraft der Bilder bereits erkennen können: Gott hat Jesus nicht im Grab gelassen, sondern zu neuem Leben erweckt. ⁶²

4.3 Der Verschußstein des Grabes und seine wunderbare Entfernung (V. 3f)

Aus Mk 15,46 weiß der Leser, daß das Grab Jesu mit einem Verschußstein verschlossen wurde. Dafür sind die dort genannten Frauen (15,47) Zeuginnen. Deshalb ist es – wenigstens auf der Redaktionsebene des Evangeliums – sinnvoll, ja naheliegend, daß sich die Frauen auf dem Weg zum Grab Gedanken darüber machen, wie der Stein vom Eingang des Grabes entfernt werden könnte, zumal er sehr groß war (V. 4b). Da normalerweise ein starker Mann dazu imstande war, den Stein zu beseitigen, ⁶³ liegt es auf der Hand, daß es dem Erzähler auch in V. 3 um mehr geht als um eine protokollarische Niederschrift.

Mk 16,3 ist genau parallel zu 15,46 formuliert. Die Erzählung vom leeren Grab wird auf diese Weise mit der Grablegungsgeschichte (15,42–47) eng verbunden.

⁶⁰ Kertelge, Wunder, 164; vgl. auch Pesch, Mk I, 420f; Gnilka, Mk I, 315; Schmithals, Mk I, 372; Grundmann, Mk, 211.

⁶¹ Vgl. Stegemann, Markusevangelium, 238.

⁶² Vgl. Pesch, Mk II, 532; Kratz, Rettungswunder, 506f.

⁶³ Vgl. Grundmann, Mk, 445f: Wenn ein Mann den Stein beseitigen kann, dann sollte das wohl auch mehreren Frauen gelingen können.

Diese Verknüpfung muß nicht erst vom Evangelisten hergestellt worden sein;⁶⁴ sie kann vielmehr schon in der Tradition vorgegeben gewesen sein.⁶⁵

Versteht man die Aussage in V. 3 rein historisch, könnte man den Frauen eine Gedankenlosigkeit vorwerfen, daß sie erst unterwegs darüber nachdenken, wie der Verschußstein weggerollt werden könnte.⁶⁶ Man könnte den Vers auch als redaktionell und damit als unpassend interpretieren.⁶⁷ Beidemale wird die eigentliche Aussage des Verses verkannt, weil eine historische Interpretation völlig unangemessen ist. V. 3 soll vielmehr das Wunder der Öffnung des leeren Grabes vorbereiten und durch die Ratlosigkeit der Frauen die dramatische Spannung erhöhen.⁶⁸ In ihrer Not fragen sie nach einem Helfer.⁶⁹

In V. 4 will R. Kratz das Motiv der wunderbaren Türöffnung erkennen, das «in allen für die Bibel und ihre Umwelt maßgebenden Kulturbereichen zu Hause» ist.⁷⁰ Als die Frauen sich dem Grab näherten, sei das Türöffnungswunder bereits geschehen. Wie in dieser literarischen Gattung eigen, gebe es auch hier keine Zeugen der Öffnung selbst. Wer den Stein weggerollt hat, wird nicht gesagt. Es kann jedoch nicht der Engel gewesen sein, da dieser erst in V. 5 eingeführt wird,⁷¹ auch an den Auferstandenen ist nicht gedacht.⁷² Ἀποκεκλύσται ist vielmehr ein passivum divinum.⁷³ Gott selbst hat demnach seinen Gerechten aus den Banden des Todes befreit.⁷⁴ Nicht für die Frauen, sondern für den Auferstandenen selbst wurde der Stein beseitigt.⁷⁵

⁶⁴ So z. B. *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 42.

⁶⁵ So mit *Pesch*, Mk II, 531; *Gnilka*, Mk II, 338.

⁶⁶ Gegen *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 38f; *Léon-Dufour*, Résurrection, 178; *Kremer*, Diskussion, 152; *Dommeyer*, Passion, 222; *Schenke*, Passionsbericht, 262.

⁶⁷ So *Campehausen*, Ablauf, 24; *Graf*, Ostergeschehen, 20; *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 37.

⁶⁸ So *Taylor*, Mk, 605; *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 38, der das allerdings erst für die Endredaktion annimmt; vgl. auch *Lindemann*, Osterbotschaft, 303. Ein ähnliches literarisches Vorgehen läßt sich in Offb 5,1–5 beobachten. Vgl. dazu *Giesen*, Johannes-Apokalypse, 56–58; gegen *Ernst*, Mk, 485.

⁶⁹ *Pesch*, Schluß, 391; *Kratz*, Rettungswunder, 507.

⁷⁰ *Kratz*, Rettungswunder, 440. Vgl. aaO. 500f, wo er Einzelzüge in Mk 16,1–8 aufführt, die seiner Ansicht nach Verwandtschaft mit der Türöffnungs- und Befreiungstradition aufweisen. Vgl. auch *Pesch*, Mk II, 500–510.

⁷¹ So jedoch *Pesch*, Mk II, 532.

⁷² Das sieht *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 40f richtig.

⁷³ Vgl. *Kratz*, Rettungswunder, 501; *Oberlinner*, Verkündigung, 178f; *Ernst*, Mk, 486.

⁷⁴ Vgl. *Gnilka*, Mk II, 341; *Kratz*, Rettungswunder, 508; auch *Brun*, Auferstehung, 27f; *Graf*, Ostergeschehen, 322; *Grundmann*, Mk, 445.

⁷⁵ So *Klostermann*, Mk, 171; *Pesch*, Mk II, 531; *Kratz*, Rettungswunder, 507.

Gegen diese Deutung spricht allerdings der Kontext. Das Motiv des Türöffnungswunders hat offenbar bewirkt, daß man meint, das Grab sei ausschließlich für den Auferstandenen geöffnet worden. In V. 3 fragen demgegenüber die Frauen: «Wer wird uns (ἡμῖν) den Stein von der Tür des Grabes wegwälzen»? Von daher ist gefordert, daß die Tür für die Frauen geöffnet wurde. Auf diese Weise steht das geöffnete Grab im Dienst der Verkündigung der Auferweckung Jesu. Die Frauen können so in das Grab hineingehen, um die Engelsbotschaft zu vernehmen.⁷⁶ Wenn man jedoch bedenkt, daß die Botschaft letztlich an die Christen ergeht, wie wir noch sehen werden, dann ist das Grab im Sinne des Erzählers offen vor allem für die Leser des Evangeliums. Das Perfekt ἀποκεκλιςται soll wohl darauf hinweisen, daß das Grab Jesu für immer geöffnet bleibt. Durch die Auferweckung Jesu ist der Tod grundsätzlich endgültig überwunden,⁷⁷ die Botschaft des Engels bleibt dauerndes Angebot. Nach allem ist das Motiv des Türöffnungswunders als Gattungselement der Erzählung vom leeren Grab aufzugeben.

4.4 Die Erscheinung des Engels und seine Botschaft (16,5f)

Als die Frauen in das Grab eintreten, sehen sie dort einen jungen Mann sitzen. Sein leuchtend weißes Gewand weist ihn als Himmelsbewohner aus (vgl. 2 Makk 3,26.33; Mk 9,3; Apg 1,10; Mt 28,2; Lk 24,4; Offb 6,11; 7,9.13f; 22,14).⁷⁸ Hier wie meist im NT hat der Engel keine eigenständige Aufgabe. Der Erzähler erspart sich die Schilderung einer Angelophanie, indem er den Engel die Frauen sitzend erwarten läßt. Seine Funktion ist die eines angelus interpretis.⁷⁹

Sein Sitzen zur Rechten signalisiert den Lesern von vornherein, daß er eine Heilsbotschaft bringt (vgl. grHen 13,7).⁸⁰ Wenn die Frauen vom Schrecken gepackt sind, erklärt sich das wenigstens zum Teil daraus, daß das Furchtmotiv zum festen

⁷⁶ So auch Oberlinner, Verkündigung, 180; Ernst, Mk, 486.

⁷⁷ Pesch, Mk II, 532; Kratz, Rettungswunder, 508; Gnülka, Mk II, 341.

⁷⁸ Vgl. Schille, Himmelfahrt, 188; Michaelis, Erscheinungen, 111; Ernst, Mk, 486 u. a.

⁷⁹ So schon Brun, Auferstehung, 25. Deuteengel und Angelophanie schließen einander jedoch nicht aus. Gegen Niemann, Erzählung, 198. Kessler, Lebenden, 120 meint, es handle sich nicht um einen angelus interpretis, sondern um einen Verkündigungsendel. Damit verkennt er die Funktion des Engels im Blick auf die Frauen.

⁸⁰ Vgl. Gnülka, Mk II, 341; Ernst, Mk, 486; Pesch, Mk II, 532. Mit Recht lehnt Pesch eine Deutung des jungen Mannes auf den Menschensohn, der zur Rechten Gottes sitze (Waetjen, Ending; Syngé, Mark, 71–73) ab. Auch Ammassari, Racconto, 49–64 weist eine solche Interpretation als textfremd zurück. Zu weiteren kuriosen Deutungen vgl. Pesch, Mk II, 532, Anm. 25.

Bestand von Erscheinungsberichten gehört.⁸¹ Die Annahme, der Jüngling im Grab sei identisch mit dem jungen Mann, der nach 14,51f angesichts der Verhaftung nackt geflohen ist,⁸² ist ohne jeden Anhalt am Text. Die Frauen werden in Schrecken gejagt, weil sie nicht den Leichnam Jesu sehen, sondern eine andere ihnen unbekannte Gestalt. Ihre Furcht wird mit dem Verb ἐκθαμβέω zum Ausdruck gebracht. Zum besseren Verständnis ihrer Reaktion ist ein Blick auf die Verwendung dieses Verbs im MkEv angebracht.

4.4.1. ἐκθαμβέω im Markusevangelium

Das Kompositum ἐκθαμβέω ist eine Intensivform des Verbum simplex θαμβέω. Seine ursprüngliche Bedeutung ist «schlagen, betroffen sein». Gemeint ist ein Erschrecken, das durch eine Offenbarung Gottes hervorgerufen wird. Deshalb ist es auch mit der atl. Theophanietradition verbunden.⁸³ Von daher versteht sich auch, daß sich dieses Verb besonders dazu eignet, die Reaktion der Umstehenden auf Jesu Lehre und Vollmacht zu beschreiben.

Das Verb steht zweimal im Zusammenhang mit einer Dämonenaustreibung. Nachdem Jesus durch sein Wort die Macht eines unreinen Geistes gebrochen hat (Mk 1,25), ist es offenkundig, daß Gottes Herrschaft sich durchzusetzen beginnt. Jesus beweist auf diese Weise, daß er ganz auf die Seite Gottes gehört, der allein die gottfeindlichen Mächte zu besiegen vermag (vgl. Ps 18,6 = 2 Sam 22,16; Ps 104,7 u.ö.; 1 QGenApoc 20,28; 1 QM 14,9–11 u. ö.).⁸⁴

Ähnlich wie in Mk 1,27 dient das Verb auch in Mk 9,15 dem Admirationsmotiv.⁸⁵ Hier steht es allerdings ungewöhnlich zu *Beginn* einer Erzählung über eine Dämonenaustreibung. Die Volksmenge läuft Jesus entgegen, der vom Verklärungsberg herabkommt. Sie hat sich zuvor mit den Schriftgelehrten wegen eines von einem stummen Geist besessenen Mannes (9,17f) gestritten (V. 14). Die Jünger Jesu haben nicht die Kraft besessen, ihn auszutreiben. Auf diesem Hintergrund dürfte der Schrecken, der die Menge zu Jesus strömen läßt, kaum in einem «Nachglanz der

⁸¹ Vgl. *Rad*, TWNT I, 75–79; *Schenke* Auferstehungsverkündigung, 65; *Graß*, Ostergeschehen, 20; *Ernst*, Mk, 486.

⁸² So *Hamilton*, Resurrection, 417; *Schenke*, Passionsbericht, 263f. Daraus folgt dann, daß Mk 16,1–8 ursprünglich keine Epiphanieerzählung gewesen sei.

⁸³ Vgl. *Grimm*, EWNT II, 317.

⁸⁴ Vgl. *Giesen*, EWNT II, 107.

⁸⁵ Vgl. dazu *Theißen*, Wundergeschichten, 78–80; *Pesch*, Mk II, 150–152, wo jeweils auch die weiteren Wörter im Dienst des Admirationsmotivs zusammengestellt sind.

Verklärungsherrlichkeit Jesu»,⁸⁶ sondern in der Erwartung begründet sein, Jesus könne den Geist austreiben.⁸⁷ Der Schrecken ist hier ebenso wie in 1,25 nicht Ausdruck der Angst, sondern von Staunen und Bewunderung.

Schließlich wird auch die seelische Erschütterung Jesu angesichts seines Todes mit ἐκθαμβέω zum Ausdruck gebracht (14,33). Jesus ist tief betroffen, weil er nun erfährt, was Gott von ihm konkret erwartet.⁸⁸

Das Erschrecken, das durch das Verb ἐκθαμβέω zum Ausdruck kommt, führt somit nicht zu panischer Angst, sondern zu ehrfurchtsvollem Staunen, das zu Vertrauen auf Gott und auf den führt, der in seiner Vollmacht handelt.⁸⁹ So ist auch das Erschrecken der Frauen angesichts der Engelserscheinung in diesem positiven Sinn zu begreifen. Durch sein Trostwort «Erschreckt nicht» will der Engel die Frauen davor bewahren, in ihrer Verwunderung zu verharren. Sie sollen vielmehr bereit sein für seine Botschaft und seinen Auftrag.

4.4.2 Die Identität Jesu

Der Engel charakterisiert Jesus zunächst in seiner irdischen Herkunft und in seinem irdischen Geschick: «Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten» (16,6b).

4.4.2.1 Jesus aus Nazaret

Jesus wird als der Nazarener durch die Angabe seines Herkunftsortes identifiziert, wie das in der Antike üblich war.⁹⁰ Das geschieht außer in 16,6b noch dreimal im MkEv (1,24; 10,47; 14,67).

Nach Schmithals ist die Bezeichnung Jesu als Nazarener in 1,24 an sich entbehrlich, sie findet aber ihren Grund in dem Abwehrzauber des Dämons Jesus gegenüber, der in seiner Wirksamkeit von der genauen Objektbezeichnung abhängig ist.⁹¹ Der Dämon erkennt in Jesus jedoch nicht nur den Mann aus Nazaret, sondern auch den «Heiligen Gottes». Im Wechsel vom Nazarener zum Heiligen Gottes könnte im Urtext ein Wortspiel vorliegen,⁹² durch das das Wesen Jesu auf-

⁸⁶ Gegen *Grimm*, EWNT II, 318; *Minette de Tillesse*, Secret, 92; *Nützel*, Verklärungserzählung, 106f mit Hinweis auf Ex 34,29–35; schon *Wellhausen*, Mk, 73.

⁸⁷ Mit *Pesch*, Mk II, 87; vgl. auch *Gnilka*, Mk II, 46.

⁸⁸ Vgl. *Pesch*, Mk II, 389; *Grimm*, EWNT II, 318.

⁸⁹ Vgl. *Roloff*, Kerygma, 146; *Pesch*, Mk II, 87.

⁹⁰ Vgl. *Kubli*, EWNT II, 1118.

⁹¹ *Schmithals*, Mk I, 124; vgl. *Kubli*, EWNT II, 1118f.

⁹² Vgl. *Pesch*, Mk I, 122 mit Anm. 20; *Gnilka*, Mk I, 80f. *Mußner*, Wortspiel, 285f vermutet ein Wortspiel in der aramäischen Vorlage.

gedeckt wird. Jesus wird als der atl. «Gottesmänner überbietende eschatologische Prophet und Charismatiker, der die unreinen Mächte verderbende Heilige schlechthin dargestellt».⁹³

Mit der Bezeichnung Jesu als des Mannes aus Nazaret können wir nach dem Verb ἐκδιαιβέω den zweiten Kontakt zwischen 16,6 und der ersten Dämonenaustreibung durch Jesus (1,22–29) feststellen. Wahrscheinlich lenkt der Evangelist hier bewußt auf den Anfang des Evangeliums zurück, zielt doch die Erzählung vom leeren Grab letztlich auf die Sammlung der zerstreuten Jünger nach Ostern, wie V. 7 im Zusammenhang mit 14,27f klar herausstellt. Mit der ersten Dämonenaustreibung beginnt die Herrschaft Gottes sich durchzusetzen, was immer auch ein Überwinden des Satans einschließt. Wer Jesus von Nazaret sucht, muß erkennen, daß er der Heilige Gottes ist, nämlich jener, den Gott nicht im Tod läßt, sondern ihn auferweckt.

4.4.2 Jesus, der gekreuzigte Messias

Jesus ist jedoch nicht nur der Mann aus Nazaret, sondern darüber hinaus der «Gekreuzigte». Durch diese Aussage ist nunmehr keine Verwechslung mehr mit einem anderen Jesus möglich, da die Frauen ja von seiner Kreuzigung wissen. Mit seiner Gegenüberstellung «gekreuzigt» – «auferweckt» stellt der Erzähler menschliches und göttliches Handeln gegenüber. Während die Frauen von der Kreuzigung Jesu aus eigener Anschauung wissen konnten, muß ihnen Gottes Engel das Handeln Gottes an Jesus offenbaren. Jesus ist nicht nur der gekreuzigte Messias, sondern auch der auferweckte und von Gott angenommene Messias.

4.4.3 Jesus, der auferweckte Messias

Daß Jesus auferweckt wurde, wird nicht aus dem Leersein des Grabes geschlossen. Es ist vielmehr umgekehrt: Weil Jesus von Nazaret, der Gekreuzigte, von Gott auferweckt wurde, kann der Leichnam Jesu nicht gefunden werden.⁹⁴ Der christliche Osterglaube leitet sich folglich nicht aus einem historischen Ereignis ab, zumal dieses mehrdeutig ist (Diebstahl, Verwechslung oder Umbettung des Leichnams).⁹⁵ Weil der christliche Osterglaube auf göttlicher Offenbarung beruht, erübrigt sich

⁹³ Pesch, Mk I, 122.

⁹⁴ Vgl. Fischer, Ostergeschehen, 59; Ernst, Mk, 487; Kremer, Osterevangelien, 42–45; Hoffmann, Auferstehung, 499; Oberlinner, Verkündigung, 172.176f; Kasper, Jesus, 149f.

⁹⁵ Vgl. Kasper, Jesus, 151; Goppelt, Theologie, 296; Schweizer, Auferstehung, 10f; Kessler, Lebenden, 123; ähnlich Lindemann, Osterbotschaft, 306f.

die Notwendigkeit, die Auferweckung Jesu aus dem leeren Grab zu beweisen.⁹⁶ Deutlich ist auch hier der glaubende Leser angesprochen. Ihm soll gezeigt werden, daß er seinen Glauben der heilvollen Offenbarung Gottes verdankt. Deshalb ist es nicht notwendig, ja nicht einmal sinnvoll, sich des leeren Grabes zu vergewissern. Es gilt vielmehr, sich der Botschaft der Offenbarung immer wieder neu zu öffnen, die er aus seinem Glaubensbekenntnis kennt.⁹⁷

Denn die Wendung «er wurde (von Gott) auferweckt» ist unzweifelhaft aus dem urchristlichen Glaubensbekenntnis übernommen.⁹⁸ Dazu ist vor allem die alte, von Paulus überlieferte Formel (1 Kor 15,4) zu vergleichen. J. Gnlika geht jedoch zu weit, wenn er aufgrund der Tatsache, daß die Glaubensformel aus 1 Kor 15,3–5 inhaltlich der Osterbotschaft in 16,6 zugrunde liegt, glaubt rekonstruieren zu können, ursprünglich habe die Engelsbotschaft gelautet: «Er ist auferweckt worden und dem Petrus erschienen».⁹⁹

Die Formel «er ist nicht hier» (16,6c) erinnert an Gen 5,24, wo nach der Entrückung des Henoch ausdrücklich festgestellt wird, er sei nicht mehr da (vgl. auch EvPetr XXIII,56).¹⁰⁰ Weil Jesus nicht hier ist, muß die Suche der Frauen vergeblich sein. Wenn der Bote Gottes die Frauen eigens darauf aufmerksam macht, daß der Leichnam Jesu nicht dort liege, wo man ihn hingelegt hat, so will er die Aussage, daß Jesu Leichnam nicht auffindbar sei, bestätigen.

Aufgrund der verwandten Formel in Gen 5,24 und in ähnlichen Texten könnte man annehmen, die Erzählung vom leeren Grab habe deutliche Kontakte mit der Gattung, die davon spricht, daß eine entrückte Person gesucht wird.¹⁰¹ Demgegen-

⁹⁶ So auch *Oberlinner*, Verkündigung, 172f; *Schenke*, Auferstehungsverkündigung, 109; *Pesch*, Mk II, 533; *Lindemann*, Osterbotschaft, 304; *Niemann*, Erzählung, 198. Daß das Hören vom leeren Grab Glaubensschwachen eine Hilfe sein soll, dürfte wohl eine Überinterpretation sein; gegen *Ernst*, Mk, 488.

⁹⁷ Vgl. *Delorme*, Résurrection, 111; *Wilckens*, Auferstehung, 64; *Graß*, Ostergeschehen, 21; *Pesch*, Mk II, 533; *Lindemann*, Osterbotschaft, 305; gegen *Bultmann*, Geschichte, 311; *Lohmeyer*, Mk, 533.

⁹⁸ Vgl. z. B. *Kremer*, Diskussion, 147: «Diese inhaltsschwere kurze, formelhafte Botschaft des Engels gibt offensichtlich die urkirchliche Verkündigungssprache, nicht aber die am Ostermorgen im Grab ergangene Rede wieder».

⁹⁹ *Gnlika*, Mk II, 339. *Ernst*, Mk, 483 hält das zu Recht für fraglich.

¹⁰⁰ Vgl. *Pesch*, Mk II, 533.

¹⁰¹ Vgl. dazu *Pesch*, Mk II, 522–527 mit der dort angegebenen Literatur; *Hoffmann*, Auferstehung, 499; *Hasenfratz*, Rede, 97–105; *Kessler*, Lebenden, 120; *Rau*, Markusevangelium, 2219f; *Bickermann*, Grab, 286; *Oberlinner*, Verkündigung, 165.

über läßt sich die Bestätigung der Auferweckungsbotschaft durch den Hinweis auf den Ort, wo der Leichnam gelegen hat, auch ohne eine solche literarische Vorgabe erklären. Gegen eine Deutung von der Entrückungsvorstellung her spricht auch der Umstand, daß nach der jüdischen Entrückungsvorstellung der Entrückte leben muß.¹⁰² Für die Darstellung der Auferstehung Jesu in Verbindung mit dem leeren Grab ist die jüdische Anthropologie verantwortlich, die sich keine Auferweckung ohne leibliche Komponente vorstellen kann.

4.4.4 Zur jüdischen Anthropologie als Voraussetzung für die Erzählung des leeren Grabes

Folge der Auferweckung ist nach der ganzheitlichen jüdischen Anthropologie, daß der Leichnam Jesu nicht gefunden wird.¹⁰³ Doch bleibt dabei zu beachten, daß der Auferstehungsleib nach jüdischer Auffassung zwar mit dem gestorbenen identisch ist, nicht aber notwendig völlig derselbe. So hält 2 Makk trotz starken hellenistischen Einflusses an der Einheit von Leib und Seele fest, sodaß eine Auferstehung ohne Leib nicht möglich ist.¹⁰⁴ Dennoch ist nicht an eine einfache Wiederbelebung des Leibes gedacht, sodaß es eine materielle Identität zwischen dem gestorbenen Leib und dem Auferstehungsleib gebe. Es ist nicht notwendig genau derselbe Leib, «es kann auch ein neuer Leib sein, der dem alten genau entspricht».¹⁰⁵ Diese Sicht ist nicht auf 2 Makk beschränkt, sondern findet sich auch im äthHen.¹⁰⁶ Erst in 4 Esr und in der syrApkBar tritt eine dichotomische Anthropologie an die Stelle der monistischen Sicht, wie sie noch in 2 Makk und äthHen in Übereinstimmung mit dem AT zu finden ist.¹⁰⁷

¹⁰² Vgl. vor allem *Lohfink*, Himmelfahrt, 74: «Wer wirklich stirbt, kann nicht entrückt werden»; auch *Hasenfratz*, Rede, 104. *Hoffmann*, Auferstehung, 499 macht umgekehrt darauf aufmerksam, daß vor allem «im griechischen Traditionsbereich auch die Entrückung Verstorbener bzw. Sterbender möglich» gewesen sei. Für das NT wäre das jedenfalls singular. Zur Verwendung des Entrückungsmotivs in 1 Thess 4,13–18 vgl. *Giesen*, Naherwartung, 135f; zu Offb 11,3.13 bzw. 12,5 vgl. *Giesen*, Johannes-Apokalypse, 88f bzw. 99.

¹⁰³ Vgl. *Gnilka*, Mk II, 342; *Vögtle*, Osterglauben, 86–88; *Oberlinner*, Verkündigung, 167f.172f. Das bedeutet, daß sich die Tatsächlichkeit des leeren Grabes historisch nicht überprüfen läßt. Vgl. auch *Pesch*, Grab, 17.

¹⁰⁴ So *Stemberger*, Leib, 11.

¹⁰⁵ *Stemberger*, Leib 19f; auch *Oberlinner*, Verkündigung, 165.

¹⁰⁶ In äthHen 51,1 heißt es: «Und in jenen Tagen wird die Erde zurückgeben, was sie empfangen hat, und die Hölle (oder die Vernichtung) wird zurückgeben, wie sie verpflichtet ist»; zitiert nach *Uhlig*, Henochbuch, 593f; vgl. dazu *Stemberger*, Leib, 46f.50f.

¹⁰⁷ Vgl. *Stemberger*, Leib, 73–84.85–96; *ders.*, Auferstehung, 446.

Deshalb kann festgehalten werden, daß das Bekenntnis zum Auferweckten den im Grab liegenden Leichnam *vorstellungsmäßig* ausschloß. Die These, für den Osterglauben des Paulus habe das Grab *empirisch nachprüfbar* leer sein müssen,¹⁰⁸ ist folglich unhaltbar. Es bleibt darüber hinaus zu beachten, daß Paulus keine materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem gestorbenen Leib vertritt (vgl. 1 Kor 15,42–50). Aufgrund der anthropologischen Voraussetzung kann also nicht davon gesprochen werden, daß Paulus in 1 Kor 15,3b–5 das leere Grab als empirische Tatsache bezeugen wolle.¹⁰⁹ «Die *Voraussetzung* eines *leeren* Grabes ist nicht identisch mit der *Entdeckung* eines wunderbar *geöffneten* Grabes».¹¹⁰

Aufgrund der jüdischen Anthropologie konnte also die Auferweckung Jesu ohne leibliche Folgen nicht gedacht werden. Wird die Auferweckung in einen erzählerischen Zusammenhang mit dem Grab Jesu gebracht, dann muß das Grab notwendig leer sein. Die Öffnung des leeren Grabes ist in Mk 16,1–8 erzählerisch der Auferweckungsaussage untergeordnet und als Faktum nur vorausgesetzt.¹¹¹ Weil das Grab leer ist aufgrund der vorausgesetzten jüdischen Anthropologie, ist auch Mk 16,1–8 kein Zeugnis für die Faktizität des leeren Grabes. Dazu kommt, daß die Engelsbotschaft auf eine Zeit verweist, «in der das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu bereits existierte und die Reflexion über das Wie der Auferstehung zum Bedürfnis geführt hatte, die für gut palästinische Anthropologie einzig folgerichtige Leibhaftigkeit der Auferstehung Jesu explizit zu machen».¹¹² Erzählerisch war dann die Verbindung mit dem Grab Jesu naheliegend.¹¹³

Wie wenig die *Entdeckung* des leeren Grabes im Interesse des Erzählers steht, geht schon daraus hervor, daß die Frauen vom Engel eigens darauf hingewiesen werden müssen.¹¹⁴

Als wichtiges Ergebnis können wir bislang festhalten: Die Perikope vom leeren Grab hat bisher kein Indiz dafür hergegeben, daß die Auferweckung Jesu bewiesen werden solle. Die Engelsbotschaft spiegelt das Glaubensbekenntnis der Gemeinde wider. Die Botschaft des Engels erinnert die Gemeinde daran, daß sie ihren Glauben göttlicher Offenbarung verdankt. Daß der himmlische Bote als Auferstandener geschildert werde, der gegen eine in Jerusalem gepflegte Parusieerwartung Stellung

¹⁰⁸ So Brändle, Grab, 112.

¹⁰⁹ Vgl. Vögtle, Osterglauben, 87.

¹¹⁰ Oberlinner, Verkündigung, 168.

¹¹¹ Vgl. Oberlinner, Verkündigung, 180.

¹¹² Vögtle, Osterglaube, 94.

¹¹³ Vgl. Oberlinner, Verkündigung, 181.

¹¹⁴ Vgl. Kegel, Auferstehung, 21; Jansen, Resurrection, 43f; Oberlinner, Verkündigung, 170.

beziehe, «die die Entrückung und das erwartete Wiederkommen des eschatologischen Propheten Jesus zum Inhalt» gehabt habe,¹¹⁵ ist eine willkürliche Behauptung.

Was der Engel im Grab feierlich proklamiert, ist dasselbe, was Jesus schon in seinen Leidensvorhersagen gesagt hat: Der Messias muß leiden und sterben, wird aber von Gott nicht im Stich gelassen, sondern zu neuem Leben erstehen (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,32–34). Er wird zu neuem Leben erstehen; denn er kehrt nicht in das irdische Leben zurück, sondern erhält von Gott eine endzeitliche Vollmachtsstellung.¹¹⁶ Daraus folgt, daß der Auferweckte zwar mit dem Gekreuzigten identisch, zugleich aber auch anders als dieser ist. Das beweisen auch die Erscheinungsberichte bei anderen ntl. Autoren. Gott allein kann den Auferweckten erscheinen lassen. Den Auferweckten zu sehen, liegt nicht in der Erkenntnismöglichkeit des Menschen.¹¹⁷

4.5 Der Auftrag an die Frauen (16,7)

Der Engel deutet den Frauen nicht nur das leere Grab, sondern sagt ihnen auch, wo und von wem der Auferweckte zu sehen sein wird. Die Frauen erhalten den Auftrag, den Jüngern und vor allem dem Petrus zu sagen, daß er ihnen nach Galiläa vorausgeht. Dabei wird ausdrücklich an die Voraussage in Mk 14,28 erinnert.

4.5.1 Die Adressaten des Auftrags: die Jünger und Petrus (V. 7a)

Neuerdings vertritt W. Simonis die Hypothese, Mk biete in V. 7 einen Auszug aus einer Erscheinungsgeschichte, die Mk 16,7 zugrundeliege.¹¹⁸ Für seine Annahme, Mk 16,7 sei eine redaktionelle Einfügung des Evangelisten, führt Simonis folgende Gründe an: Das «aber» (ἀλλά) signalisiere einen Neuanfang.¹¹⁹ Dieses Argument wäre jedoch nur gültig, wenn ἀλλά ausschließlich «aber» bedeuten würde. Doch der semantische Gehalt dieser Konjunktion umfaßt nicht nur «sondern», sondern

¹¹⁵ So *Rau*, Markusevangelium, 2222.

¹¹⁶ Vgl. *Wilckens*, Auferstehung, 38.155.

¹¹⁷ Vgl. auch *Oberlinner*, Verkündigung, 166f.

¹¹⁸ *Simonis*, Jesus, 41–43. Daß der Evangelist um Erscheinungen gewußt hat, ist zwar durchaus wahrscheinlich, rechtfertigt jedoch nicht die These von Simonis. Für die Wahrscheinlichkeit, daß der Evangelist um Erscheinungen Jesu wußte, sprechen sich auch aus: *Lindemann*, Osterbotschaft, 301f; *Wilckens*, Auferstehung, 50f; *Pesch*, Mk II, 540.

¹¹⁹ Auch *Lindemann*, Osterbotschaft, 306 empfindet zu Unrecht, daß das adversative ἀλλά merkwürdig sei.

auch «vielmehr».¹²⁰ Übersetzt man ἀλλά mit «vielmehr», dann bekommt der Satz einen guten Sinn. Die Erzählfolge ist dann: «Erschreckt nicht!» (V. 6a), «geht vielmehr hin» (V. 7a).

Stilistisch inkonvenient empfindet Simonis sodann, daß der Engel in der dritten Person Singular «er geht voraus» formuliert, dann aber mit «euch» fortfährt, womit nicht die Frauen, sondern die Jünger gemeint sind. In der Vorlage habe von einem Hingehen der Jünger die Rede gewesen sein müssen. Dem Evangelisten sei dagegen daran gelegen, die Person des Auferweckten und seine Initiative herauszustellen. Hier übersieht Simonis zunächst, daß der Auftragsinhalt mit einem ὄτι-recitativum eingeführt wird und für einen Doppelpunkt steht. Das ist umso erstaunlicher, als Simonis selbst zuvor richtig übersetzt.¹²¹ Wenn den Frauen die genaue Formulierung für die Weitergabe ihrer Botschaft in den Mund gelegt wird, ist das keineswegs stilistisch inkonvenient, sodaß es ursprünglich «er geht *ihnen* voraus» geheißen haben mußte.

Auch daß Jesus den Jüngern vorausgeht, ist nicht überraschend, wie Simonis weiterhin meint; denn das Vorausgehen ist vom Bild des Hirten geprägt (vgl. Mk 14,27f), der seinen Schafen vorausgeht, d. h., der sie führt.¹²² Der Auferweckte führt seine Jünger nach Ostern wieder zusammen, nachdem sie sich während seiner Passion verstreut hatten, um seine nachösterliche Gemeinde zu konstituieren.¹²³

Völlig unverständlich ist es schließlich, daß Simonis die nur in D k bezeugte Lesart «wie ich euch gesagt habe» der bestbezeugten Lesart «wie er euch gesagt hat» vorzieht. Aus dieser textkritischen Entscheidung leitet er auch ab, daß es besser «mich sehen» als «ihn sehen» geheißen haben mußte.

Um seine Hypothese zu stützen, fügt Simonis auch eine inhaltliche Beobachtung an: In der Wendung «seinen Jüngern und dem Petrus» klappe «und dem Petrus» merkwürdig nach. Da Petrus sonst immer an herausragender Stelle genannt werde, sei eigentlich auch hier gefordert, «dem Petrus und seinen (anderen) Jüngern» zu schreiben. Diese Argumentation verkennt das Stilmittel des Achtergewichts, wonach dem zuletzt Genannten besondere Bedeutung zukommt. Die Botschaft des Engels ist somit seinen Jüngern, vor allem aber dem Petrus zu überbringen.¹²⁴ Die Hervorhebung des Petrus könnte zudem seinen Grund auch darin

¹²⁰ Vgl. *Blaß - Debrunner - Rehkopf*, Grammatik, § 448; *Radl*, EWNT I, 147.

¹²¹ *Simonis*, Jesus, 41.

¹²² Vgl. *Osborne*, Resurrection, 52.55; *Bühner*, EWNT III, 363f, wenn dieser auch nicht ausdrücklich Mk 14,28; 16,7 einbezieht.

¹²³ Vgl. *Pesch*, Mk II, 534.

¹²⁴ Vgl. *Pesch*, Mk II, 534; *Ernst*, Mk, 483.

haben, daß Jesus diesem im Zusammenhang mit Mk 14,27f voraussagt, er werde ihn dreimal verleugnen (14,30). Nach 14,66–72 ist diese Vorhersage in Erfüllung gegangen. Erst im Kontext der Engelsbotschaft erfährt der Leser nun wieder etwas vom Geschick des Petrus. Dadurch wird betont, daß dieser auch nach der Auferstehung zur Gruppe der Jünger gehört,¹²⁵ und zwar wiederum als herausragende Führerpersönlichkeit.

Die von Simonis vorgetragenen Argumente halten kritischer Prüfung nicht stand. Für die Interpretation ist der kritisch gesicherte Text maßgebend. Er darf nicht zugunsten einer eigenen Hypothese verändert werden. Dabei kann für die redaktionelle Ebene letztlich offen bleiben, ob V. 7 erst von Mk eingeführt wurde.¹²⁶ Denn wäre der Satz gegen seine Intention, hätte er ihn nicht übernommen.

Der ausdrückliche Hinweis auf die Voraussage Jesu macht deutlich, daß diese auch eintreffen wird. Wer von Jesus, dem Gekreuzigten und Auferweckten, zur nachösterlichen Gemeinde zusammengeführt wird, dem kann die Gemeinschaft mit Gott schon jetzt geschenkt werden, die der Evangelist Herrschaft Gottes nennt (vgl. z. B. 1,14f; 4,11f; 9,1).¹²⁷

4.5.2 Galiläa – der Ort der Begegnung mit dem Auferweckten

Warum geht nun der Auferweckte gerade nach Galiläa voraus und nicht etwa nach Jerusalem (Lk 24,13ff)? Diese Frage soll mit Hilfe der Stellen im MkEv beantwortet werden, die etwas über die Bedeutsamkeit Galiläas für die Botschaft Jesu erkennen lassen.¹²⁸ Galiläa ist die Heimat Jesu (1,9). Dort beginnt auch sein öffentliches Auftreten (1,14f); von dort kommen auch seine ersten Jünger (1,16–20). Sein Wirken ist so beeindruckend, daß man in ganz Galiläa darüber spricht (1,28). Seine Botschaft erreicht ganz Galiläa, wo er in den Synagogen predigt und Dämonen austreibt (1,39), um so der Herrschaft Gottes Raum zu schaffen.

Der Ruf Jesu überschreitet aber auch die Grenzen Galiläas, sodaß zu ihm viele Menschen aus Judäa, aus Jerusalem und Idumäa, aus dem Gebiet jenseits des Jordans und aus der Gegend von Tyrus und Sidon kommen (3,7f). Dennoch bleibt bestehen, daß das Wirken Jesu im wesentlichen auf Galiläa beschränkt bleibt. Das gilt auch, wenn seine Botschaft die heidnischen Nachbargebiete von Tyrus (3,8) und der Dekapolis (5,20) erreicht.

¹²⁵ Vgl. auch *Ernst*, Mk, 488; *ders.*, Petrusverkündigung, 58.

¹²⁶ 16,7 ist wahrscheinlich redaktionell, vgl. unter 3.

¹²⁷ Vgl. *Giesen*, Erwartete, 111–133.

¹²⁸ Vgl. *Karnetzki*, Redaktion, bes. 254–257; *Völkel*, EWNT I, 560; *Bösen*, Galiläa, 262–274; *Paulsen*, Mk. XVI, 166–168.

Nach der Zurückweisung Jesu und seiner Botschaft im heimatlichen Nazaret (6,1–6) und nach seiner Auseinandersetzung über die wahre Reinheit (7,1–23) mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, die aus Jerusalem kamen, tut Jesus einen entscheidenden Schritt in das heidnische Land Tyrus, wo er aufgrund seiner Bekanntheit nicht verborgen bleiben kann (7,24). Später kommt er auch in die Dekapolis (7,31). Auf diese Weise wird bereits im Leben Jesu vorgezeichnet, wie der Weg der nachösterlichen Mission verlaufen soll: von der judenchristlichen Gemeinde zur Gemeinde aus Juden und Heiden.

Das Streitgespräch über Rein und Unrein (7,1–23) bereitet im Kontext des MkEv offenkundig den Weg der Botschaft Jesu zu den «unreinen» Heiden vor. Die grundsätzliche Offenheit des Heilsangebots Jesu auch an die Heiden zeigt – unbeschadet der Tatsache, daß Jesus sich grundsätzlich an das Volk Israel als Ganzes wendet (7,27–29) – der Umstand, daß allein der Glaube des Menschen Voraussetzung für den Empfang des Geschenkes der Gottesherrschaft ist (vgl. Mk 4,11f; 1,14f; 9,1). Nur wer sich dem Bekenntnis Gottes zu seinem Sohn (1,11; vgl. 9,7; 15,39) anschließt und auf ihn hört (9,7), der kann in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen werden, die Jesus Herrschaft Gottes nennt.¹²⁹ Nur weil Jesus in Tyrus Glauben findet – auch wenn das Stichwort «glauben» im Text nicht vorkommt –, kann Jesus dort einen Dämon aus der Tochter einer Syrophönizierin austreiben (7,24–30) und einen Taubstummen in der Dekapolis von seiner Krankheit befreien (7,31–39). Indem Jesus sich Heiden gnädig zuwendet, sie von Dämonen befreit und ihnen ihre Gesundheit wiederschenkt, zeigt sich, daß Gottes Herrschaft auch unter ihnen anfanghaft um sich greift.

Die grundsätzliche Offenheit für die Heidenmission läßt sich auch aus der Parallelität der Brotvermehrungsgeschichten ablesen: Wie Jesu Wirken in Galiläa (6,40–44), so findet auch sein Wirken in der heidnischen Dekapolis (8,1–10) seinen Höhepunkt in einer wunderbaren Speisung. Die Heiden werden in das eschatologische Gottesvolk einbezogen. «Denn die Speisungsgeschichten stellen den eschatologischen Antitypus zur Speisung Israels in der Wüste dar».¹³⁰

Die Bedeutung Galiläas für den ältesten Evangelisten wird noch deutlicher, wenn wir einen Blick auf den Stellenwert Jerusalems in seinem Evangelium werfen. Für Mk ist Jerusalem der Ort der Feindschaft und des Versagens.¹³¹ So ist es kein Zufall, daß die Schriftgelehrten (3,22) bzw. die Pharisäer und einige Schriftgelehrte

¹²⁹ Vgl. dazu *Giesen*, Eschatologie.

¹³⁰ *Karnetzki*, Redaktion, 255.

¹³¹ Vgl. *Karnetzki*, Redaktion, 255f; *Hartman*, EWNT II, 434f.

(7,1), die mit Jesus streiten, aus Jerusalem kommen und nicht in Galiläa beheimatet sind.

In der dritten Leidensvorhersage wird Jerusalem ausdrücklich als der Ort des Leidens und der Auferstehung charakterisiert. Dabei wird betont, daß die Vertreter der dortigen Theokratie das Urteil über Jesus sprechen (10,32–34). Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang auch, daß Jesus seinen Jüngern vorangeht (*προάγω*) und daß ausdrücklich festgehalten wird, daß die Jünger darüber betroffen sind (*ἐθαμβοῦντο*). *Προάγω* ist auch hier wieder im Sinn der Hirtensprache zu verstehen: Jesus führt seine Jünger und ruft sie in seine Nachfolge. Zusammen mit ihrem Betroffensein weist das wiederum auf Mk 16,7 voraus.¹³²

Aus der Passionsgeschichte wissen wir, daß die Jünger gemäß der Vorhersage Jesu in 14,27 geflohen sind (14,50). Alle werden an Jesu Anstoß nehmen, d.h., sie werden vorübergehend – wie der Verlauf der Geschichte zeigt – an Jesus irre werden, und Petrus wird ihn sogar nach der Voraussage Jesu (14,30) verleugnen (14,66–72).¹³³ So wird Jerusalem für die Jünger der Ort des Versagens. Allein können sie sich aus ihrer ausweglosen Situation nicht befreien. Das weiß Jesus, weshalb er ihnen verheißt, er werde nach seiner Auferstehung nach Galiläa vorausgehen (14,28). Wenn der Tod Jesu die Jünger an ihm irre werden läßt, dann ist es der Auferweckte, der sie wieder zu seiner Jüngergemeinde versammelt.¹³⁴ Weil die Auferstehung Jesu der Sammlung der nachösterlichen Gemeinde vorausgehen muß, ist es nicht Zufall, daß der Engel den Frauen zunächst die Kunde bringt, daß Jesus auferweckt wurde (16,6), bevor er sie mit seinem Auftrag an die Jünger betraut.

Gegenüber Mk 14,28 ist auch der Tempuswechsel zu beachten: Während die Verheißung im Futur formuliert ist (*προάξω*), steht nun das Präsens *προάγει*: Die Begegnung mit Jesus wird für die Jünger nunmehr bald Wirklichkeit.¹³⁵ «Gerade weil sich so viele Voraussagen in der dargestellten Zeit verwirklicht haben, einschließlich der Leidens- und anderer Ankündigungen in 14,1–16,8, kann der Leser keinen Zweifel daran hegen, daß all jene Ankündigungen, die bis zum Ende der noch nicht dargestellten Zeit noch nicht in Erfüllung gegangen sind, in der vorgestellten Zeit noch in Erfüllung gehen».¹³⁶

¹³² So auch *Söding*, Glaube, 115.

¹³³ Vgl. *Giesen*, EWNT III, 592; *ders.*, Existenz, 49; *ders.*, Handeln, 210–216.

¹³⁴ So *Pesch*, Mk II, 382; vgl. auch *Giesen*, Existenz, 49. Nach *Tannehill*, Jünger, 64 kann «die Begegnung mit dem Auferstandenen die Beziehung zwischen ihm und seinen Jüngern wiederherstellen», «trotz Flucht und Verleugnung». Vgl. auch *Söding*, Glaube, 115.

¹³⁵ So *Stein*, Mark, 449; *Petersen*, Zeitebenen, 130; *Paulsen*, Mk. XVI, 166.

¹³⁶ *Petersen*, Zeitebenen, 130. Vgl. auch *Söding*, Glaube, 114f.

Auf dem dargelegten Hintergrund des Verständnisses von Galiläa im ältesten Evangelium und anderer Beobachtungen ist nun einsichtiger, warum der gekreuzigte und auferweckte Messias die Jünger nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa sammelt. Galiläa ist für den Evangelisten der Ort der Christusbegegnung und auch der Ausgangspunkt der Mission.¹³⁷ Nachdem Jesus in seine Macht eingesetzt ist (13,26), kann er beginnen, seine Auserwählten zu sammeln (13,27).¹³⁸ Nun kann die Herrschaft Gottes in Macht kommen und von denen, die sich ihr öffnen, im Glauben erfahren werden.¹³⁹ Wenn Galiläa der Ort ist, wo die Jünger zur nachösterlichen Jüngergemeinde werden, bedeutet das nicht nur, daß es in Galiläa eine Urgemeinde gegeben habe.¹⁴⁰ Galiläa dürfte im MkEv eher einen typischen Charakter angenommen haben. Galiläa ist dort, wo christliche Gemeinden existieren bzw. entstehen.

Im nachösterlichen Galiläa ist das «Redeverbot» aus Mk 9,9 u. a. aufgehoben. Nun muß allen Völkern das Evangelium von der Herrschaft Gottes verkündet werden (13,10). Die nationalen Grenzen gelten nicht mehr. Die Botschaft Jesu geht jetzt durch seine Jünger weiter; letztlich ist es jedoch der Auferweckte selbst, der den Menschen das Heil anbietet, das Gott durch ihn allen Menschen schenken will. Das Angewiesensein der Jünger auf Jesus wird durch den ausdrücklichen Bezug auf die Vorhersage Jesu «wie er euch vorausgesagt hat» unterstrichen: Der Glaube der Jesusjünger gründet auf seiner Botschaft und letztlich auf seiner Person.¹⁴¹

Die gelegentlich noch vertretene Auffassung, das Sehen der Jünger in Galiläa sei auf den bei der Parusie erscheinenden Christus zu beziehen,¹⁴² ist von daher auszuschließen. Ὁψομαί ist kein terminus technicus für die Parusie und Galiläa nicht der Ort, wo sich die Parusie ereignen soll.¹⁴³ Das wäre auch nicht mit den Leidens-

¹³⁷ So auch *Osborne*, Resurrection, 53.

¹³⁸ Vgl. zu dieser Interpretation *Giesen*, Existenz, 42–47.

¹³⁹ Vgl. dazu *Giesen*, Erwartete, 114–131.

¹⁴⁰ So *Lindemann*, Osterbotschaft, 307.

¹⁴¹ Ähnlich *Pesch*, Mk II, 535.

¹⁴² So *Lohmeyer*, Mk, 356; *ders.*, Galiläa, 10–14; *Marxsen*, Evangelist, 47–77, bes. 74; *Perrin*, Interpretation, 39; *ders.*, Christology, 474–476; *Subl*, Funktion, 167f; *Kelber*, Kingdom, 106.146; *Hamilton*, Resurrection, 420f; *Weeden*, Traditions, 121–124; *Lightfoot*, Locality, 55–65; *Michaelis*, Erscheinungen, 64f. *Marxsen*, Einleitung, 145 deutet V. 7 jetzt eher symbolisch: Der Auferstandenen ist der Gemeinde immer schon vorangegangen.

¹⁴³ So die meisten Autoren. Vgl. neben den Kommentaren z. St. *Kametzki*, Redaktion, 256f; *Völkel*, EWNT I, 560; *Pokorný*, Markusevangelium, 1983f; *Stein*, Mark, 445–452; *Hoffmann*, Auferstehung, 500; *Schenke*, Studien, 437–441.

vorhersagen vereinbar, die zwar die Auferstehung Jesu, nicht aber seine Parusie mitansagen.¹⁴⁴ Zudem wäre die Beschränkung der Parusie auf die Jünger eine eigenartige Aussage.¹⁴⁵

4.6 Die Reaktion der Frauen (16,8)

Die Reaktion der Frauen ist überraschend. Sie verlassen die Grabkammer und fliehen. Statt voll Freude die Botschaft des Engels an die Jünger weiterzugeben (vgl. dagegen Mt 28,7f), laufen sie voll Schrecken und Entsetzen davon. Diese erste Reaktion kann von der Gattung der Epiphaniegeschichte her erklärt werden.¹⁴⁶ Wenn Menschen in Jesu Person und Handeln das Göttliche erfahren, löst das bei ihnen Furcht und Entsetzen aus (vgl. Mk 4,41; 5,15.33.42). Die Auferstehung Jesu ist zweifellos eine Tat Gottes, in der sich sein eschatologisches Handeln unüberbietbar manifestiert. So ist die Reaktion der Frauen kein Zeichen dafür, daß sie durch das leere Grab in noch größere Verzweiflung als durch den Tod Jesu gestürzt wurden.¹⁴⁷

Die Reaktion auf epiphanales Geschehen kann unterschiedlich sein. Der Schrecken kann sich in der bewundernden Frage ausdrücken: «Wer ist doch dieser, daß ihm sogar der Wind und der See gehorchen» (4,41b). Er kann auch zum Glauben führen (5,34). Er kann aber auch dazu führen, daß die Leute Jesus darum bitten, ihr Gebiet zu verlassen (5,17). Die Furcht in 16,8b ist zweifellos mit der letztgenannten Reaktion verwandt, da sie zur Flucht führt. Die Frauen verhalten sich hier wie die Jünger während der Passion Jesu (15,40) und fliehen.¹⁴⁸ Diese Sicht wird sich noch bestätigen, wenn wir uns der ungleich schwierigeren Frage zuwenden, warum die Frauen schweigen.

Die Erklärung, das Schweigen der Frauen solle verständlich machen, warum das leere Grab längere Zeit unbekannt geblieben sei,¹⁴⁹ ist historisierend und ohne Zweifel unzureichend. Auf diese Weise sollen die Jünger auch nicht als die einzig legitimen Verkünder dargestellt werden.¹⁵⁰ Auch eine Erklärung des Schweigens durch

¹⁴⁴ So richtig *Stein*, Mark, 448.450f.

¹⁴⁵ Vgl. *Gnilka*, Mk II, 343.

¹⁴⁶ So z. B. *Pesch*, Mk II, 535; *Lindemann*, Osterbotschaft, 308.

¹⁴⁷ Gegen *Hengel*, Maria Magdalena, 253.

¹⁴⁸ So auch *Hoffmann*, Auferstehung, 500; *Petersen*, Zeitebenen, 132: «Die Flucht der Frauen gehört zur Zerstreuung der Schafe».

¹⁴⁹ So *Wellhausen*, Mk, 136; *Finegan*, Überlieferung, 107; *Pokorný*, Markusevangelium, 1986; *Schenk*, Passionsbericht, 270f.

¹⁵⁰ So *Wilckens*, Auferstehung, 52f; ähnlich *Brun*, Auferstehung, 385; *Campanhausen*, Ablauf, 39; *Pesch*, Mk II, 536.

ein Motiv der Reaktion auf den Offenbarungsempfang in Epiphanieerzählungen dürfte zu kurz greifen.¹⁵¹ Denn die dafür angeführten Beispiele sind nicht vergleichbar: Nach 1 Sam 3,15 verschweigt Samuel dem Eli zwar seinen Traum, weil er eine Drohbotschaft über Elis Haus enthielt. Auf Drängen Elis offenbarte ihm Samuel jedoch alles (3,17). Dan 7,28 steht am Ende einer apokalyptischen Vision. Auch hier endet die Aussage positiv: «Aber ich bewahrte die Mitteilung in meinem Herzen» (7,28c).

Die Schweigegebote, die im Zusammenhang von Epiphanie und Wunder stehen (1,44; 5,43; 7,36), sind ebenfalls kaum die eigentlichen Parallelen zum Verhalten der Frauen.¹⁵² Denn einmal werden diese Gebote immer übertreten, zum anderen aber haben sie wohl das Wunder Jesu bzw. eine Dämonenaustreibung im Blick, nicht aber sein Wesen. Da es in der Engelsbotschaft in 16,6 um das Wesen Jesu geht, kommen zum Vergleich wohl nur die Schweigegebote in Betracht, die das Wesen Jesu betreffen.

4.6.1 Die Gebote, Jesu Identität zu verschweigen

Hier sind zunächst die Dämonen zu nennen, die wissen, wer Jesus ist. Deshalb verbietet er ihnen, darüber zu reden (Mk 1,34; 3,12). Nach dem Messiasbekenntnis des Petrus verbietet Jesus den Jüngern, «mit jemand über ihn zu sprechen» (8,30). Schließlich verbietet Jesus seinen Jüngern, über das während der Verklärung Geschehene zu sprechen, «bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist» (9,9). Zu dem, was die Jünger gesehen und erfahren haben, gehört vor allem das Bekenntnis Gottes zu seinem Sohn: «Das ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören» (9,7). Drei Jünger waren bei der Verklärung anwesend: Petrus, Jakobus und Johannes (9,2). Sie werden stellvertretend dazu aufgefordert, dem Sohn Gottes zu gehorchen.

Gott hat sich schon zu Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu zu seinem Sohn bekannt. Bei dieser Gelegenheit gab es jedoch keine Zeugen. Denn Jesus allein sah, «daß der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden» (1,10f). Hier muß kein Schweigegebot ausgesprochen werden, da es ja keine Zeugen gibt.

Und dennoch gibt es Zeugen, die bei allen Offenbarungen zugegen sind. Der wichtigste ist der «allwissende Erzähler» der Offenbarungsszenen. Er läßt seine

¹⁵¹ Gegen *Pesch*, Mk II, 536.

¹⁵² Gegen *Pesch*, Mk II, 536; *Hoffmann*, Auferstehung, 500, der meint, das «Rede»-Gebot des Engels nehme e contrario die Schweigegebote auf (1,34.44; 5,43; 7,36; 8,30; 9,9).

Adressaten zu Mitwissern werden. Die Leser kennen die Identität Jesu, die unter dem Schweigegebot steht, und erkennen darin ihr Glaubensbekenntnis wieder, das nach Jesu Tod auch der römische Hauptmann formuliert (15,39).

H. Räisänen¹⁵³ und R. Pesch¹⁵⁴ rechnen nur die vier genannten Texte zum Themenkreis des mk Messiasgeheimnisses, da allein in ihnen die Identität Jesu als des Sohnes Gottes (1,34; 3,12; 9,7) bzw. des Christus (8,29) zur Sprache kommt. Hinzunehmen muß man m. E. auch 1,10f, weil dort das Messiasgeheimnis auch ohne Schweigegebot eingehalten wird.

4.6.2 Die Schweigegebote und die Weigerung der Frauen in 16,8b

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den angeführten Stellen und Mk 16,8 ist augenfällig. Den Frauen wird gerade nicht untersagt, die wahre Identität des Gekreuzigten und von Gott Erweckten zu verschweigen. Das Gegenteil ist der Fall; sie sollen die ihnen mitgeteilte Offenbarung weitergeben. Verwunderlich ist das allerdings nicht; denn der Leser weiß aus Mk 9,9, daß es nach Jesu Auferstehung keinen Grund mehr gibt, Jesu wahres Wesen zu verbergen. Dem glaubenden Christen ist dieses ohnehin schon vertraut und der Evangelist kann es deshalb auch schon in seinem ersten Vers aussprechen: Sein Evangelium ist «der Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes». So weiß der Christ schon, wer Jesus ist, bevor die Dämonen sein Wesen offenbaren.

Die Schweigegebote an die Dämonen (1,34; 3,12) und an die Jünger (8,30; 9,9) gelten für die Adressaten des Evangeliums nicht mehr, da die für sie geltende Zeitgrenze, die Auferstehung Jesu (9,9), überschritten ist. Die Christen dürfen nicht nur, sie sollen über das Geheimnis der Person Jesu reden und sich zu ihm bekennen (vgl. auch 4,21–23). Von daher stellt sich die Frage nach der Funktion der Schweigegebote.

G. Strecker beobachtet zwar richtig, daß die Messiasgeheimnistheorie nach der Erfüllung der Leidens- und Auferstehungsvorhersagen nicht mehr gilt. Seine historisierende Deutung dürfte dem Sachverhalt jedoch nicht gerecht werden. Die Schweigegebote und die Voraussagen Jesu haben nicht «nur noch historische Bedeutung»,¹⁵⁵ sondern sie haben vor allem Bedeutung für die Christen, an die sich

¹⁵³ *Räisänen*, Messiasgeheimnis, 159. Für Räisänen ist dieses eigentliche Messiasgeheimnis eine redaktionelle Konstruktion des Evangelisten (160f).

¹⁵⁴ *Pesch*, Mk I, 135; *ders.*, Mk II, 37. Nach Pesch ist nur Mk 1,34 redaktionell, während 3,12; 8,30 und 9,9 traditionelle Vorgabe seien. 8,30 und 9,9 haben zur vormk Passionsgeschichte gehört.

¹⁵⁵ *Strecker*, Auferstehungsvorhersagen, 74.

der Evangelist wendet. Ihr Sinn ist auch noch nicht darin erschöpft, daß Mk darauf aufmerksam machen wolle, daß niemand «unmittelbar Zugang zum erhöhten Christus zu gewinnen» vermag, weshalb die Verklärung im Sinne der mk Leidenschristologie korrigiert werde.¹⁵⁶ Dem Evangelisten geht es wohl darum zu zeigen, daß der leidende und gekreuzigte Messias mit dem auferweckten Messias identisch ist. Zugleich wird diese christologische Aussage paränetisch fruchtbar gemacht (vgl. Mk 8,34–9,1 u. ö.).¹⁵⁷

Nachösterlich dürften die Schweigegebote am ehesten die Funktion haben, die Christen nachdrücklich an ihr Glaubensbekenntnis zu erinnern und ihnen einzuschärfen, daß der Inhalt ihres Bekenntnisses auf göttliche Offenbarung zurückgeht. Dadurch werden die Christen zugleich befähigt, die Geschichte Jesu aus nachösterlicher Perspektive zu verstehen. Mit Hilfe der Schweigegebote weist der Evangelist die Glaubenden somit auf das zentrale christologische Dogma hin: Jesus Christus ist der Sohn Gottes und als solcher der leidende und gekreuzigte Messias, der von Gott zu neuem Leben erweckt wurde. Was bisher Verheißung und Voraussage war, ist nach 16,7 erfüllt: Jesus Christus ist tatsächlich der Gekreuzigte und Auferstandene. Deshalb kann Mk sein Evangelium hier abbrechen.¹⁵⁸

4.6.3 Mk 16,7f und der Aufbau des Evangeliums

Aus den bisher gemachten Beobachtungen läßt sich auch der Aufbau des ältesten Evangeliums verständlich machen. Mk erzählt, wie Jesus Menschen in seiner Zeit begegnet und wie diese auf ihn und seine Botschaft reagieren. Sie fragen erstaunt und verwundert, wer denn dieser Jesus sei (4,41), oder nach seiner ungewöhnlichen Vollmacht (2,7). Wenn es um die Identität Jesu geht, können sie jedoch nur unzureichende Antworten geben (vgl. 6,14f; 8,27f). Petrus gibt schließlich im Namen der Jünger Antwort auf die Frage nach dem Wesen Jesu (8,29). Er tut das jedoch nicht nur stellvertretend für die Jünger, sondern auch für die Leser des Evangeliums, die aufgefordert bleiben, sich immer wieder neu diesem Bekenntnis anzuschließen. Auf das Petrusbekenntnis steuert der erste Teil des Evangeliums zu. Das

¹⁵⁶ So *Lindemann*, Osterbotschaft, 312; vgl. auch *Müller*, Absicht, 191.

¹⁵⁷ Vgl. *Giesen*, Erwartete, 130f.

¹⁵⁸ Auch *Stein*, Mark, 449 erkennt im Geheimnismotiv den möglichen Grund für den abrupten Schluß des MkEv, weil nach Mk 9,9 mit der Auferweckung Jesu das Geheimnis aufgehoben sei; vgl. *Fuller*, Formation, 64. *Söding*, Glaube, 220 sieht im vorösterlichen Gebot zu schweigen ein Motiv, das dazu dient, «die hermeneutische Schlüsselbedeutung des Osterereignisses hervorzuheben». Doch dürfte das kaum darin begründet sein, daß der Evangelist betonen möchte, Jesus habe vor Ostern allein das Evangelium Gottes verkündigt.

ist auch der Grund dafür, daß Jesus nach 1,1 nicht mehr Christus, der Messias, genannt wird.

Gerade weil das Messiasbekenntnis der Wesenserkenntnis Jesu durch die Dämonen entspricht (1,34; 3,12), folgt ihm prompt ein Schweigegebot. Das Petrusbekenntnis erweist sich schon bald als unzureichend, weil mehrdeutig. Deshalb beginnt Jesus nun, seinen Jüngern zu erklären, daß er ein leidender Messias sein werde, der nach dem Willen Gottes getötet wird, der aber auch von den Toten auferstehen wird (8,30f; 9,31; 10,32f). Genau dieser Messias ist es, den der Engel den Frauen verkündet: Jesus aus Nazaret, der Gekreuzigte und von Gott Auferweckte (16,6). Was den Jüngern nicht einsichtig zu machen war, weil sie nicht nach göttlichen, sondern nach menschlichen Maßstäben dachten (vgl. 8,33; 9,32; 10,35–40), das begreifen auch die Frauen nicht. Sie führen ihren Auftrag an die Jünger nicht aus, weil sie nicht glauben.¹⁵⁹ Ihr Verhalten erinnert auch an die Reaktion der Jünger, als Jesus über den See wandelte. Die Jünger meinten damals, ein Gespenst zu sehen (Mk 6,49). Als Grund für das Jüngerversagen wird in diesem Zusammenhang die Verstockung ihres Herzens genannt (6,52).¹⁶⁰ Sie konnte nur mit der Hilfe Jesu überwunden werden.

Der Evangelist zeigt sich am weiteren Geschick der Frauen ebensowenig interessiert wie an der historischen Verifizierung des leeren Grabes. Wäre das Interesse des Evangelisten hierauf gerichtet gewesen, hätte er die Frauen durch den Engel dazu auffordern müssen, die Jünger zum Grab kommen zu lassen. Da die Frauen in Mk 16,1–8 überhaupt nicht als Zeuginnen fungieren,¹⁶¹ ist auch das immer wieder vorgetragene Argument hinfällig, ihr Zeugnis für das leere Grab sei deshalb zuverlässig, weil ihre Zeugenrolle kaum erfunden sein könnte.¹⁶²

Wenn Mk 16,7 nicht darauf zielt, daß die Jünger sich des leeren Grabes vergewissern sollen, kann das auch nicht für die jüdischen Gegner der Christen angenommen werden. Das Argument, die jüdischen Gegner hätten mit Hinweis auf den

¹⁵⁹ So auch *Broer*, Herr, 53; *Kessler*, Lebenden, 124; *Ernst*, Mk, 488.

¹⁶⁰ Vgl. auch *Boomershine - Bartholomew*, Narrative, 216, die außerdem noch auf die zweite Leidensvorhersage hinweisen.

¹⁶¹ Darauf weist zu Recht *Oberlinner*, Verkündigung, 169f.177 hin; vgl. schon *Broer*, Urgemeinde, 294; *Pesch*, Grab, 6–20.

¹⁶² So *Léon-Dufour*, Résurrection, 269; *Goppelt*, Theologie, 295; *Kremer*, Osterevangelien, 50; *Schweizer*, Auferstehung, 10; *Lohfink*, Auferstehung, 145; *Jansen*, Resurrection, 43; *Kessler*, Auferstehung, 84. *Ders.*, Lebenden, 124, Anm. 114 will nun die Frage offen lassen. Neuerdings setzt sich W. L. Craig in verschiedenen Beiträgen (vgl. Bibliographie) für die Historizität der Entdeckung des leeren Grabes ein; vgl. dazu die Kritik von *Broer*, Herr, 52–54 mit Anm. 27.

Leichnam Jesu die christliche Verkündigung unmöglich machen können,¹⁶³ scheitert allein schon daran, daß diese den Christen anfangs kaum eine lange Überlebenschance eingeräumt haben dürften. Zudem mußte die Behauptung, Gott habe einen Gekreuzigten auferweckt, bei Juden auf völliges Unverständnis stoßen.¹⁶⁴ Deshalb hilft auch die weitere Argumentation nicht weiter, die jüdische Polemik habe das Leersein des Grabes nicht bestritten, sondern nur anders gedeutet.¹⁶⁵ Da der Osterglaube nach ntl. Zeugnis auf den Erscheinungen beruht, hätten die jüdischen Gegner auch den Auferweckten gesehen haben müssen, was aber nur Glaubenden vorbehalten war. Letztlich verkennt man das Anliegen der Erzählung vom leeren Grab, wenn man annimmt, es gehe dem Evangelisten vornehmlich um Fragen der vergangenen Geschichte Jesu. Diese ist für ihn wichtig nur im Blick auf die jetzige Gemeinde. Deshalb soll abschließend nach der Bedeutung des Mk-Schlusses für die Christen gefragt werden. Dieser Abschnitt dient auch der Zusammenstellung der wichtigsten Ergebnisse.

5. Die Botschaft des Engels und die christliche Gemeinde

Wie wir beobachten konnten, spiegelt das MkEv von Anfang an das Glaubensbekenntnis der nachösterlichen Gemeinde wider. Neben Gott, Jesus und den Dämonen ist der Evangelist oder schon der Erzähler seiner Traditionen der einzige, der Jesus in seinem Wesen nicht nur erkennt, sondern auch anerkennt. Die Jünger bejahen zwar das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und Menschensohn, fallen jedoch in ihrem Handeln immer wieder hinter dieses Bekenntnis zurück. Im Verhalten der Jünger sieht der Evangelist eine Parallele mit den Christen seiner Zeit.¹⁶⁶ Sie sollen sich an dem Glauben orientieren, der ihnen vom Evangelisten vorgelegt wird, zugleich aber auch daran erinnert werden, daß sie in ihrem konkreten Handeln oftmals wie die Jünger Jesu versagen. Auch die Frauen im Grab sollen Para-

¹⁶³ So z. B. *Kremer*, Osterevangelien, 50; ähnlich *Bode*, Morning, 163f; *Léon-Dufour*, Résurrection, 270; *Stuhlmacher*, Auferweckung, 145. Zur Kritik vgl. *Oberlinner*, Verkündigung, 169.

¹⁶⁴ Vgl. *Vögtle*, Osterglauben, 90f.

¹⁶⁵ So z. B. *Nauck*, Bedeutung, 264; *Lehmann*, Auferweckt, 85; *Mußner*, Auferstehung, 183; *Kasper*, Jesus, 150; *Kremer*, Osterevangelium, 50. Richtig dagegen *Oberlinner*, Verkündigung, 170.

¹⁶⁶ Vgl. auch *Tannehill*, Jünger, 50: Der Verfasser «erzählt eine Geschichte aus der Vergangenheit, um zu seiner Gegenwart zu sprechen». Von daher ist die These, der Evangelist setze sich polemisch von einer bestimmten Gruppe ab oder verwerfe gar die historischen Jünger (so *Weeden*, Traditions), nicht zu halten, zumal sie den positiven Zügen des Jüngerbildes nicht gerecht wird.

digma für die Christen sein. An ihnen wird deutlich, daß es nicht genügt, Jesu Leichnam zu verehren. Da sie ihre Absicht, den Leichnam zu salben, nicht verwirklichen können, ist ihre Enttäuschung sehr groß. Das leere Grab ist für sie kein Beweis für die Auferweckung Jesu; sie nehmen nicht einmal wahr, daß das Grab leer ist, sondern müssen von dem Engel eigens darauf hingewiesen werden. Das leere Grab ist letztlich der erzählerische Rahmen für die Osterbotschaft, der sich von der jüdischen Anthropologie nahelegte.

Nicht die Vergewisserung des leeren Grabes ist wichtig, sondern die Begegnung mit dem gekreuzigten und auferweckten Messias. Von der Begegnung der Jesusjünger mit dem Auferstandenen werden die Christen aus der Erstverkündigung ihrer Missionare wissen. Das Wissen um Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern ist jedoch nicht ausreichend. Die Christen müssen sich in ihrem Lebensvollzug für den auferweckten Christus entscheiden. In diesem Zusammenhang wird der Hinweis auf Galiläa wichtig. Dort hat die Botschaft Jesu von seinem gütigen Vater, der schon jetzt sein Heil anbietet, seinen Anfang genommen. Dort lassen sich die Massen von der Botschaft von der guten Herrschaft Gottes in den Bann ziehen.¹⁶⁷ In seiner Darstellung läßt der Evangelist immer wieder die nachösterliche Situation durchscheinen. Er zeigt vor allem, daß das Heilsangebot Gottes allein im Glauben angenommen werden kann (vgl. vor allem 1,14f; 4,10–12; 9,1), weshalb das Heil bis zur vollendeten Gottesherrschaft gefährdet bleibt.¹⁶⁸

Die Christusbegegnung, von der Mk 16,7 spricht, führt in die Gemeinschaft. Denn Christus führt die Zerstreuten zusammen (14,27f; 16,7) und sammelt die Erwählten (13,26f), sodaß es zur Gemeinde kommt.¹⁶⁹ Auch das ist schon im Leben Jesu, wie Mk es erzählt, vorgezeichnet. Jesus lädt die Menschen zum Mahl ein und sättigt sie, denn er hat Mitleid mit ihnen, weil sie wie Schafe ohne Hirten sind (Mk 6,34). Er führt zum Mahl große Menschenmengen zusammen (Mk 8,1). Die christliche Gemeinde ist somit wesentlich christologisch bestimmt, insofern Christus sie zusammenführt und zusammenhält.

Der Hinweis auf Galiläa und Nazaret am Ende des Evangeliums soll die Christen daran erinnern, daß ihnen die Botschaft gilt, die Jesus in Galiläa verkündigt hat.¹⁷⁰ In diesem Sinn kann man auch von der Aufforderung zur Relektüre des

¹⁶⁷ Vgl. *Mußner*, *Krise*, 240: «Markus schildert das galiläische Wirken Jesu als eine gewaltige Bewegung, die das ganze Volk bis über die Grenzen Galiläas erfaßt». Vgl. auch *Bösen*, *Galiläa*, 268.

¹⁶⁸ Vgl. dazu *Giesen*, *Erwartete*, bes. 131f.

¹⁶⁹ Vgl. *Giesen*, *Existenz*, 47–50.

¹⁷⁰ So auch *Söding*, *Glaube*, 117; *Paulsen*, *Mk. XVI*, 174.

Evangeliums sprechen.¹⁷¹ Für die Christen gilt allerdings der Schleier des Geheimnisses nicht mehr. Sie erfahren von Anfang an, wer Jesus in Wahrheit ist. Ja, sie wissen es schon vor der Lektüre des Evangeliums aus ihrem Glaubensbekenntnis. Aus ihrem Wissen, daß Jesus der Sohn Gottes und der gekreuzigte und auferweckte Messias ist, können sie nun das Evangelium in neuer Weise verstehen. Dem christologischen Verstehen der Person Jesu und seiner Botschaft dienen auch die Schweigebote, die verbieten, sein Wesen zu offenbaren. Der Evangelist leitet die Christen also dazu an, seine Erzählungen aus nachösterlicher Perspektive zu verstehen.¹⁷² So ist die Frage der Jünger nach dem Wesen der Auferstehung Jesu (Mk 9,10), die Mk 16,6f gültig beantwortet,¹⁷³ für die Christen im wesentlichen schon gelöst.

Weil Jesus, der Mann aus Nazaret, zugleich Gottessohn ist, deshalb steht Gott ganz zu ihm, sodaß der Gekreuzigte nicht im Grab bleiben konnte. Gott setzt ihn vielmehr in Macht ein (13,26f), die nunmehr keine nationalen Grenzen mehr zuläßt. Nach Ostern ist deshalb auch das Heilsangebot Gottes national entgrenzt. Im Leben des historischen Jesus wird das nach Mk dadurch schon angedeutet, daß Jesus zuweilen die Grenzen Galiläas überschreitet. Nun aber wissen die Christen mit Gewißheit, daß die Heilsbotschaft von der Herrschaft Gottes allen Völkern anzubieten ist (13,10). Ostern lenkt den Blick nicht so sehr zurück zu dem, was gewesen ist, obwohl der Evangelist unzweifelhaft daran festhält, daß der Gekreuzigte identisch ist mit dem Auferweckten.¹⁷⁴ Ostern läßt vor allem nach vorn schauen: Die im Herrn versammelte Gemeinde gibt Zeugnis für den Auferstandenen und für den, der ihn auferweckt hat.¹⁷⁵

Der auferweckte und erhöhte Herr (13,26f; 14,61f) läßt seine Gemeinde nicht im Stich, sondern steht zu ihr wie ein Hirt zu seinen Schafen (14,27f; 16,7; vgl. 6,34). Auf diese Weise ist im MkEv sachlich die mt Aussage über die Gegenwart des

¹⁷¹ Vgl. *Horstmann*, Studien, 132; *Gnilka*, Mk II, 346; *Ernst*, Mk, 424.498; *Söding*, Glaube, 118.

¹⁷² Von daher ist das Postulat *Pesch*s (Mk II, 40), die Jesustradition sei nicht wesentlich durch den Auferstehungsglauben geprägt, in Frage zu stellen. Im übrigen ist es geradezu undenkbar, daß ein Christ, der an die Auferweckung Jesu glaubt, das nicht mitbedenkt, wenn er über den historischen Jesus redet oder hört. Daß die theologische Intention des Verborgenhheitsmotivs «nach Ostern unverändert» weiter gelte, dürfte ebenfalls kaum eine sachgemäße Interpretation sein. Gegen *Lindemann*, Osterbotschaft, 311, Anm. 74.

¹⁷³ So auch *Lindemann*, Osterbotschaft, 311f.

¹⁷⁴ Vgl. *Giesen*, Osterglaube, bes. 118–126.

¹⁷⁵ Vgl. auch *Pesch*, Grab, 18; *Kessler*, Lebenden, 124f.

Erhöhten in der Gemeinde vorweggenommen: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20). Und: «Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt» (Mt 28,20).¹⁷⁶

Das von Gott angebotene und schon geschenkte Heil bleibt auch nach Ostern an die Person Jesu gebunden, sodaß nur im Anschluß an ihn die Gemeinschaft mit Gott möglich ist. Von Galiläa aus geht Jesu Heilsbotschaft hinaus in alle Welt. Überall dort, wo die Heilsbotschaft Jesu angenommen wird, wird auf Galiläa verwiesen, weil die dort verkündete und angenommene Botschaft immer und überall Gültigkeit hat. So wird Galiläa geradezu zu einem Synonym für jeden Ort, wo Jesu Botschaft verkündet und angenommen wird. Das Schweigen der Frauen macht deutlich, daß der Glaube auch nach Ostern verweigert werden kann, wenn der Mensch sich nicht der Offenbarung öffnet.

Die Erzählung von der Entdeckung des leeren Grabes ist der szenische Hintergrund für die Zentralbotschaft des christlichen Glaubens. Ihre Funktion ist der Thomasperikope im JohEv (20,24–29) vergleichbar. Nach Joh 20,29 sollen die Christen anders als Thomas glauben, ohne zu sehen. Genau darum geht es auch dem Mk-Schluß. Dem Evangelisten kommt es auf das Hören der Botschaft Jesu an (9,7), die nach Ostern durch seine Boten weitergetragen wird. Dieser Aspekt wird auch durch das Schweigen der Frauen unterstrichen. Denn die Leser des Evangeliums, denen auch durch die vielen symbolischen Aussagen in 16,1–8 die Bedeutsamkeit der Botschaft eingeschärft wird, sollen erkennen, daß die Reaktion der Frauen falsch ist.¹⁷⁷ Dadurch sollen sie nicht dazu angeleitet werden, die Frauen zu verurteilen, sondern selbst daraus zu lernen. Auf diese Weise enthält das MkEv schon einen Missionsauftrag im Zusammenhang mit der Verkündigung der Auferweckung Jesu.

¹⁷⁶ Vgl. auch *Söding*, Glaube, 115f: Der Evangelist denke «an eine dauernde Präsenz des Auferstandenen in seiner Gemeinde und für seine Gemeinde».

¹⁷⁷ Diesen Aspekt hebt zu Recht *Boomershine*, Commission, bes. 225.235–239 hervor.

Bibliographie

- Aland K.*, Der Schluß des Markusevangeliums, in: *ders.*, Neutestamentliche Entwürfe (ThB, 63), München 1979, 246–283
- Der wiedergefundene Markusschluß? Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit, in: *ZThK* 67 (1970) 3–13
- Ammassari A.*, Il racconto degli avvenimenti della mattina di Pasqua secondo Marco 16,1–8, in: *BibOr* 16 (1974) 49–64
- Balz, H. R.*, φοβέω κτλ., in: *TWNT* IX, 204–214
- Bickermann E.*, Das leere Grab, in: *ZNW* 23 (1924) 281–292
- Blaß F. - Debrunner A. - Rehkopf F.*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen¹⁶1984
- Bode E. L.*, The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus (AnBib, 45), Rom 1970
- Bösen W.*, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Freiburg 1985
- Boomershine T. E.*, Mark 16,8 and the Apostolic Commission, in: *JBL* 100 (1981) 225–239
- Boomershine T. E. - Bartholomew G. L.*, The Narrative Technique of Mark 16,8, in: *JBL* 100 (1981) 213–223
- Brändle M.*, Mußte das Grab Jesu leer sein?, in: *Orien* 31 (1967) 108–112
- Branscomb B. H.*, The Gospel of Mark (MNTC), London⁶1952
- Broer I.*, «Der Herr ist wahrhaft auferstanden» (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Erstehung des Osterglaubens, in: *L. Oberlinner* (Hg), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (= Fs. A. Vögtle) (QD, 105), Freiburg 1986, 39–62
- Die Urgemeinde und das leere Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament (StANT, 31), München 1972
- Zur heutigen Diskussion der Grabesgeschichte, in: *BiLeb* 10 (1969) 40–52
- Brun L.*, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung, Oslo-Gießen 1925
- Bühner J. A.*, προάγω, in: *EWNT* III, 362–364
- Bultmann R.*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen⁹1979
- Campenhausen, H. von.*, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (SHAW, 1952/4), Heidelberg³1966
- Tod und Auferstehung Jesu als «historische Fakten», in: *H. Hollersbach - H. Staudinger* (Hgg), Moderne Exegese und historische Wissenschaft, Trier 1972, 94–103
- Craig W. L.*, The Bodily Resurrection of Jesus, in: *R. T. France - D. Wenham* (Hgg), Gospel Perspectives. Studies of History and Tradition in the Four Gospels, I, Sheffield 1980, 47–84
- The Empty Tomb of Jesus, in: *R. T. France - D. Wenham* (Hgg), Gospel Perspectives. Studies in History and Tradition in the Four Gospels, II, Sheffield 1981, 173–200
- The Historicity of the Empty Tomb of Jesus, in: *NTS* 31 (1985) 39–67
- Delorme J.*, Résurrection et tombeau de Jésus: Marc 16,1–8 dans la tradition évangélique, in: *P. Surgy u. a.*, La résurrection du Christ et l'exégèse moderne (LD,50), Paris 1969, 105–152
- Dibelius M.*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen⁵1966
- Domeyer D.*, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte (NtA, 11), Münster 1974

Ernst J., Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981

– Die Petrustradition im Markusevangelium – ein altes Problem neu angegangen, in: *J. Zmijewski - E. Nellessen* (Hgg), Begegnung mit dem Wort (= Fs. H. Zimmermann) (BBB, 53), Bonn 1980, 35–65

Farmer W. R., The Last Twelve Verses of Mark (SNTS MS, 25), Cambridge 1974

Finegan J., Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (BZNW, 15), Gießen 1934

Fischer K. M., Das Ostergeschehen, Göttingen ²1980

Fuller R. H., The Formation of the Resurrection Narratives, London 1972

Gaechter P., Die Engelererscheinungen in den Auferstehungsberichten, in: *ZkTh* 89 (1967) 191–202

Giesen H., Christliche Existenz in der Welt und der Menschensohn. Versuch einer Neuinterpretation des Terminwortes Mk 13,30, in: *SNTU* 8 (1983) 18–69

– Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum *δικαιοσύνη*-Begriff im Matthäus-Evangelium (EHS, 23/181), Frankfurt-Bern 1982

– *ἐπιτιμᾶω*, in: *EWNT* II, 106–108

– Erwartete Jesus das nahe Ende der Welt? Zu Mk 1,14f; 4,11; 9,1, in: *ders.*, Glaube und Handeln, I: Beiträge zur Exegese und Theologie des Matthäus- und Markus-Evangeliums (EHS, 23/205), Frankfurt-Bern 1983, 111–131

– Eschatologie II. Neues Testament, in: *M. Görg - B. Lang - R. Pesch* (Hgg), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln-Zürich-Köln (noch nicht erschienen)

– Johannes-Apokalypse (SKK NT, 18), Stuttgart 1986

– Markus und seine Traditionen, in: *ders.*, Glaube und Handeln, I: Beiträge zur Exegese und Theologie des Matthäus- und Markus-Evangeliums (EHS, 23/205), Frankfurt-Bern 1983, 105–109

– Naherwartung des Paulus in 1 Thess 4,13–18?, in: *SNTU* 10 (1985) 124–150

– Osterglaube und historischer Jesus. Zur Frage nach dem Woher und dem Inhalt des Auferstehungsglaubens, in: *ders.*, Glaube und Handeln, II: Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments (EHS, 23/215), Frankfurt-Bern 1983, 113–126

– *σκανδαλίζω*, in: *EWNT* III, 592–594

– *ῥῶρα*, in: *EWNT* III, 1211–1214

Gnilka J., Das Evangelium nach Markus (EKK, 2/1.2), Zürich-Neukirchen 1978. 1979

Goppelt L., Theologie des Neuen Testaments, I, Göttingen 1985 (= ³1978)

Graf H., Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen ⁴1970

Grimm W., *θαμβέω κτλ.*, in: *EWNT* II, 317–319

Grundmann W., Das Evangelium nach Markus (THK NT, 2), Berlin ⁷1977

Güttgemanns E., Linguistische Analyse von Mk 16,1–8, in: *LingBib* 2 (1972, Hefte 11/12) 13–53

Gutwenger E., Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung, in: *ZkTh* 88 (1966) 257–288

Hamilton N. Q., Resurrection Tradition and the Composition of Mark, in: *JBL* 84 (1965) 415–421

Hartman L., *Ἱεροσόλυμα κτλ.*, in: *EWNT* II, 432–439

Hasenfratz H.-P., Die Rede von der Auferstehung Jesu Christi. Ein methodologischer Versuch (FThL, 10), Bonn 1975

Hengel M., Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, in: *O. Betz - M. Hengel - P. Schmidt* (Hgg), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel (= Fs. O. Michel) (AGSU, 5), Leiden 1963, 243–256

- Hoffmann P.*, Auferstehung, II. 1: Auferstehung Jesu Christi. NT, in: TRE IV, 478–513
- Horst P. W. van der*, Can a Book end with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI. 8, in: JTS 23 (1972) 121–124
- Musonius Rufus and the New Testament, in: NovTest 16 (1974) 306–315
- Horstmann M.*, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27–9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums (NtA, 6), Münster 1969
- Jansen J. F.*, The Resurrection of Jesus Christ in the New Testament Theology, Philadelphia 1980
- Karnetzki M.*, Die galiläische Redaktion im Markusevangelium, in: ZNW 52 (1961) 238–272
- Kasper W.*, Jesus der Christus, Mainz 1974
- Kegel G.*, Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Gütersloh 1970
- Kelber W. H.*, The Kingdom in Mark, Philadelphia 1974
- Kertelge K.*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT, 23), München 1970
- Kessler H.*, Auferstehung, in: NHbThG I, 78–96
- Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985
- Kratz R.*, Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (EHS, 23/123), Frankfurt-Bern 1979
- Kremer J.*, Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte. Stuttgart-Klosterneuburg ²1981
- Zur Diskussion über das «leere Grab», in: *E. Dhanis* (Hg), Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus, Rom 1974, 137–159
- Kubli H.*, Ναζαρηθός, in: EWNT II, 1117–1121
- Lehmann K.*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3–5 (QD, 38), Freiburg ²1969
- Léon-Dufour X.*, Résurrection de Jésus et message pascal, Paris 1971
- Lightfoot R. H.*, Locality and Doctrine in the Gospels, London 1938
- Lindemann A.*, Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mk 16,1–8, in: NTS 26 (1980) 298–317
- Limmemann E.*, Der (wiedergefundene) Markusschluß, in: ZThK 66 (1969) 255–287
- Lohfink G.*, Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde, in: ThQ 160 (1980) 162–178
- Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik, in: BiLeb 9 (1968) 37–53
- Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten (StANT, 26), München 1971
- Lohmeyer F.*, Das Evangelium des Markus (KEK, 1/2), Göttingen ¹⁷1967
- Galiläa und Jerusalem (FRLANT, 52), Göttingen 1936
- Marin L.*, Les femmes du tombeau, in: Language, 22. Juin 1971, 39–50
- Marxsen W.*, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh ⁴1978
- Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen ²1959
- Merx A.*, Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift (Die vier Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, 2/2), Berlin 1905

- Michaelis W.*, Die Erscheinungen des Auferstandenen, Basel 1944
- Minette de Tillesse G.*, Le Secret Messianique dans l'Évangile de Marc (LD, 47), Paris 1968
- Müller U. B.*, Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte, in: ZNW 64 (1973) 159–193
- Mußner F.*, Die Auferstehung Jesu, München 1969
- Ein Wortspiel in Mk 1,24?, in: BZ 4 (1960) 285–286
 - Gab es eine «galiläische Krise»? in: *P. Hoffmann* (Hg), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (= Fs. J. Schmid), Freiburg 1973, 238–252
- Nauck W.*, Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen, in: ZNW 47 (1956) 243–267
- Niemann F.-J.*, Die Erzählung vom leeren Grab bei Markus, in: ZkTh 101 (1979) 188–199
- Nützel J. M.*, Die Verklärungserzählung im Markusevangelium (FzB, 6), Würzburg 1973
- Oberlinner L.*, Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab. Zu einem vernachlässigten Aspekt um das leere Grab, in: ZNW 73 (1982) 159–182
- Osborne G. R.*, The Resurrection Narratives. A Redactional Study, Grand Rapids 1984
- Paulsen H.*, Mk. XVI 1–8, in: NovTest 22 (1980) 138–175
- Perin N.*, The Christology of Mark, in: *M. Sabbe* (Hg), L'Évangile selon Marc (BETL, 34), Gembloux-Leuven 1974, 471–485
- Towards an Interpretation of the Gospel of Marc, in: *H. D. Betz* (Hg), Christology and Modern Pilgrimage, Claremont ²1971, 1–78
- Pesch R.*, Das «leere Grab» und der Glaube an Jesu Auferstehung, in: IkaZ 11 (1982) 6–31
- Das Markusevangelium (HThK, 2/1.2), Freiburg ⁴1984. ²1980
 - Der Schluß der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums. Mk 15,42–16,8, in: *M. Sabbe* (Hg), L'Évangile selon Marc (BETL, 34), Gembloux-Leuven 1974, 365–409
- Petersen N. P.*, Die Zeitebenen im markinischen Erzählwerk. Vorgestellte und dargestellte Zeit, in: *F. Hahn* (Hg), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS, 118/119), Stuttgart 1985, 93–135
- Pokorný P.*, Das Markusevangelium. Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht, in: ANRW II, 25/3, 1969–2035
- Rad G. von*, ἄγγελος, in: TWNT I, 75–79
- Radl W.*, ἀλλά, in: EWNT I, 146–148
- Räsänen H.*, Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch, Helsinki 1976
- Rau G.*, Das Markusevangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission, in: ANRW II, 25/3, 2036–2257
- Roloff J.*, Das Kerygma und der irdische Jesu. Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien, Göttingen 1970
- Ruppert L.*, Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (SBS, 59), Stuttgart 1972
- Schenk W.*, Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen, Gütersloh 1974
- Schenke H.-M.* - *Fischer K. M.*, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II: Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften, Gütersloh 1979

- Schenke L.*, Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16,1–8 (SBS, 33), Stuttgart ²1969
- Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Mk 14,1–42 (FzB, 4), Würzburg 1971
- Schille G.*, Die Himmelfahrt, in: ZNW 57 (1966) 183–199
- Schmithals W.*, Einleitung in die ersten drei Evangelien, Berlin-New York 1985.
- Das Evangelium nach Markus (ÖTK, 2/1.2) Güterloh-Würzburg 1979
- Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf, in: ZThK 69 (1972) 379–411
- Schubert K.*, Auferstehung Jesu und leeres Grab, in: *ders.*, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien 1973, 170–187
- Schweizer E.*, Auferstehung – Wirklichkeit oder Illusion?, in: EvTh 41 (1981) 2–19
- Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen ¹⁶1983
- Simonis W.*, Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde, Düsseldorf 1985
- Söding Th.*, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileatheologie und Christologie (SBB, 12), Stuttgart 1985
- Stegemann E.*, Das Markusevangelium als Ruf in die Nachfolge (Diss. masch.), Heidelberg 1974
- Stein R. H.*, Mark XIV.28 and XVI.7, in: NTS 20 (1974) 445–452
- Stemberger G.*, Auferstehung, I.2: Auferstehung der Toten. Judentum, in: TRE IV, 443–450
- Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. – 100 n. Chr.) (AnBib, 56), Rom 1972
- Strecker G.*, Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Mk 8,31; 9,31; 10,32–34), in: *ders.*, Eschaton und Historie, Göttingen 1979, 52–79
- Stuhlmacher P.*, Auferweckung Jesu und biblische Theologie, in: *ders.*, Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, 128–166
- Suhl A.*, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965
- Synge F. C.*, Mark 16,1–8, in: JThSAfric 11 (1975) 71–73
- Tannehill R. C.*, Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur, in: *F. Hahn* (Hg), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS, 118/119), Stuttgart 1985, 37–66
- Taylor V.*, The Gospel According to St. Mark, London ²1966
- Theissen G.*, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT, 8), Gütersloh 1974
- Uhlig S.*, Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ, 5/6), Gütersloh 1984
- Vielhauer Ph.*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin-New York 1975
- Vögle A.*, Wie kam es zum Osterglauben?, in: *ders.* - *R. Pesch*, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 11–131
- Völkel M.*, Γαλιλαία, in: EWNT I, 559–561
- Waetjen H.*, The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology, in: ASTI 4 (1965) 114–131

Weeden T. J., Traditions in Conflict, Philadelphia 1971

Wellhausen J., Das Evangelium Marci, Berlin ²1909

Wilckens U., Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt (ThTh, 4), Stuttgart-Berlin 1970