

Schenke, Ludger, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16, 1-8. (Stuttgarter Bibelstudien. 33), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk. Gr.-8^o, 117 S. – Kart. DM 7,80.

Der Verfasser, wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Neues Testament der Kath. Theol. Fakultät in Mainz, geht bei seiner Untersuchung der Perikope Mk 16, 1-8 von der Hypothese aus, »daß das Geheimnis der Auferstehung schon in frühester Zeit nicht nur auf die Verkündigung, sondern auch auf die kultische Feier der Gemeinden eingewirkt hat« (7). Schenkes Ansatzpunkt für diese Hypothese ist die unbewiesene Behauptung, daß die »Passionserzählungen nur innerhalb der christlichen Gemeinde während liturgischer Feiern oder zur Erbauung vorgelesen wurden« (12). Nach der vorwiegend traditionsgeschichtlich orientierten Untersuchung des Zusammenhangs von Mk 16, 1-8 mit Mk 15, 42-47 (Kap. I), der inneren Einheitlichkeit vom Mk 16, 1-8 (Kap. II) und der ursprünglichen Tradition und ihres »Sitzes im Leben« (Kap. III), kommt Schenke zu dem in der Hypothese bereits vorweggenommenen Ergebnis: »Die ursprüngliche Erzählung vom Gang der Frauen zum Grab am Ostermorgen ist eine mit dem in der christlichen Urgemeinde von Jerusalem bekannten und verehrten leeren Grab Jesu verbundene ätiologische Legende, die eine zumindest jährlich am Gedächtnistag der Auferstehung Jesu bei Sonnenaufgang im oder am leeren Grabe stattfindende kultische Feier der Gemeinde zum Gedächtnis und zur feierlichen Begehung der Auferstehung des Gekreuzigten begründete und begleitete« (88).

Diese Hypothese ist nicht neu. G. Schille hatte bereits 1955 in seinem Aufsatz: »Das Leiden des

Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr »Sitz im Leben« (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche; Jg. 52) die Meinung vertreten: »Für die Passionstradition ist die Zeit (der Begehung) von entscheidender Bedeutung« (198). Schilling von der Beobachtung aus: »Wohl das wesentlichste Kriterium für den kultischen Charakter der ältesten Passionstradition bilden die Zeitangaben« (197); die Passionstradition sei »als dramatische Einheit zu verstehen« (195) und die Grablegenden hätten ihre Entstehung einer frühen Osterfeier – ob es sich dabei um eine Begehung am Grabe Jesu selbst handelte, läßt Schille offen – zu verdanken.

Neu bei Schenke ist der Versuch, die Hypothese nur am Beispiel des markinischen Auferstehungsberichts zu erhärten und so das Problem »eingehend« zu behandeln (vgl. Anm. 98). Neben zahlreichen Einzelbeobachtungen hat er richtig gesehen, daß Vers 6 den »Mittelpunkt« der Perikope bildet und daß um der in Vers 6 mitgeteilten Auferstehungsbotschaft willen die Szene der Frauen am Grabe gestaltet wurde. Aber Schenkes Interpretation der einzelnen Elemente dieser Botschaft dürfte kaum ungeteilten Beifall finden. Es kann hier nicht der Ort sein, detailliert auf alle exegetischen Ergebnisse des Verfassers einzugehen; ein paar Fragen jedoch sollen zeigen, nach welcher Richtung die Analyse dieser Perikope einer Vervollständigung bzw. einer Korrektur bedarf.

Ist es zulässig, bei der in der Auferstehungsbotschaft vorliegenden Tradition (Mk 16, 6) von einer »Kreuzestheologie« zu sprechen (74), da doch nicht einmal für Paulus dieser Terminus unbedingt zutreffend ist? Und ist es richtig, die Bezeichnung »Jesus der Gekreuzigte« als »Titel« zu verstehen? Wieso soll durch die Näherbestimmung Jesus »der Nazarener« das »triumphale Tun Gottes noch deutlicher hervorgehoben« werden (76)?

Auch was die Beantwortung der Frage nach dem »Sitz im Leben« betrifft, auf die es Schenke besonders ankommt, sind kritische Fragen zu stellen. Kann man tatsächlich sagen, daß durch die Ortsangabe in Vers 6, durch das »ihr sucht«, durch die Nennung der Frauen in Vers 1, durch die auffallende Zeitangabe in Vers 2 die Engelsbotschaft »an eine bestimmte Szene« gebunden wird, an einen bestimmten Kultort, den Schenke als Ort »im oder am« leeren Grab Jesu fixieren möchte? Widerspricht nicht die sonstige Bedeutung ähnlicher oder gleichlautender Angaben bei Markus einer solchen Interpretation? Ist es wahrscheinlich, daß sich bereits zur Zeit der ersten Generation in Jerusalem eine von Christen geübte – und von den Juden tolerierte – Begehungstradition am historischen Grab Jesu entwickelt hatte? Müßte nicht vielmehr vor einer christlich-kultätiologischen Interpretation der Versuch gemacht werden, die in der Tat auffallenden Orts- und Zeitangaben der Markuspas-

sion im Gegenüber zu und in Abhebung von jüdischen Gebets- und Kultpraktiken zu deuten? Ist »suchen« hier nicht – ähnlich wie in 8, 11. 12 – in übertragener Bedeutung als ein falsches Gerichtet-sein-auf zu begreifen, durch das klargemacht werden soll, daß für die nachösterliche Gemeinde nicht mehr der »gekreuzigte Nazarener«, sondern der »Auferweckte« Ziel des suchenden Glaubens ist?

Der Verfasser hat seine These konsequent ausgeführt und durchgehalten. Dies und die Tatsache, daß damit eine erneute Diskussion der Tradition vom leeren Grab angeregt wurde, verdienen Anerkennung. Nach Meinung des Rezensenten hat er aber die entscheidende Frage nicht beantwortet: Warum hat Markus, der doch Vertreter der »dritten Generation« ist, die kult-ätiologische Legende vom leeren Grab in sein Evangelium aufgenommen, obwohl die Gemeinde, für die er sein Evangelium schrieb, zu einem Kultort »leeres Grab Jesu« keine Beziehung mehr hatte? Für die Beantwortung dieser Frage müßten die traditionsgeschichtlichen Untersuchungen durch form- und redaktionskritische ergänzt werden, weil so erst deutlich wird, welche theologische Konzeption dem Redaktor bei der Übernahme und Gestaltung der Grab-Tradition zugrunde lag. Erst wenn dieser dritte »Sitz im Leben«, wie er in der uns vorliegenden Gestalt von Mk 16, 1-8 sich darstellt, sichtbar gemacht wird, ist es möglich, die Frage nach einem vorausgegangenen zweiten »Sitz im Leben« zu stellen. Dieser Ansatz hätte freilich den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt; aber bei einer Hypothese mit so weitreichenden Konsequenzen sollte man den notwendigen ersten Schritt nicht vor dem zweiten tun.

Bochum

Alexander S a n d