

Paul-Gerhard Klumbies

## Weg vom Grab!

# Die Richtung der synoptischen Grabeserzählungen und das „heilige Grab“

(=JBTh 19 [2004] 143-169)

Im 4. Jhdt. n.Chr. entwickelt sich unter der Herrschaft Kaiser Konstantins ein massives Interesse an sog. „heiligen Stätten“. Unmittelbar nach seiner Machtübernahme erteilt Konstantin den Befehl, in Jerusalem das „heilige Grab“ Christi zu suchen<sup>1</sup>. Nachdem dreihundert Jahre lang die Verehrung der mit der Vita Jesu verbundenen Plätze keine Rolle gespielt hatte<sup>2</sup>, beginnt nun ein Boom. Innerhalb eines einzigen Jahrhunderts wird in Jerusalem eine Vielzahl von Erinnerungsorten geschaffen<sup>3</sup>. Die Stadt wird „zu einem christl. Mnemotop“<sup>4</sup>. Ströme von Pilgern aus allen Teilen des römischen Reiches ziehen nach Jerusalem und zur Grabstätte Jesu. Eine Bewegung „hin zum Grab“ setzt ein.

Gegen Ende des vom 7. bis zum 11. Jahrhundert dauernden 450jährigen Zeitraum, in dem Jerusalem dem muslimischen Machtbereich angehört, richtet sich unter dem Eindruck des Vordringens der Türken nach Kleinasien der Blick von Mitteleuropa erneut auf Jerusalem. Der verheerende Schlachtruf der Kreuzritter nach der Befreiung des Heiligen Grabes „aus den Händen der Heiden“<sup>5</sup> gibt die Richtung vor. 1099 erobern die Kreuzfahrer unter Gottfried von Bouillon, dem „Beschützer des Heiligen Grabes“,

---

<sup>1</sup> Nach christlichen Lokaltraditionen lag das Grab unter dem von Hadrian im 2. Jhdt. angelegten Forum und den angrenzenden Stadtbauten. Konstantin läßt die gesamte Bebauung abtragen und in zehnjähriger Bauzeit anstelle des Hadrianstempels einen monumentalen Kirchbau errichten. *M. Küchler*, „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Gedanken zur Neugierde an einem leeren Grab voller Verheissung, in: *S. Bieberstein/D. Kosch* (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, FS H.-J. Venetz, Edition Exodus, Luzern 1998, 69-81, 74.

<sup>2</sup> Zu den Ursachen für die Veränderung vgl. *P. Maraval*, Die Anfänge der Pilgerfahrten, WUB 16 (2000), 27- 32, hier 27-29.

<sup>3</sup> Zur Geschichte der Jerusalemer Grabeskirche vgl. *Küchler*, Lebenden, 71-76.

<sup>4</sup> *K. Bieberstein*, Art. Jerusalem II.B. Nachexilische Zeit, DNP V (1998), 907-909, 907.

<sup>5</sup> *G. Lobrichon*, Das „befreite“ Jerusalem, WUB 16 (2000), 59-65, 60, ergänzt: „(so betrachtete man die Muslime)“.

Jerusalem, um nach eigenem Bekunden „das Grab unseres Heilandes anbeten zu können“<sup>6</sup>.

Im folgenden soll gefragt werden, in welchem Verhältnis die altkirchliche und die mittelalterliche Hinwendung zum Grab Jesu zu den Vorgaben der neutestamentlichen Überlieferung steht und welche Stellung in den synoptischen Texten gegenüber dem Grab Jesu zum Ausdruck kommt. Dazu werden die Darstellungsintentionen der Grabeserzählungen nach Mk, Mt und Lk erhoben. Ein besonderes Augenmerk gilt zudem dem inneren Zusammenhang zwischen der Sterbeszene Jesu und den Begebenheiten am Auferweckungsmorgen.

## 1 Markus: Die Hineinnahme in die Jesuserzählung

### a. Mk 15,33-39: Das heilsame Sterben Jesu

Auf vierfache Weise stellt der markinische Erzähler in Mk 15,33-39 das Sterben Jesu als ein soteriologisches Ereignis dar: Durch die Beschreibung der Lichtverhältnisse zum Zeitpunkt des Todes Jesu, die Formulierung der letzten Worte im Munde des sterbenden Jesus, die impliziten Richtungsangaben, mit denen der Tempel und die Hinrichtungsstätte miteinander verknüpft werden und das Bekenntnis des römischen Centurio, mit dem dieser dem lauten aber ungeformten Todesschrei Jesu respondiert.

Die Darstellung des Sterbens Jesu wird in V.33 mit dem Hinweis auf eine drei Stunden dauernde Finsternis eröffnet. V.34 zeigt mit der präzisen Aufnahme des Endpunkts des genannten Zeitabschnitts: τῆ ἐνάτῃ ὥρᾳ eine Zäsur an. Der letzte verbale Ausruf Jesu fällt mit dem Ende der Dunkelheit zusammen. Die weiteren Geschehnisse auf

---

<sup>6</sup> Bericht eines anonymen Chronisten über die Eroberung Jerusalems, in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Mittelalter. Ausgewählt und kommentiert von R. Mokrosch und H. Walz, <sup>3</sup>1989, 70-71, 70. Urban II. hatte „zu einem Befreiungskrieg“ aufgerufen, „mit dem doppelten Ziel, die Christen im Osten von der Herrschaft der Moslems zu erlösen und das Heilige Grab in Jerusalem zu befreien“. J. Riley-Smith, Art. Kreuzzüge, TRE XX (2000), (Studienausgabe) 1-10, 1. Zu den historischen Hintergründen und Umständen des ersten Kreuzzugs vgl. N. Jaspert, Die Kreuzzüge, Geschichte kompakt – Mittelalter, Darmstadt 2003, 34-43.

Golgotha ereignen sich im Hellen<sup>7</sup>. Jesus stirbt, nachdem es wieder hell geworden ist. Das macht nach mythischer Vorstellung seinen Tod zu einem lichten Geschehen<sup>8</sup>.

Signifikant ist bei der griechischen Übersetzung der transkribiert wiedergegebenen aramäischsprachigen letzten Worte Jesu die Wiedergabe von  $\lambda\epsilon\mu\alpha^9$  durch das finale  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\iota}$ . Jenseits der vieldiskutierten Frage<sup>10</sup>, ob Jesus mit einem Verzweiflungsschrei oder dem Ausdruck ungebrochenen Gottvertrauens<sup>11</sup> auf den Lippen stirbt, ist deutlich, daß die nach vorn offene „wozu“-Frage einen Deutehorizont eröffnet. Der nach Sinn und Perspektive fragende Ausruf Jesu steht einer sinngebenden Antwort anderer offen<sup>12</sup>. Verbal konstatiert der sterbende Jesus einen Zustand der Trennung zwischen Gott und sich selbst, existentiell hält er in Form seines an Gott gerichteten Schreis die Gottesbeziehung aufrecht.

Die unmittelbare inhaltliche Beziehung zwischen dem ungeformten Todesschrei Jesu in V.37<sup>13</sup> und den auf das  $\acute{\epsilon}\kappa\pi\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  Jesu Bezug nehmenden Worten des Hauptmanns

<sup>7</sup> Dafür sprechen weitere Indizien: Bis V.42 gibt es keine weiteren Hinweise auf eine spätere Veränderung der Lichtverhältnisse. Im Gegenteil ist verschiedentlich vorausgesetzt, daß normale Sichtverhältnisse herrschen: Das geschäftige Umherlaufen der Hinrichtungszeugen und die Essigtränkung Jesu (V.35.36), die Hinweise auf ein Sehen des Hauptmanns (V.39) und – sogar aus der Ferne (V.40) – der Frauen. Mehrfach wird zudem das Verb „sehen“ verwendet: V.35  $\acute{\iota}\delta\epsilon$ , V.36  $\acute{\iota}\delta\omega\mu\epsilon\nu$ , V.39  $\acute{\iota}\delta\acute{\omicron}\nu$ , V.40  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\omicron}\upsilon\sigma\alpha\iota$ .

<sup>8</sup> Zum faktischen Ablauf einer Kreuzigung vgl. *M. Ebner*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, 207–210.

<sup>9</sup> So die Lesart bei *Nestle-Aland<sup>27</sup>*. *Greeven* in seiner Synopse entscheidet sich für die u.a. von B vertretene Lesart  $\lambda\alpha\mu\alpha$ . Nach *B. Janowski*, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: Auferstehung – Resurrection, The Fourth Durham-Tübingen-Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity, hg. v. *F. Avemarie* und *H. Lichtenberger* (WUNT 135), Tübingen 2001, 3–45, 3 Anm. 3 ist das  $\text{לָמָה}$  von Ps 22,2 „nicht mit ‚Warum?‘, sondern mit ‚Wozu?‘ zu übersetzen“. Es „fragt nicht nach dem Grund, sondern nach dem Sinn und Ziel des göttlichen Handelns“. Das  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\iota}$  gäbe dann diesen Richtungssinn richtig wieder. Vgl. auch *C. Dohmen*, Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid, in: *G. Steins* (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 113–125, 119–121; *D. Michel*, „Warum“ und „Wozu“? Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenzen für das alttestamentliche Geschichtsverständnis, in: *Ders.*, Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (TB 93), Gütersloh 1997, 13–34.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Darstellungen bei *J. Gnlika*, Das Evangelium nach Markus, Bd. II: Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Leipzig 1980, 321–322 und *W. Schmithals*, Das Evangelium nach Markus, Bd. II: Kapitell 9,2–16,18 (ÖTK 2/2), Gütersloh und Würzburg 1979, 696–699.

<sup>11</sup> Dies wird dort angenommen, wo mit dem Aufruf des Anfangs von Ps 21,1 LXX der Folgezusammenhang des gesamten Vertrauenspsalms vorausgesetzt wird. Vgl. *R. Pesch*, Das Markusevangelium II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK II/2), Freiburg, Basel, Wien 1991, 494–495; *J. Ernst*, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981, 471–472.

<sup>12</sup> Auf der Ebene der handelnden Personen sind dies die Augenzeugen des Geschehens, im Blick auf die Rezeption des literarischen Werks die Leserinnen und Leser bzw. Hörerinnen und Hörer.

<sup>13</sup> Die Wendung  $\phi\omicron\nu\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$  weist bereits auf das unmittelbar bevorstehende Entweichen des Geistes aus Jesus voraus. Schon bei der ersten Dämonenaustreibung durch Jesus in Mk 1,21–28 wird mit exakt der

in V.39 wird durch den Hinweis auf das Zerreißen des Vorhangs im Jerusalemer Tempel in V.38 unterbrochen. Im Moment des Todes Jesu wird der Blick der Leserinnen und Leser von der im Westen Jerusalems gelegenen Hinrichtungsstätte zu dem auf einer exakten West-Ost-Linie in östlicher Richtung befindlichen Heiligtum gelenkt. Beide Orte werden durch die Blickrichtung räumlich miteinander verknüpft und in eine inhaltliche Beziehung zueinander gesetzt. Zum einen wird eine doppelte Katastrophe geschildert. Im Westen stirbt Jesus, und im Osten wird der zentrale Ort der Gottesverehrung entblößt und öffentlich zugänglich gemacht. Zum anderen verknüpft der Erzähler das Sterben Jesu unmittelbar mit dem Ort der Gottesgegenwart. Die Frage nach dem Ort und der Gegenwart Gottes wird aus westlicher Richtung von Golgotha her und unter dem Aspekt des Todes Jesu beantwortet<sup>14</sup>.

Eben dieses dokumentiert der anschließende Ausruf des römischen Hauptmanns in V.39. Er vollzieht die Verbindung zwischen Gott und dem Hingerichteten und verbalisiert mit seinem Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu als erster Mensch das, was bis dahin nur der Erzähler in 1,1 sowie die Gottesstimme in 1,11 und 9,7 über Jesus ausgesprochen hatten. Mit der imperfektischen Formulierung ἦν bezieht sich der Centurio auf das Leben Jesu von der Taufe bis zum Tod. Sein Bekenntnis beruht auf einer Stellungnahme zum Lebenswerk Jesu angesichts des offenkundigen Scheiterns Jesu am Kreuz<sup>15</sup>.

Der szenischen Gestaltung folgend ist das Bekenntnis des Hauptmanns auf den aus Jesus entwichenen Geist zurückzuführen. Dieser hat begonnen, sich horizontal

---

gleichen Formulierung das Ausfahren des – im dortigen Zusammenhang – unreinen Geistes angekündigt (1,26).

<sup>14</sup> H. Merklein, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen (SBS 156), Stuttgart 1995, 212, folgert: „Das Zerreißen des Tempelvorhangs, das den Blick auf das Allerheiligste freigibt, soll wohl zum Ausdruck bringen, daß der Tempelkult seiner Bedeutung verloren hat.“

Die Tatsache, daß es um ein theo-logisches Geschehen geht, wird durch eine weitere Richtungsangabe unterstrichen. Der Tempelvorhang zerreißt von oben nach unten, d.h. der Vorgang verweist auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes. Mit dieser Richtungsangabe erfolgt zugleich der Rückbezug auf die bereits in der Taufperikope vollzogene Verbindung von „oben“ und „unten“. Vgl. dazu P.-G. Klumbies, Der Mythos bei Markus (BZ NW 108), Berlin/New York 2001, 277-280.

<sup>15</sup> M. Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament (GNT 11), Göttingen 1998, 94, sieht den Ausruf des Centurio nicht als vollständiges Bekenntnis an. Dagegen ist einzuwenden: Das Markusevangelium als die fundierende ἀρχή des in der Gegenwart der markinischen Gemeinde gelebten Evangeliums erzählt den Anfang der Glaubensgeschichte im Leben des Protagonisten Jesus. In dieser erzählten Welt besteht das erste Bekenntnis eines Menschen zu Jesus als dem Gottessohn in einer Stellungnahme zu dem soeben abgeschlossenen Lebenswerk Jesu. Der in der Gegenwart der markinischen Gemeinde präsente und als solcher bekannte Gottessohn war ebendieser bereits zu seinen Lebzeiten.

auszubreiten<sup>16</sup> und ist in Gestalt des Bekenntnisses der Gottessohnschaft Jesu zur Grundlage der auf den Gottessohn bezogenen christlichen Glaubensgemeinschaft geworden. In theologischer Hinsicht läuft der markinische Karfreitag auf das pfingstliche Geschehen der Geistausbreitung zu. In der Sache ist das gemeindegründende Bekenntnis zu Jesus als dem Gottessohn eine Ausdrucksform des Osterglaubens<sup>17</sup>.

### **b. Mk 16,1-8: Die Begegnung mit dem Auferweckten in der Heimat**

Nachdem die zentralen theologischen Aussagen bei Markus bereits in der Sterbeszene Jesu getroffen wurden, ist zu fragen, wie sich dem die Auferweckungsthematik zuordnet. In welcher Hinsicht bedeutet Mk 16,1-8 eine Weiterführung des mit der Kreuzesdarstellung erreichten theologischen Resultats?

Die Tatsache, daß Mk 16,1-8 in V.8 mit der Feststellung des durch die Furcht begründeten Schweigens der Frauen endet, könnte in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht zu einer Aporie führen. Nimmt man den für die Leserlenkung bedeutsamen erzählerischen Impuls als historische Aussage, stellt sich die Frage, auf welchem Weg der Erzähler Kenntnis von den geschilderten Vorgängen erhalten hat. Die Annahme, die Frauen hätten zu einem späteren Zeitpunkt doch geredet und damit den Überlieferungsprozeß in Gang gesetzt, führt in die Verlegenheit, warum der Erzähler dieses nicht mitgeteilt und sein Werk faktisch mit einer Unwahrheit beendet hat.

Anders stellt sich die Situation dar, wenn der Schluß der markinischen Ostererzählung als gleichzeitiger Abschluß des markinischen Gesamtwerks der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ unter literarischem Aspekt wahrgenommen wird. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Haltung der Frauen als Ausdruck einer „Rhetorik des Schweigens“ identifizierbar. Diese besitzt appellativen Charakter und zielt auf die

---

<sup>16</sup> Charakteristisch ist, daß die Darstellung den römischen Centurio zu einem auf gleicher Höhe stehenden direkten Gegenüber Jesu stilisiert. Der Hauptmann befindet sich ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ, obwohl dies der historischen Realität vermutlich zuwiderläuft. Anders *M. Ebner*, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, BZ NF 44 (2000), 56-76, 69, nach dessen Auffassung Jesus in niedriger Höhe am Kreuz angebracht war.

<sup>17</sup> Vgl. *P.-G. Klumbies*, Das inszenierte Sterben Jesu. Lebensentwürfe nach Markus und Lukas, in: Kongreßband Leben: Verständnis, Wissenschaft, Technik, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, erscheint Gütersloh 2004.

Stellungnahme der Leserinnen und Leser. Sie fordert sie zum Widerspruch heraus und provoziert dazu, eine dem Geschilderten entgegenstehende Haltung einzunehmen<sup>18</sup>. Die Flucht vom Grab weg wird dabei gerade nicht in einen Weg zur Grabstätte zurück umgekehrt. Die Richtungsimpulse des unmittelbaren Erzählkontextes weisen an einen bestimmten Ort in der erzählten Welt. Sie führen darüber hinaus in die Realität der Leserinnen und Leser außerhalb des Textes und verknüpfen die erzählte Welt mit der Lebenswelt der Rezipienten<sup>19</sup>.

Als textimmanenter Impuls ist bereits das Furchtmotiv als solches anzusehen, das mit der abschließenden Wendung ἐφοβοῦντο γάρ die markinische Erzählung beendet. Es wird verstärkt durch die explizite Hervorhebung von τρόμος καὶ ἔκστασις als Ausdrucksform für die emotionale Verfassung der Frauen. Der geschilderte Zustand ist die unmittelbare Reaktion auf eine soeben geschehene Offenbarung. Gemäß den Gesetzen mythischer Verknüpfung ist mit dem Vorliegen der Symptome aufgrund erfolgter Offenbarung diese selbst mitzudenken. Die Ambivalenz von Gottesoffenbarung läßt neben dem Tremendum nach dem korrespondierenden Fascinans fragen<sup>20</sup>. Es wird in V.8 nicht genannt und verlangt nach weiterer Suche. Da im Mythos Anfang und Ende in einer unauflöselichen Einheit miteinander verbunden sind, liegt es nahe, vom Schlußvers des Gesamtwerkes an den Anfang in Mk 1,1 zurückzukehren<sup>21</sup>. Die sich aus dem Prinzip mythischer Verknüpfung ergebende Notwendigkeit der Suche nach dem Gegenstück läuft damit in literarischer Hinsicht auf die Einweisung in einen Lesezirkel vom Ende des Werkes zurück an seinen Anfang hinaus. Die Flucht der Frauen weg vom Grab führt literarisch zurück zu Mk 1,1-15. Räumlich geht der Weg zurück nach Galiläa, dorthin, wo die erzählten Anfänge des Wirkens Jesu zur Zeit Johannes des Täufers liegen.

<sup>18</sup> Vgl. *M. Fander*, Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MThA 8), Münster <sup>3</sup>1992, 176; *Klumbies*, Mythos, 99-100.

<sup>19</sup> Vgl. *D. Kosch*, Auferstehung mitten am Tage, in: *S. Bieberstein, D. Kosch* (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, FS H.-J. Venetz, Edition Exodus, Luzern 1998, 47-57, 52-53: In der Nachfolge ereignet sich die Begegnung mit dem Auferstandenen.

<sup>20</sup> Zur Begrifflichkeit vgl. *R. Otto*, Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1979 (Erstausgabe 1917), 13-28 und 42.

<sup>21</sup> Vgl. *Merklein*, Jesusgeschichte, 223: Vom Grab her wird die Geschichte Jesu durch die Auferstehungsbotschaft neu aufgebrochen „und im Sinne von Mk 1,1 bleibend in Gang“ gesetzt.

Unter dem Aspekt der Offenbarung wie dem der mythischen Konnotation stellt der Begriff εὐαγγέλιον in Mk 1,1 die Korrespondenz zu dem Furchtmotiv aus Mk 16,8 her. Das Zittern und Entsetzen der Frauen angesichts der geschehenen Offenbarung wird aufgefangen durch den Verweis auf den bannenden Namen Jesu Christi, von dem das Evangelium kündigt (1,1)<sup>22</sup>. Das in der Gegenwart der markinischen Gemeinde verkündete und geglaubte Evangelium besitzt seine ἀρχή in der Erzählung der Lebensgeschichte Jesu aus Nazareth in Mk 1,1-16,8, die mit der herausfordernden Geschichte von der Furcht und dem Schweigen der Frauen am Ostermorgen endet. Die weitergehende Geschichte der markinischen Gemeinde steht unter dem Vorzeichen eines Neuanfangs, der den stummen Schrecken hinter sich gelassen und sich auf den von Jesus vorangegangenen Weg begeben hat. Der Rückverweis von Mk 16,8 in die erzählte Welt führt an den Anfang eines Lesekreislafs, der die Gemeinde von Neuem lesend und hörend den Weg Jesu mitvollziehen läßt. Der Weg „weg vom Grab“ wird zu einem Weg „hin zum Evangelium“ als dem Ort der bleibenden Beziehung zu Jesus, dem Christus, dem Sohn Gottes (Mk 1,1). Das εὐαγγέλιον ist laut Mk der Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen.

In der weiteren Rückwärtsbewegung von V.8 nach V.1 erschließt sich die Darstellungsintention der Perikope als Ganzer. Die Verbindung mit der transtextuellen, realen Welt der Adressaten des Markusevangeliums erfolgt in Mk 16,7. Dem Vorverweis auf die kommende Begegnung mit dem Auferweckten in Galiläa unterliegt ebenfalls eine innertextliche Verbindung zu dem zuvor Dargestellten. Zwischen der Einsetzung des Abendmahls am Abend seiner Verhaftung und der Ankündigung der Verleugnung des Petrus weist Jesus in Mk 14,28 selbst auf sein Vorausgehen nach Galiläa hin. Strukturell entspricht dies der Komposition von Mk 16,6-8. Zwischen der Ansage der Auferweckung Jesu mit der Vermeldung seiner Absenz im Grab durch den angelus interpres in V.6 und dem anschließend vermeldeten Schweigen der Frauen in V.8 wird der Hinweis auf Galiläa als Ort des Sehens des Auferweckten wiederaufgenommen.

---

<sup>22</sup> Nach *H. Blumenberg*, Arbeit am Mythos, Sonderausgabe Frankfurt am Main 1996, werden Geschichten erzählt, um etwas zu vertreiben: die Zeit und die Furcht (40). Das namenlose Entsetzen drängt darauf hin, „Namen für das Unbestimmte zu finden“ (41). Im Blick auf Markus gilt analog dazu, daß die Zirkelbewegung in der Darstellung den Gesetzen inhaltlicher Verknüpfung in mythischen Erzählungen entspricht.

Mit Galiläa verbindet sich eine Richtungsangabe, die von Jerusalem und dem Grab Jesu wegweist. Der Rekurs auf Galiläa als der Herkunftsgegend der ursprünglichen Jesusbewegung stellt einen Impuls für die Hauptpersonen dar, die Begegnung mit dem auferstandenen Jesus in ihrer Heimat zu suchen<sup>23</sup>.

In der erzählten Welt wird auf eine in der Zukunft geschehende Begegnung verwiesen. In der realen Welt der markinischen Gemeinde ist dieses Ereignis zu einem Datum der Vergangenheit geworden, das zur Gründungsgeschichte der Gemeinde gehört. Gleichzeitig wird Galiläa für die Adressaten der markinischen ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ zu einer Chiffre, die sie in ihre persönliche Heimat als den Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen führt. Damit erhält der Weg „weg vom Grab“ seine zweite Richtung. Diese weist aus der erzählten Welt in die Konkretion der real gelebten Welt der Leserinnen und Leser. Vom Grab weg wird ein Weg in die religiöse Biographie der Rezipienten der markinischen Erzählung gebahnt.

Dies entspricht der Formulierung der Auferweckungsbotschaft im Blick auf die Frauen in V.6. Für sie ergibt sich als Konsequenz aus der Auferweckungsbotschaft, daß sie den Auferweckten am falschen Ort suchen<sup>24</sup>. Die Stelle, auf die der weißgekleidete junge Mann deutet, zeigt: In der Grabeshöhle ist er nicht zu finden. Der von Gott Erweckte<sup>25</sup> ist nicht in einer Grabanlage zu suchen. Die Alternative, an welcher Stelle er stattdessen anzutreffen ist, die V.7 und V.8 entfalten, wird vorbereitet<sup>26</sup>.

Seinen Ausgang genommen hatte das Gespräch zwischen dem Deuteengel und den Frauen an dem auf eine Offenbarung vorausweisenden ἐκθαμβεῖν, das die Frauen angesichts der ihnen begegnenden weißgewandeten Gestalt befällt. Die Begehung des

<sup>23</sup> Vgl. *B. Van Iersel*, Markus. Kommentar, übersetzt v. *A. Suhl*, Düsseldorf 1993, 250.

<sup>24</sup> Vgl. *L. Oberlinner*, Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab. Zu einem vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um das Grab Jesu, *ZNW* 73 (1982), 159-182, 179.

<sup>25</sup> ἡγέρθη ist als passivum divinum zu verstehen. Anders jedoch *J. Kremer*, Auferstanden – auferweckt, *BZ NF* 23 (1979) 97-98, und *Karrer*, Jesus Christus, 26, die auf diese Weise den Ursprung der expliziten Christologie mit der Auferweckungsaussage zu einer Einheit verschmelzen. Historisch plausibler ist jedoch, „Ostern“ nicht unmittelbar als Umschlag von der Verkündigung des irdischen Jesus zum auferweckten Christus zu erklären, wie es die klassischen der Dialektischen Theologie verpflichteten Ansätze von *G. Ebeling* und *G. Bornkamm* tun, sondern die Entstehung der Christologie historisch als einen allmählichen Prozeß im frühen Christentum zu verstehen. Vgl. dazu *P.-G. Klumbies*, „Ostern“ als Gottesbekenntnis und der Wandel zur Christusverkündigung, *ZNW* 83 (1992), 157-165.

<sup>26</sup> „Im Grabmal des Markusevangeliums wird nicht die Erscheinung eines Totengeistes angekündigt, sondern zum Studium eines Buches animiert.“ *M. Ebner*, Neutestamentliche Wunder- und Erscheinungsgeschichten auf dem Prüfstand skeptischer Kritik, in: *Lukian. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige*, *SAPERE* Band III, hg. v. *R. Feldmeier* u.a., Darmstadt 2002, 167-182, 181.



Grabes zieht als erste erzählte Regung der Frauen Entsetzen nach sich. Dieses Erschrecken hatte sich bereits in den sorgenvollen Überlegungen der Frauen auf dem Weg zur Grabstätte abgezeichnet (V.3)<sup>27</sup>. Der mit begründendem γάρ eingeleitete Hinweis auf die Größe des Steins, der unerwarteterweise weggewälzt ist (V.4), wirkt auch auf die Leser beunruhigend. Er besitzt keinen logischen Anschluß an das zuvor mitgeteilte Faktum der Wegwälzung des Steins, sondern deutet auf die Außerordentlichkeit des folgenden Geschehens hin. Unmittelbar nach der Einführung des Stichworts μνημείον<sup>28</sup> in V.2 beginnt die Entwicklung und langsame Steigerung des Schreckensmotivs, das die gesamte Szene durchzieht und mit V.8 zum Höhepunkt gelangt.

V.1 stellt, wie die Rückschau von V.8 nach V.2 zeigt, der Schilderung eine Harmonie ausstrahlende Folie voran, angesichts deren lichten Charakters sich der mit dem Grab Jesu verbindende Schrecken im folgenden um so entschiedener abhebt. Das stille Vergehen des Sabbats, das das Heraufziehen eines neuen Tags vorankündigt, der Einkauf der Salböle und das auf den verstorbenen Jesus<sup>29</sup> ausgerichtete pietätvolle Handeln schaffen eine Atmosphäre der Ruhe, die durch das anschließend Erzählte umso heftiger erschüttert wird. Die vierfache Zeitangabe in den Versen 1 und 2 weist auf den Neuanfang voraus, von dem die Perikope erzählt<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Diese Gespräche könnten einen Anhalt an den im Römischen Reich geltenden gesetzlichen Bestimmungen haben. Danach stellt die Unversehrtheit der Grabstätten ein hohes zu schützendes Gut dar. Entsprechend gelten Eingriffe in Grabanlagen, wie das Entfernen von Säulen, Statuen, Steinen als ein Sakrileg, das strafrechtliche Konsequenzen nach sich zieht. Insbesondere „das Entfernen der Verschlusssteine – Tymborchia“ gilt als todeswürdiges Vergehen und wird durch ein aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts stammendes diatagma Kaisaros unter Todesstrafe gestellt. *O.B. Rader*, Grab und Herrschaft. Politischer Totenkult von Alexander dem Großen bis Lenin, München 2003, 41-42, Zitat 42.

<sup>28</sup> Durch die Verwendung des Begriffs μνημείον werden Assoziationen an die vorhergehenden Begebenheiten geweckt, die sich an Grabstätten ereigneten, vornehmlich die Szene in 5,1-20, für die auch das Schreckensmotiv in besonderer Weise charakteristisch ist.

<sup>29</sup> Das am Ende von V.1 verwendete Personalpronomen αὐτόν anstelle eines ebenfalls denkbaren und auf das πτώμα Jesu (s. Mk 15,45) bezogenen αὐτόν belegt, daß in der Perspektive der Frauen sich ihr Handeln noch auf Jesus in personaler Vorstellung und nicht auf seinen Leichnam bzw. toten Körper richtet. Mk 15,43 spricht vom σῶμα Jesu (bei abweichender Lesart πτώμα in D k sy<sup>6</sup>), in 15,45 ist umgekehrt σῶμα als alternative Lesart relativ stark bezeugt.

<sup>30</sup> Das Motiv der aufgehenden Sonne spielt im Zusammenhang der Geburtserzählungen antiker Herrscher eine besondere Rolle. Laut Sueton, Nero 6,1 wurde Nero geboren, als gerade die Sonne aufging. Im ägyptischen Ritus der ‚union au disque‘ kam es darauf an, die Energie der ersten Sonnenstrahlen aufzufangen, ehe diese die Erde berühren. *M. Clauss*, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Darmstadt 2001, 104, referiert dazu *P. Grimal*, Le de clementia et la royauté solaire de Néron, REL 49 (1971) 205-217, 211.

Das Grab Jesu ist in der markinischen Erzählung ein schreckenerregender Ort, den es zu fliehen gilt. Vom Grab weg wird an die Orte verwiesen, an denen der Auferweckte begegnet: Im mündlich verkündigten Evangelium, von dem die markinische Gemeinde schon immer gelebt hat, in der nun schriftlich vorliegenden ἀρχή dieses Evangeliums in der Geschichte des Protagonisten Jesus, des Christus, sowie in der geographisch wie biographisch individuell verschiedenen Heimat der Rezipienten des Markusevangeliums.

Zwischen Mk 15,33-39 und 16,1-8 besteht insofern ein innerer Kommunikationszusammenhang, als das in der Sterbedarstellung erreichte Bekenntnis der Gottessohnschaft des gekreuzigten Menschen Jesus in der Aussage der Auferweckung des Nazareners durch Gott aufgenommen und über die erzählte Welt hinausführend mit der Lebenswelt der Leserinnen und Leser des Markusevangeliums verknüpft wird.

## 2 Matthäus: Die Demonstration der Qualität Jesu

### a. Mt 27,45-56 Jesu Tod und die Auferweckungen anderer

Die Eröffnung der Sterbeszene Jesu nach Mt weicht in charakteristischer Weise von der Markusvorlage ab. Bereits der Beginn mit ἀπὸ δέ in V.45 akzentuiert über das allen drei Synoptikern gemeinsame ἕως hinaus, daß Mt primär daran interessiert ist, den *Zeitraum* des folgenden Geschehens zu benennen. Dem entspricht, daß in V.46 die Exaktheit des Zeitpunkts, der in Mk 15,34 durch die erneute Zeitangabe τῆ ἐνάρτῃ ὥρα betont wurde, durch ein περὶ δέ abgeschliffen wird<sup>31</sup>. Auch die für die Markusfassung konstitutive exakte Zuordnung der Lichtverhältnisse zu den geschilderten Ereignissen wird aufgegeben<sup>32</sup>. An die Stelle der strikt gegliederten Zeit tritt der alles umschließende und beieinanderhaltende Gesamtzeitraum. Anzunehmen ist, daß es nach matthäischer Wahrnehmung im Unterschied zu Mk zum Zeitpunkt des Todes Jesu dunkel ist.

<sup>31</sup> E. Klostermann, Das Matthäusevangelium (HNT 4), Tübingen <sup>4</sup>1971, 224: „die Zeitangabe durch περὶ ... als ungefähre hingestellt“.

<sup>32</sup> Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. IV (Mt 26-28), EKK I/4, Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 2002, 334.

Neben der Hebraisierung der aramäischen Sprachgestalt der letzten Worte Jesu fällt bei Mt besonders die Umwandlung des markinischen finalen εἰς τί in ein kausales ἰνατί auf<sup>33</sup>. Dies entspricht der für Mt typischen Tendenz, derzufolge im Leben Jesu nichts ohne Ursache geschieht und in theologischer Hinsicht alles seinen Grund besitzt. V.47 signalisiert mit dem über die Markusvorlage hinausgehenden ἐκεῖ das matthäische Interesse am Ort des Geschehens, tilgt jedoch gleichzeitig die für Mk konstitutive Bedeutung der Richtungszuweisungen<sup>34</sup>. Wie bei den Zeitangaben und den Lichtverhältnissen ist auch bei den räumlichen Zuordnungen bei Mt der Gesamtrahmen wichtiger als die Exaktheit der Details<sup>35</sup>.

Eine Vorbereitung für die matthäische Version des Bekenntnisses des Hauptmanns in V.54 stellt das absolute οὗτος am Ende von V. 47 dar. Es weckt die Frage nach der Besonderheit der Person Jesu. Im Vergleich zur Markusvorlage wird Jesus durch Mt bereits an dieser Stelle exponiert<sup>36</sup>.

Die Umschreibung des markinischen ἐξέπνευσεν mit ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα in V.50 verstärkt bei Mt den Eindruck des aktiven Anteils Jesu beim Beschließen seines Lebens. Er selbst ist es, der sein Pneuma losläßt.

Das Zerreißen des Tempelvorhangs in V.51 wird bei Mt insofern nivelliert, als es durch die Erweiterung des Verses zum ersten Teil eines weitergehenden, umfassenden

<sup>33</sup> Im Blick auf die Zitation von Ps 22 ist nach *Luz*, Matthäus, 342-343, nicht davon auszugehen, daß der gesamte Psalm einschließlich des lobpreisenden Schlusses anklingt. Wegen der zu beobachtenden Steigerung des Verlassenheitsmotivs sei ein „unterschwellige(r) Doppelsinn“ (343) nicht naheliegend.

<sup>34</sup> Im Unterschied zu Mk 15,35 werden in Mt 23,47 aus den παρεστηκότες, deren Herumstehen bei Mk sinnenfälliger Ausdruck ihrer inneren Verhältnislosigkeit Jesus gegenüber ist, ἑστηκότες. Die Richtungslosigkeit der Statisten in der Szene, die für die markinische Darstellung von zentraler Bedeutung ist, da sie die Folie dafür abgibt, das spätere unvermittelte Heraustreten des Centurio aus seiner Richtungslosigkeit (Mk 15,39) zu verstehen, ist für die matthäische Aussageintention ohne Belang.

<sup>35</sup> Entsprechend fehlt im Unterschied zu Mk 15,39 in Mt 27,54 sowohl die Bezeichnung des Hauptmanns als ὁ παρεστηκώς als auch seine unmittelbar anschließende Zuordnung ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ. Vgl. o. Anm. 16. Zur Bedeutung des „Herumstehens“ und der abschließenden Verortung des Hauptmanns in der markinischen Szene vgl. im einzelnen *Klumbies*, Mythos, 273-274.

<sup>36</sup> Die Essigtränkung Jesu ist bei Mt in V.48 im Unterschied zu Mk 15,36 als eine zusätzliche Folter verstanden. Dies geht aus der Umkehrung der Aufforderung hervor, die dem Wortwechsel zwischen dem einen, der Jesus den Schwamm entgegenhält, und den übrigen beteiligten Personen eine veränderte Richtung gibt. Nicht der eine, wie in Mk 15,36, ermuntert die anderen im Interesse einer kurzen Lebensverlängerung: ἄφετε ἴδωμεν, sondern die übrigen fordern den einen auf, von seinem die Qual verstärkenden und den Tod beschleunigenden Tun abzulassen: ἄφες ἴδωμεν (V.49).

apokalyptischen Szenarios wird<sup>37</sup>. Das Interesse des Erzählers gilt dem supranaturalen Charakter des Geschehens, das sich in die Abfolge weiterer denkwürdiger Begebenheiten einreihet. Innerhalb dieser Aufzählung fällt wiederum das Interesse an Lokalitäten wie der Erde, den Steinen, den Gräbern auf.

In charakteristischer Weise verbindet V.52 die Auferweckungsthematik mit dem Sterben Jesu<sup>38</sup>. Die Todesstunde Jesu wird zum Datum der Auferweckung vieler entschlafener Heiliger. Dieses Geschehen ist freilich auf der Ebene des Erzählten für die Augen eventueller Zuschauer unsichtbar, da die Auferweckten zunächst in ihren Gräbern bleiben. Zugang zu dem Ereignis haben nur die Leserinnen und Leser der Erzählung. Für sie eröffnet sich die Möglichkeit der Verknüpfung des Todes Jesu mit der Auferweckung anderer Personen. Beide Geschehnisse erfolgen zeitgleich und stehen in einem inneren Sinn- und Sachzusammenhang.

Die „christologische Korrektheit“ der Darstellung wird in V.53 dadurch gewahrt, daß das Öffentlichwerden der Auferweckung vieler σώματα der Auferweckung Jesu erst folgen wird. Das Herausgehen aus den Gräbern und das Offenbarwerden in Jerusalem wird an Jesu vorherige Auferweckung geknüpft<sup>39</sup>. Die Darstellung nimmt damit bereits den Inhalt der Ostererzählung in Mt 28,1-8 vorweg. Die Auferweckung Jesu ist in der Schilderung seines Todes am Kreuz ausgesagt<sup>40</sup>. Mt wahrt durch diese Verknüpfung ein zentrales theologisches Anliegen der Markusvorlage: Die Einsicht, daß das Ostergeschehen nicht ein Additum zum Sterben Jesu darstellt, sondern der Tod Jesu das Auferweckungsgeschehen unmittelbar aus sich heraussetzt<sup>41</sup>. In der Sache steht bei Mt

<sup>37</sup> Nach *Merklein*, Jesusgeschichte, 217, könnte „hinter Mt 27,51-53 eine apokalyptische relecture von Ez 37“ stehen; vgl. auch *J. Gnlika*, Das Matthäusevangelium (HThK I/2), Sonderausgabe, Freiburg, Basel, Wien 2000, 476-477.

<sup>38</sup> *Luz*, Matthäus, 356, hebt zu Recht die engen Bezüge von V.51-54 zur Osterperikope 28,1-10 hervor.

<sup>39</sup> Der Weg der Auferweckten führt unmittelbar „weg vom Grab“.

<sup>40</sup> Vgl. *M. Riebl*, Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53 (SBB 8), Stuttgart 1978, 75.

<sup>41</sup> Die bei *Luz*, Matthäus, hervortretende Rationalisierung: „Warum sollten die auferstandenen Heiligen zwei Tage lang entweder in ihren offenen Gräbern warten oder wenigstens draußen vor der Stadt bleiben und sie erst nach der Auferstehung Jesu betreten?“ wird dem theologischen Sachverhalt bei Mt nicht gerecht, da sie die geschilderten Ereignisse unter den Gesichtspunkten der Faktizität und der chronologischen Stringenz in den Blick nimmt. Entsprechend erscheint *Luz* die Wendung μετὰ τὴν ἔγερσιν als „wenig sinnvoll“ (366). Sie sei „an nicht ganz passender Stelle in den Text gerutscht“. Mt oder ein nachmatthäischer Glossator hätte sich „ungeschickt“ verhalten, der Verweis stünde „an falscher Stelle“ (367). Damit wird eine Rationalität, die nicht der Logik der erzählten Welt des Matthäus entspricht, zum Maßstab für die Sinnhaftigkeit der matthäischen Aussage gemacht.

nach der Erzählung vom Sterben Jesu nichts Entscheidendes mehr aus, was nicht bereits genannt worden wäre.

Das Bekenntnis der Zeugen unter dem Kreuz ist bei Mt anders als bei Mk nicht durch den Eindruck des Sterbens Jesu motiviert. Die Triebfeder ist vielmehr die Furcht, die aus dem überwältigenden Eindruck der Begleitumstände des Sterbens Jesu resultiert.

Das Weglassen von ὁ ἄνθρωπος aus Mk 15,39 in V.54b läßt das Demonstrativum οὗτος zur Jesusbezeichnung werden. Damit ist ein Bogen zu V.47 geschlagen. Der ausdrückliche Verzicht auf die Signatur „Mensch“ bringt das Demonstrativpronomen wie in V.47 inhaltlich in die Schwebel. Auf der Ebene des Erzählten, im Rahmen der historischen Fiktion, bleibt Jesus ein Mensch. Im Rahmen der matthäischen Erzählintention dringt parallel die christologische Hochschätzung Jesu durch. Die Auslassung der Bezeichnung „Mensch“ zeigt, daß es Mt gerade auf die Besonderheit Jesu im Unterschied zum bloßen Menschsein ankommt<sup>42</sup>. „Dieser“ ist der, dessen Qualität die Szene in ihrer Gesamtheit belegt<sup>43</sup>.

### **b. Mt 28,1-8: Der Hinweisscharakter der Szenerie**

Die Eröffnung der Erzählung vom Tag der Auferweckung Jesu in Mt 28,1 reduziert gegenüber Mk 16,1.2 die mythische Prägung des Neuanfang ankündigenden Schöpfungsmotivs<sup>44</sup>. Denkbar ist aufgrund der beiden verbleibenden Zeitangaben ὥστε δὲ σαββάτων und τῇ ἐπιφωσκούσῃ μίαν σαββάτων und angesichts der Tilgung des Motivs der morgendlichen Frühe, daß die Szene bei Mt in der Abenddämmerung nach

---

<sup>42</sup> Daß die geschilderten Ereignisse die Besonderheit Jesu erweisen, entspricht einer durchgehenden Tendenz des Matthäusevangeliums. Ihr zufolge dienen viele Elemente dazu, aus christologischem Interesse Jesus in seiner Besonderheit darzustellen. Dazu zählen die Reflexionszitate, die besonderen Umstände seiner Geburt, die Fähigkeit Jesu zu Wundertaten, die Qualität seiner Reden, die ihm zugewiesenen Titel sowie die Begleitumstände seines Sterbens und seiner Auferstehung. Vgl. dazu bereits *W. Marxsen*, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh<sup>4</sup>1978, 150–155.

<sup>43</sup> Unmittelbar im Anschluß an die Szene zeigt Mt ein weiteres Mal über Mk hinausgehend sein Interesse an dem Ort des Geschehens an, indem er in V.55 die Markusvorlage wie bereits in V.47 wiederum um ἐκεῖ erweitert.

<sup>44</sup> Vgl. dazu *Klumbies*, Mythos, 285–287.

dem Ende des Sabbats spielt<sup>45</sup>. An die Stelle der beabsichtigten Salbung Jesu durch die Frauen tritt bei Mt das Sehen des Grabes. Statt der sorgenvollen Überlegungen der Frauen über die Möglichkeit der Grabesöffnung und die Feststellung, daß dieses Problem sich bereits erledigt hat, schildert V.2 detailliert die außerordentlichen Umstände der Grabes-Öffnung. Furcht als unmittelbare Reaktion auf die Ereignisse wird anders als bei Mk zunächst bei den Grabeswächtern konstatiert (V.4). Das außergewöhnliche Geschehen wirft auch ein Licht auf die Besonderheit Jesu, denn es kündigt an, daß im Blick auf seine Person Ungeheueres zu erwarten steht.

Charakteristisch ist die Änderung der Wortstellung gegenüber Mk 16,6 am Übergang von V.5 zu V.6. Das Attribut Ναζαρηνός für Jesus ist bei Mt gestrichen; das für das markinische Verständnis des Auferweckungsbekenntnisses konstitutive unmittelbare Aufeinanderfolgen der Auferweckungsaussage ἠγέρθη auf die Kreuzigungsaussage ἐσταυρωμένον samt dem nachgestellten Hinweis, daß sich der Auferweckte nicht im Grab befinde, wird bei Mt in eine chronologische Abfolge gebracht, die von einem Wandel im Verständnis der Auferweckung zeugt. Während bei Mk das Auferweckungsbekenntnis explizit *nicht* auf der vorherigen Feststellung der Abwesenheit Jesu bzw. seines Leichnams beruht, wird bei Mt durch die Umstellung der Reihenfolge die Feststellung der Abwesenheit Jesu zur Mitte der Aussagereihe und zur Basis des anschließenden Auferweckungsbekenntnisses. Einerseits wird das Verschwinden des Leichnams Jesu aus dem Grab zur Voraussetzung des Redens von seiner Auferweckung. Andererseits erhält die Auferweckungsaussage, wie das nachgestellte γάρ anzeigt, Begründungsfunktion für das Verschwinden Jesu aus dem Grab. Das aus dem Munde eines Engels<sup>46</sup> erklingende Auferweckungsbekenntnis begründet bei Mt in erster Linie die Verlassenheit des Ortes<sup>47</sup>. Dies entspricht der bereits in der Hinrichtungsszene zu beobachtenden Absicht, dem Ort des Geschehens Bedeutung beizulegen. V.6b

<sup>45</sup> So U. Luck, Das Evangelium nach Matthäus (ZBK NT 1), Zürich 1993, 313; ebenso W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK I), Berlin 1975, 568. Zu der Spannung zwischen den beiden Zeitangaben vgl. auch Luz, Matthäus, 401, nach dessen Auffassung die Morgendämmerung gemeint ist.

<sup>46</sup> Daß Mt aus dem jungen Mann in Mk 16,5 einen Engel macht, entspricht seiner durchgängig zu beobachtenden Tendenz, durch die Besonderheit der äußeren Umstände die Bedeutung des Geschehens hervorzuheben und Jesus zu exponieren. Zum Verhältnis von Angelophanie und Christophanie in Mt 28,1-10 vgl. R. Kühshelm, Angelophanie – Christophanie in den synoptischen Grabesgeschichten Mk 16,1-8 par. (unter Berücksichtigung von Joh 20,11-18), in: The Synoptic Gospels, Source Criticism and the New Literary Criticism, ed. by C. Focant (BETHL 110), Leuven 1993, 556-565.

<sup>47</sup> Vgl. Gnllka, Matthäusevangelium, 495: „Mt akzentuiert das leere Grab.“

unterstreicht diese Tendenz. Während Mk am Ende von 16,6 in der dritten Person Plural formuliert: ἔθηκαν αὐτόν und damit den aktiven Anteil der Menschen hervorhebt, die Jesus im wahrsten Sinne des Wortes ins Grab brachten, verweist ἔκειτο in Mt 28,6 direkt auf den Ort zurück, an dem Jesus lag.

In V.7 erfolgt ähnlich wie bei Mk mit den Worten des Engels gedanklich die Bewegung aus dem Grab heraus. Allerdings besteht der Übermittlungsauftrag an die Frauen nicht primär in der Ankündigung des von Jesus selbst vorausgesagten Sehens in Galiläa. Die Aufgabe des Deuteengels liegt bei Mt nicht wie bei Mk in dem unmittelbaren Anstoß zu der folgenden Begegnung mit dem Auferweckten. An erster Stelle steht der zur zitierbaren Formel gewordene Auftrag, Jesu Auferweckung von den Toten weiterzusagen. Damit setzt Mt an die Stelle der soteriologischen Ausrichtung der markinischen Szene eine christologische Pointe. Jesus steht im Mittelpunkt und soll unter der ihn auszeichnenden Besonderheit als der von den Toten Erweckte verkündigt werden. Sein Vorausgehen und das für die Lebensgeschichte seiner Nachfolger entscheidende anschließende Sehen rückt an die zweite Stelle. Anders als bei Mk stellt der Auftrag des Engels bei Mt auch nicht die durch Jesus selbst angestoßene Kontinuität zwischen ihm und seinen Jüngern her. Mt verwandelt die dritte Person Singular des Jesu eigene Worte ankündigenden markinischen εἶπεν in die erste Person Singular. Die Jesusbegegnung bei Mt wird vermittelt angekündigt, nachdem die Verkündigung der Auferweckung Jesu von den Toten vollzogen ist. An erster Stelle geht es um Jesus selbst, dann um die nicht von ihm selbst, sondern durch den Deuteengel vermittelte Zukunft der Nachfolgenden<sup>48</sup>.

Das bei Mt in V.8 geschilderte Weggehen vom Grab trägt einen anderen Charakter als das im Zeichen des Tremendum als Folge von Offenbarung stehende offene Ende des Mk. Mt schränkt das Furchtmotiv ein. Er nimmt das ἔφυγον aus der Darstellung heraus und mildert den Eindruck von Panik. Er reduziert den starke Emotionen implizierenden Ausdruck τρόμος καὶ ἔκστασις zu einem gemäßigeren φόβος. Damit harmonisiert er zugleich den Schluß der Perikope, da das bei Mk den

<sup>48</sup> Zwar bleibt das ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν ein Rückverweis (Mt 26,32), aber es ist in 28,7 der Engel, der als Vermittlungsinstanz für die Herstellung der Kontinuität zwischen Jesus und den Jüngern sorgt. Nach *Gnilka*, Matthäusevangelium, 494, sichert Galiläa als „Stätte des Wirkens des Irdischen ... dessen Identität mit dem Auferstandenen“.

Abschluß bildende Thema (V.8 Ende) auf diese Weise bereits in seine Darstellung integriert ist. Gleichzeitig nivelliert er das Furchtmotiv durch den Hinweis auf die große Freude der Frauen. Das Fascinans, das bei Mk in den Gesamtkontext einwies und auf Mk 1,1 zurückführte, ist unmittelbarer Bestandteil der Perikope 28,1-8. Mt trägt damit der Gesamtanlage seines Werkes Rechnung: Die Grabeserzählung findet ihre Fortsetzung in 28,9-20; und Mt 1,1ff zielt nicht auf die Verkündigung des Schrecken bannenden Namens, sondern auf die Zuverlässigkeit versprechende Kontinuität des Stammbaums Jesu. Durch die Veränderung in der Gestaltung führt Mt zugleich aus dem Dilemma, in das eine historisierende Lektüre des Markusschlusses zu geraten droht. Er sichert mit der vom Grab wegführenden Bewegung der Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu die Kontinuität des Überlieferungsprozesses.

Sterbedarstellung wie Auferweckungserzählung zielen bei Mt beide auf die Exponierung Jesu. Jesu Besonderheit wird durch die außerordentlichen Ereignisse extern bekundet, und alle Geschehnisse im Zusammenhang seiner Hinrichtung wie seiner Auferweckung dienen dazu, seine Einzigartigkeit herauszustellen. Kreuzigung und Auferweckung Jesu besitzen im Rahmen des Matthäusevangeliums Verweischarakter. Dem Matthäischen „weg vom Grab“ korrespondiert als implizite Richtungsangabe ein „hin zu Jesus“ .

### **3 Lukas: Die Wirkung des Triumphes Jesu über den Tod**

#### **a. Lk 23,44-49: Die Rückgabe des Geistes**

Ein charakteristisches Kennzeichen der lukanischen Denkbewegung liegt im Aspekt der Rückbezüglichkeit. Wiederholt begegnet im Verlauf des Lukasevangeliums das Motiv des Rückverweises bzw. der Rück- und Umkehr. Die intendierte Richtungsänderung mit dem Ziel der Umkehr begegnet in lokaler wie in theologischer und ethischer Hinsicht.

Das  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ -Motiv in Lk 5,32 zielt im Unterschied zur Markusvorlage in Mk 2,17 nicht auf die voraussetzungslose Annahme von Sündern, sondern auf die Umkehrung ihrer Lebensausrichtung.



Der Schriftgelehrte, der in Lk 10,25 die Bedingungen erfragt, unter denen er das ewige Leben erlangen kann, wird in 10,26 vom lukanischen Jesus auf seine eigenen Voraussetzungen, d.h. seine Schriftkenntnis, als Grundlage der Erkenntnis zurückverwiesen<sup>49</sup>. Die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter in Lk 10,29–37 nimmt dieselbe Denkbewegung auf. Ihre Pointe liegt in einer Umkehrung der Perspektive. Wer wem zum Nächsten *geworden* ist<sup>50</sup>, wird nicht aus der Sicht des Täters der Barmherzigkeit festgestellt, sondern aus der Opferperspektive erhoben.

Die Um- bzw. Rückkehr des Verlorenen ist das zentrale Thema von Lk 15,11–32. Die Heimkehr des Sohnes, seine Einsicht in die verfehlte Ausrichtung seines Lebens und die Annahme durch den Vater bilden einen zusammengehörigen festen Sinnzusammenhang, ohne daß gegeneinander ausgespielt werden kann, ob die Einsicht des Sohnes die notwendige Voraussetzung für die nachfolgende Annahme durch den Vater darstellt<sup>51</sup> oder die Wiederaufnahme des Sohnes durch den Vater die Reue zu einer *quantité négligeable*<sup>52</sup> werden läßt. Bei Lukas ist das eine nur in Verbindung mit dem anderen zu denken.

Ein Richtungs- und Perspektivenwechsel kommt auch in der Beschreibung der Haltungen des Pharisäers und des Zöllners in Lk 18,9–14 zum Tragen. Dort wird der Kontrast zwischen dem Von-sich-Wegehen des Pharisäers und dem Bei-sich-Bleiben des Zöllners zur Grundlage für das am Ende über beide ergehende Gottesurteil<sup>53</sup>.

Die lukanische Tendenz, Rettung in der Umkehrung eines eingeschlagenen Weges und der einsichtsvollen Hinkehr zu sich selbst sowie im Bleiben bei sich zu erblicken, verweist auf hellenistische Denkvoraussetzungen in der Anthropologie des Lk. Die Umkehr und die mit ihr verbundene Läuterung der Person, die Distanzierung von der „Welt“ als Beginn der Rückkehr – sei es zum Vater, sei es zu sich selbst – verweist auf ein Verständnis von Erlösung als eines Aktes der Heimkehr. Anthropologisch vollzieht sich bei Lk Erlösung in der Abwendung von irdischen Verflechtungen und der

---

<sup>49</sup> Vgl. dazu *Klumbies*, Sterben Jesu.

<sup>50</sup> Während der Gesetzeskundige den Ist-Zustand erfragt – „Wer ist denn mein Nächster?“ – impliziert die Wiederaufnahme der Frage im Munde des lukanischen Jesus in V.36 ein dynamisiertes Verständnis. Nächster „ist“ man nicht, Nächster „wird“ man. Der Maßstab dafür ist die Sicht des Opfers. Vgl. dazu *P.-G. Klumbies*, Diakonie und moderne Lebenswelt. Neutestamentliche Perspektiven, Karlsruhe 1998, 24.

<sup>51</sup> So *J.-W. Taeger*, Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT 14), Gütersloh 1982, 205. Kritisch dazu *A. Lindemann*, Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien 1978–1983, ThR 49 (1984), 223–276 und 311–371, 354. Nach *L. Schottroff*, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, ZThK 68 (1971), 27–52, 49, stellt die Parabel eine Einladung zur Buße dar.

<sup>52</sup> *H. Weder*, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen <sup>3</sup>1984, 258 Anm. 69, betont im Blick auf den Sohn: „Daß er zur Einsicht kommt, er habe gesündigt, ist (in dieser Lage!) wahrhaftig keine Leistung.“

<sup>53</sup> Vgl. *Klumbies*, Diakonie, 29–32.

Hinwendung zu dem in Distanz zur Welt bleibenden Gott, dessen Kennzeichen die absolute Transzendenz ist.

Für die lukanische Gestaltung der Sterbeszene Jesu ist charakteristisch, daß das gesamte Geschehen als im Dunklen stattfindend beschrieben wird. Dabei kommt es auf die Exaktheit der Zeitangabe ebenso wenig an<sup>54</sup> wie auf den wundersamen Charakter des Geschehens. Seinem Interesse an der Erklärung der Vorgänge folgend weiß der lukanische Erzähler mit der ihm eigenen Rationalität die Ursache für die eintretende Finsternis zu nennen: τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος<sup>55</sup>. Lk verwendet die mythische Vorstellung als Stilmittel, das zur Bewertung der Szene beiträgt. Das sich ankündigende Schauspiel<sup>56</sup> ist begleitet von der Trauer der Natur, die sich ins Dunkle hüllt<sup>57</sup>.

Das Zerreißen des Tempelvorhangs löst Lk aus der für Mk theologisch konstitutiven Verknüpfung mit der Feststellung des Todes Jesu und stellt es im Dienste einer an der antiken Theatervorführung orientierten Darstellung an den Anfang der Szene (V.45)<sup>58</sup>. Der Vorhang zur Bühne geht auf und gibt den Blick frei für die dort inszenierte θεωρία. Quasi in Großaufnahme erscheint der sterbende Jesus vor den Augen der Zuschauerinnen und Zuschauer. Die Statisten der markinischen Szene sind verschwunden. Einzig die aus Ps 31,6 stammenden Worte des souverän sein Leben beschließenden Jesus sind zu hören (V.46)<sup>59</sup>. Sie führen die Frage nach dem Verbleib des Jesus innewohnenden Geistes einer Lösung zu, die sich signifikant von der markinischen Erzählvorlage abhebt. Jesus gibt den Geist, der ihm in 1,35 bereits vorgeburtlich zugesprochen wurde und der Zeit seines Lebens eine ihn exklusiv

<sup>54</sup> Das Adverb ὥσει akzentuiert gerade die Unschärfe der Zeitangabe.

<sup>55</sup> E. Schweizer, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Berlin (DDR) 1983, 234: „Lukas ‚erklärt‘ durch Sonnenfinsternis“. Zum apokalyptischen Hintergrund der Vorstellung vgl. H. Ganser-Kerperin, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTA NF 36), Münster 2000, 200–205.

<sup>56</sup> V.48 faßt die Art der Darstellung mit dem terminus technicus θεωρία zusammen.

<sup>57</sup> Dies traditionelle Motiv findet auch bei der Darstellung des Todes anderer bedeutender Persönlichkeiten der Antike verwendet, etwa bei der Schilderung der Umstände von Cäsars Ermordung. Vgl. S. Pellegrini, Elijä – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium (HBS 26), Freiburg 2000, 356–357.

<sup>58</sup> Zur Beziehung zwischen antiker Poetik und der Sterbeszene Jesu nach Lukas vgl. P.-G. Klumbies, Das Sterben Jesu als Schauspiel nach Lk 23,44–49, BZ NF 47 (2003), 186–205.

<sup>59</sup> Vgl. dazu E. Bons, Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund, BZ NF 38 (1994), 93–101. Die Darstellung erweist sich bereits innerhalb des lukanischen Doppelwerks als stilbildend. Stephanus übernimmt in Apg 7,59 das Beispiel des vorbildlichen Märtyrers. Vgl. W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas (ZBK NT 3.1), Zürich 1980, 227; E. Klostermann, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen <sup>3</sup>1975, 227.

auszeichnende Qualität darstellte, vertikal nach oben an Gott zurück. Die Weitergabe an die Menschen ist nach lukanischer Gedankenführung erst nach der endgültigen nachösterlichen Vollendung des Wirkens Jesu und seiner Rückkehr zu Gott zu denken<sup>60</sup> und dem Pfingstereignis vorbehalten<sup>61</sup>. Wirkungsmächtig ist an dieser Inszenierung des Sterbens Jesu das hellenistischen Voraussetzungen entsprechende Motiv der Rückkehr des Geistes zu Gott geworden<sup>62</sup>. Die Antwort des Hauptmanns stellt die Reaktion auf den beeindruckenden Lebensabschluß Jesu dar. Entsprechend würdigt sein Bekenntnis in V.47 die außerordentliche Qualität Jesu in ethisch-religiöser Hinsicht<sup>63</sup>. Zugleich bestätigt seine Aussage, daß mit Jesus ein Unschuldiger hingerichtet wurde<sup>64</sup>. Zuvor allerdings wendet sich der Centurio theologisch-korrekt mit seinem Lobpreis direkt an Gott. Bei aller Bewunderung Jesus gegenüber bleibt die Differenz zwischen Gott und dem edlen Menschen Jesus gewahrt<sup>65</sup>.

Dem Motiv der Rückgabe des Jesus innewohnenden Geistes korrespondiert eine Kehrtwendung bei den Zeugen des Geschehens. Die Wirkung der vom Erzähler als *θεωρία* bezeichneten Darstellung äußert sich bei ihnen in einem Gestus der Betroffenheit. Sie schlagen sich an die Brust, d.h. sie gehen in sich. Das Stück zeigt Wirkung, und die Augenzeugen bekunden Einsicht. In der Feststellung ihrer Heimkehr in V.48 – *ὑπέστρεφον* – klingt nach, daß sie den Eindruck der Szene mitnehmen. Ihre äußere Rückkehr bildet die innere *μετάνοια* ab.

---

<sup>60</sup> Lk 24,50-53 und Apg 1,4-11.

<sup>61</sup> Apg 2.

<sup>62</sup> Es kehrt beispielsweise in der mittelalterlichen Malerei in den Darstellungen des Aufstiegs der Seele soeben Verstorbener wieder.

Prägend wurde die Szene auch durch die zwischen Jesus und seinem göttlichen Vater herrschende Zweisamkeit, deren Intimität im 19. Jhd. modellhaft für ein privatisiertes Verständnis von Glaube als eines Dialoggeschehens zwischen dem einzelnen Menschen und Gott geworden ist.

<sup>63</sup> *Klostermann*, Lukasevangelium, 226, spricht von einem „ethisch gewandten Bekenntnis“. Nach *L. Bormann*, Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT 24), Göttingen 2001, 347, „werden in *δίκαιος* weisheitliches Denken und hellenistische Ethik zusammengeführt“. Vgl. auch *C. Kurth*, „Die Stimmen der Propheten erfüllt“. Jesu Geschick und „die“ Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart 2000, 86; laut *W. Harrington*, The gospel according to St. Luke. A Commentary, London 1968, 268, sieht der Centurio „in Jesus the perfect man“; *P. Pokorny*, Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998, 148-149.

<sup>64</sup> *E. Heusler*, Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse (NTA NF 38), Münster 2000, 260; *Genser-Kerperin*, Zeugnis, 204.

<sup>65</sup> Dem Primat der Hinwendung „nach oben“ zu Gott entsprechend streicht Lk die für die markinische Sterbeszene konstitutive direkte Ausrichtung des Hauptmanns auf Jesus *ἔξ ἐναντίας αὐτοῦ*.

### b. Lk 23,56–24,12 Das leere Grab als Erinnerungsort

Der Übergang vom Tag des Begräbnisses Jesu zum Morgen der Auferstehung wird in Lk 23,56b durch eine apologetische Bemerkung gestaltet. Der Hinweis auf die Einhaltung der Sabbatruhe durch die Frauen demonstriert deren fromme, die religiösen Gepflogenheiten achtende Haltung. Die Bemerkung macht unkundigen Leserinnen und Lesern zudem deutlich, warum die Frauen nicht sofort an ihr pietätvolles Werk gingen. Zugleich wird auf diese Weise durch Lk der bei Mk insinuierte Eindruck aufgehoben, als ende die sich in Mk 15,42 ankündigende Nacht erst in 16,1.2 und der dazwischenliegende Sabbat gehöre noch der Phase der Dunkelheit an<sup>66</sup>.

In 24,1 stellt Lk die ihm durch Mk 16,2 vorgegebene Reihenfolge der Zeitangaben um. Indem er die Angabe „am ersten Tag der Woche“ an den Anfang rückt, stellt er einen an der chronologischen Exaktheit orientierten geradlinigen Zeitablauf her. Er verläßt damit das bei Mk vorliegende strukturierende Prinzip, das seine Kriterien aus den für den Mythos geltenden Ordnungsrichtlinien bezieht<sup>67</sup>.

Die Erwähnung des Mitbringens selbstbereiteter Aromata durch die Frauen am Ostermorgen läßt deren innere Beteiligung und ihren persönlichen Einsatz hervortreten. Die Frauen tun mehr als die Pflicht ihnen gebietet. Im Blick auf die Situation am Grab interessieren den Erzähler die vorfindlichen Fakten. Nicht die sorgenvollen Gespräche der Frauen auf dem Weg zur Grabstätte, nicht die Spannung erzeugende Rätselhaftigkeit, die sich mit dem geöffneten Grab verbindet, wie in Mk 16,3.4, aber auch nicht die überwältigenden Begleitumstände des Geschehens wie bei Mt in 28,2–4 bestimmen die Darstellung. Was im Zuge der markinischen und der matthäischen Darstellung ein Fragen aufwerfendes und sich keinesfalls von selbst erledigendes Problem bedeutet, die Öffnung des Grabes, wird von Lukas als von Vornherein gelöst erzählt. Der Stein ist abgewälzt (V.2).

---

<sup>66</sup> Vgl. *Klumbies*, Mythos, 286. In der evangelischen Dogmatik besteht innerhalb der Christologie eine Kontroverse zwischen Lutheranern und Reformierten, ob der „Karsamstag“ dem status exinanitionis oder dem status exaltationis Jesu Christi zuzurechnen ist.

<sup>67</sup> Ihnen folgend besteht bei Mk das zentrale Datum in dem Neuschöpfung ankündigenden Hinweis auf die morgendliche Frühe. Vgl. *Klumbies*, Mythos, 286–287.

Das für Lk entscheidende Problem wird in V.3 dargestellt. Es besteht in dem Verschwinden des σώμα Jesu<sup>68</sup>, wobei der Jesus zugeschriebene Kyrios-Titel deutlich macht, daß Jesus bereits an dieser Stelle unter hoheitlichem Aspekt wahrgenommen wird. Die nachfolgende Auferstehungsaussage kontrastiert also nicht die Niedrigkeit des irdischen Jesus, sondern bestätigt die feststehende Hoheit. Die Feststellung, daß der Körper Jesu aus dem Grab verschwunden ist, ist im Unterschied zur Markus- und Matthäusversion bei Lukas nicht Teil der Engelbotschaft mit ihrer Verknüpfung von Auferweckungsaussage und Hinweis auf die Abwesenheit Jesu aus dem Grab. Bei Lk sind es die Frauen, die das Verschwinden des Leichnams konstatieren, einen Umstand, der sie laut V.4 ratlos macht.

Während Mk sich empathisch mit den Frauen in die menschliche Seite des Geschehens versetzt, Mt sich fasziniert durch die die Szene beherrschenden äußeren Umstände zeigt, die ein Licht auf den inneren Gehalt des Geschehens werfen, tilgt Lk die für seine Darstellung unnötigen Komplikationen auf dem Weg zum geöffneten Grab und steuert unmittelbar die für ihn zentrale Problematik an: Für Lk ist in erster Linie das Verschwinden des Körpers Jesu erklärungsbedürftig. Diesen Vorgang erhebt er zur zentralen Mitte seiner Ostererzählung.

Zwei im wahrsten Sinne des Wortes „glänzend“<sup>69</sup> ausgestattete Männer werden in V.4 zur Aufklärung des Sachverhalts in die Handlung eingeführt. Sie treten als eine offizielle Himmelsdelegation herzu und knüpfen mit ihren Worten an die Ratlosigkeit der Frauen an<sup>70</sup>. Ihr imposantes Auftreten wird zum Auslöser für die Furcht und die scheue Demut der Frauen (V.5a)<sup>71</sup>. Die glanzvolle Gestalt der beiden Männer läßt die Reaktion der Frauen verständlich werden. Lk macht ihre Verhaltensweise psychologisch

<sup>68</sup> σώμα dient als Bezeichnung des Leichnams Jesu. E. Schweizer, Art. σώμα κτλ., ThWNT VII (1964), 1024-1091, 1054.

<sup>69</sup> ἀστραπτύση.

<sup>70</sup> Dogmatisch wird dieses Thema im Rahmen der „Vermittlungsfrage“ behandelt. In der existentialen Interpretation wird die Antwort des Offenbarungswortes auf die „Frage“ des Menschen, d.h. auf die Fraglichkeitsstruktur menschlicher Existenz bezogen. Vgl. W. Joest, Dogmatik Band 1: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen, <sup>2</sup>1987, 90-106, hier 95-97. Die Denkbewegung steht in Kontinuität zu den lukanischen Voraussetzungen, von Markus her läßt sie sich nicht bestätigen. Dies zeigen die Ätiologien geltender Normen in Mk 2,1-3,6, in denen die neu geltenden Regeln nicht in Ableitung aus den alten Vorgaben gewonnen werden, sondern den bestehenden Normen unabgeleitet und programmatisch entgegengestellt werden. Vgl. Klumbies, Mythos, 185-188.

<sup>71</sup> Klostermann, Lukasevangelium, 231, sieht in der Reaktion der Frauen eine „Gebärde eher des Schreckens als der Verehrung“.

nachvollziehbar<sup>72</sup>. Es ist im Unterschied zu Mk nicht das mit dem Auferweckungsbekenntnis verbundene unmittelbare Offenbarungsereignis, das die starken Emotionen hervorruft. Entsprechend beginnen die beiden Gestalten anders als bei Mk und Mt nicht mit einem beruhigenden Eingehen auf die durch das Offenbarungsgeschehen ausgelöste Furcht. Vielmehr sind es in diesem Fall sie selbst, die aufgrund ihres Auftretens die Angst verursacht haben.

Ihre Frage in V.5b geht von dem noch nicht mitgeteilten aber vorausgesetzten Ergebnis aus: Jesus wird als lebend verkündet. Entsprechend enthält die Frage einen unterschwelligem Vorwurf. Es ist widersinnig, den Lebenden bei den Toten zu suchen. Die in Frageform gekleidete Kritik redet von Jesus, dem Nazarener bereits unter der Voraussetzung seines neuen Status. Jesu „Nicht-hier-Sein“ wird bei Lk durch adversatives ἄλλά mit dem Hinweis auf seine Auferstehung erklärt. Auferweckung/Auferstehung ist das Gegenteil von „Hiersein“<sup>73</sup>. Das in V.3 konstatierte Verschwinden des Leichnams aus dem Grab findet auf diese Weise seine rationale Erklärung. Die Auferstehungsaussage dient dazu, begreiflich zu machen, daß sich Jesu Körper nicht in der Grabstätte befindet. Weder die markinische Frage, wie Jesus ins Grab kam noch die matthäische Focussierung des Ortes als solchen ist für Lk von Interesse. Die Auferstehungsaussage ist bei Lk die Antwort auf das Faktum der Abwesenheit des toten Körpers Jesu im Grab.

Mit seinem dezidierten Interesse am Verschwinden des σώμα Jesu ist Lk derjenige unter den Synoptikern, bei dem „Auferstehung“ primär zu dem physischen Geschehen der Wiederbelebung des Leichnams Jesu wird<sup>74</sup>. Die Mitteilung von Jesu Auferstehung wird in V.6 von den beiden Männern im Grab mit einem Rückbezug auf die Erinnerung der Frauen verknüpft. Lk kehrt damit die markinische Richtungsvorgabe um. Er verweist

---

<sup>72</sup> Dies entspricht seiner auch in anderen Zusammenhängen zu beobachtenden Darstellungsweise. Vgl. in Lk 6,11 etwa seinen Versuch einer Erklärung des Todesbeschlusses der Gegner Jesu im Anschluß an die soeben vollzogene Heilung durch die Einführung der Wendung ἐπλήσθησαν ἀνοίας über die Markusvorlage Mk 3,6 hinaus. Dazu s. P.-G. Klumbies, Die Sabbatheilungen Jesu nach Markus und Lukas, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche (FS W. Marxsen), hg. v. D.-A. Koch, G. Sellin und A. Lindemann, Gütersloh 1989, 165–178, 170.

<sup>73</sup> „Der Blick wird geradezu vom Grab weggelenkt.“ *Schweizer*, Lukas, 237.

<sup>74</sup> *M. Hengel*, Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: Auferstehung – Resurrection, hg. v. *F. Avemarie* und *H. Lichtenberger* (WUNT 135), Tübingen 2001, 119–183, 174, setzt dies zu Unrecht als die Auffassung aller vier Evangelisten voraus. Die Betonung des leiblichen Charakters der Auferstehung Jesu bei Lukas führt *Merklein*, Jesusgeschichte, 236, auf den griechisch-römischen Kulturkreis zurück.

nicht voraus auf Galiläa als Ort der Hinkunft, sondern zurück auf Galiläa als Ort ihrer gemeinsamen Herkunft und damit verbunden auch der ursprünglichen Provenienz der Auferstehungsaussage<sup>75</sup>. Von Jerusalem aus nimmt die Verkündigung im lukanischen Doppelwerk dann die Richtung, die Apg 1,8 programmatisch zusammengefaßt als Weg des Evangeliums der Apostelgeschichte voranstellt<sup>76</sup>.

Im leeren Grab wird keine neue Erkenntnis vermittelt. Jesus selbst hat die entscheidende Botschaft zu Lebzeiten bereits verkündet. Auf ihn können die beiden Männer zurückverweisen. Der Rekurs auf die Erinnerung der Frauen bei der Vermittlung der zentralen Verkündigungsaussage korrespondiert dem Bestreben des lukanischen Jesus während seines Wirkens, die erlösende Einsicht via Rückbezug zu vermitteln. In dem Bezug auf die Vergangenheit liegt ein entscheidender Richtungswechsel des Lukasevangeliums gegenüber Mk, aber auch Mt vor. Führt in den Grabeserzählungen bei Mk und Mt der Impuls vom Grab weg zeitlich in die Zukunft und räumlich an die Lebensorte der Rezipientinnen und Rezipienten, besteht die durchgängige Denkbewegung bei Lk in der Rückwendung zum Vorausliegenden. Sie erklärt alles und – so die vermutliche Erzählintention – wirkt auf diese Weise stabilisierend auf die Gegenwart ein. Dieser Ausrichtung entsprechend wird in Lk 24,7 über die Markusvorlage hinausgehend die Leidensankündigung Jesu ein viertes Mal erinnernd zitiert<sup>77</sup>. Die Leidensankündigung führt das Verb ἀναστῆναι in die lukanische Grabeserzählung ein<sup>78</sup>. Damit läßt sich rückblickend die Verbform ἠγέρθη in V.6 im Sinne von „er ist auferstanden“ interpretieren. Bei Lk rückt auf diese Weise Christus als handelndes Subjekt des Auferstehungsgeschehens in den Vordergrund. Die Auferstehung wird zu einem dezidiert christologischen Datum. Die in der passivischen Formulierung enthaltene theo-logische Aussage, die Gott als das in der Auferweckung handelnde

---

<sup>75</sup> Während in dem inneren Dialog zwischen Mk 14,28 und 16,7 der Blick von Jerusalem aus nach Galiläa geht, kehrt Lk die Richtung um. Von Galiläa (Lk 9,22) richtet sich die Perspektive auf Jerusalem (Lk 24,6). Vgl. auch *W. Wiefel*, Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), Berlin 1987, 405: „Die lukanische Umgestaltung tilgt den Hinweis auf die galiläischen Christophanien und schaut statt dessen auf die Leidens- und Auferstehungsankündigungen zurück (V.6/7).“

<sup>76</sup> „Galiläa ist Vergangenheit; dort passiert nicht Neues mehr“. *Schweizer*, Lukas, 237.

<sup>77</sup> Über Lk 9,22; 9,44 und 18,32.33 hinaus.

<sup>78</sup> Nach *Klostermann*, Lukasevangelium, 232, handelt es sich um eine „Nachbildung der ... früheren Leidens- und Auferstehungsweissagungen“.

Subjekt verkündet, tritt zurück. Die lukanische Auferstehungserzählung vollzieht den Wechsel von der Theo-logie zur expliziten Christologie.

V.8 bestätigt, daß die Vergegenwärtigung des Vergangenen erfolgreich war. Die Erinnerung an die Worte des lebenden Jesus führt zur Wegwendung vom Grab und zur Rückkehr zu den anderen Jesuanhängern (V.9). Im Modus der Erinnerung wird die Kontinuität nach vorn zum Wirken und Verkündigen des irdischen Jesus geschaffen, und die vergegenwärtigte Erinnerung ist der Anstoß für die nachösterliche Verkündigung der Auferstehung Jesu. Vom Grab aus erfolgt die kontinuierliche Weitergabe der Botschaft. Die Stabilität der Überlieferung wird dadurch unterstrichen, daß die Kette der Zeugen feststeht und benennbar ist (V.9 und 10). Die Worte der Frauen finden freilich kein Gehör (V.11), und das Auffinden der Leinentücher löst bei Petrus lediglich Verwunderung aus (V.12). Aus diesem Grund ist im Interesse der lukanischen Kontinuitätssicherung die anschließende nachösterliche Selbstvergegenwärtigung des Auferstandenen, die in 24,13-35; 36-49 und 50-53 erzählt wird, unverzichtbar. Bei Lk steht die Verkündigung des Ostermorgens in Kontinuität mit den Worten Jesu, und die Erinnerung stellt die Brücke zwischen beidem her. Das Grab Jesu ist zu einem Ort der Erinnerung geworden.

Die Erinnerung erhält damit bei Lk eine entscheidende soteriologische Funktion. Sie sichert der Osterbotschaft die Basis im Reden Jesu selbst und hält auf diese Weise die Beziehung zwischen dem Leben Jesu und der nachösterlichen Verkündigung aufrecht. Inhaltlich besteht die lukanische Auferstehungsbotschaft in der Verkündigung des Triumphes Jesu über den Tod. Der Lebende hat den Tod überwunden und das Grab verlassen. Der Tod Jesu interessiert bei Lk nur als inzwischen überwundenes Faktum. Bis zum letzten Atemzug bleibt Jesus bei der Kreuzigung der souveräne Herr des Geschehens. Am Auferweckungstag erscheint bereits die Suche der Frauen nach ihm als Verstorbenem als ein von der Realität der Auferstehung überholtes Geschehen (24,6). Lk bearbeitet nicht wie Mk die Paradoxie, daß Gottes Auferweckungshandeln dem gekreuzigten Jesus aus Nazareth gilt. Für Lk ist der auferstandene Kyrios, dessen Besonderheit von Anfang des Evangeliums an feststeht, das Thema der Ostererzählung. Das lukanische Evangelium erzählt unter der Voraussetzung seiner sieghaften Durchsetzung. Der österliche Triumph des Auferstandenen bildet sich bereits in der



überlegenen Haltung Jesu während der Sterbephase vorab. Die Auferstehungswirklichkeit überlagert die Darstellung seines Todes am Kreuz.

#### 4 Die Tradition vom „heiligen Grab“ und die synoptischen Grabeserzählungen

Der Richtungswechsel, der mit dem Ausbau der christlichen „heiligen Stätten“ unter Konstantin vollzogen wird und der sich in der Pilgerbewegung „hin zum Grab“ dokumentiert, zeigt die Veränderungen der Existenzbedingungen der Kirche im 4. Jhdt. Mit der Akzeptanz des Christentums durch den römischen Kaiser beginnt eine Bautätigkeit, die die Erzählungen über Jesus in Jerusalem<sup>79</sup> in das Medium „Stein“ überführt. Es entsteht eine „Erinnerungslandschaft“, die das Evangelium „begehrbar“ macht<sup>80</sup>.

Die Kirche und ihre Verkündigung wird auf diese Weise zugleich in die politische Konzeption des Konstantinischen Imperiums eingebunden<sup>81</sup>. Die Idee des *einen* Reiches, dem *eine* Kirche korrespondiert, verlangt eine theologisch geeinte Kirche. Dieses Postulat hat Konstantin bereits kurz nach der Übernahme der Alleinherrschaft mit seinem Engagement beim ersten ökumenischen Konzil von Nicäa 325 entschieden vorangetrieben<sup>82</sup>. Die Kirche wird als eine der staatstragenden Säulen der Einheitsidee des römischen Reiches integriert<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Vergleichbares gilt auch für Bethlehem. Vgl. *K. Bieberstein*, Ein Netz der Erinnerungen. Das Evangelium wird begehrbar, WUB16 (2000), 33–37, 37.

<sup>80</sup> *Bieberstein*, Netz, 37.

<sup>81</sup> Zum Zusammenhang von Toten- bzw. Gräberritual und Herrschaftslegitimation vgl. *Rader*, Grab und Herrschaft, 10.244. Das Interesse an „theologischer“ Legitimierung der kaiserlichen Herrschaft ist bereits in der vorangehenden Phase der Tetrarchie erkennbar. Konstantin knüpft mit seiner Bindung an den Christengott an diese Entwicklung an und weitet u.a. den Gedanken des Gottgnadentums aus. Vgl. dazu *K. Piepenbrink*, Konstantin der Große und seine Zeit, Geschichte kompakt – Antike, hg. v. *K. Brodersen*, Darmstadt 2002, 10.53.123.129.

<sup>82</sup> *S.G. Hall*, Art. Konstantin I. (TRE XIX), 2000 (Studienausgabe), 489–500, 493. Vgl. auch *Piepenbrink*, Konstantin der Große: Konstantin wird in Nicäa „aus eigener Initiative tätig“. Als Grund gilt die „Sorge um die Eintracht in Kult und Reich“ (92). Die Unterscheidung zwischen rechthgläubig katholischen und häretischen christlichen Gemeinschaften hatte auch einen finanziellen Aspekt: Nur die anerkannt katholischen Gemeinschaften wurden von staatlicher Seite durch Geldzuweisungen gefördert (ebd. 88).

<sup>83</sup> Vgl. *Hall*, Konstantin I., 496–497; *B. Moeller*, Geschichte des Christentums in Grundzügen (UTB 905), Göttingen 1979, 79–84. Nach *K. Aland*, Geschichte der Christenheit Band I: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation, Gütersloh 1980, 172–174, sei dieser Vorgang, anders als häufig angenommen, erst mehrere Generationen später erfolgt. Für Konstantins Umgang mit dem Christentum sei seine

Während in der Ostererzählung nach Mk das Grab Jesu zum Ausgangspunkt der Hinwendung zur Lebenswelt der Rezipientinnen und Rezipienten der markinischen Jesuserzählung wird und bei Mt sowohl die Ereignisse während der Kreuzigung Jesu als auch die an seiner Grabstätte auf die Einzigartigkeit Jesu verweisen und ihn selbst unter christologischem Aspekt in das Zentrum der Passions- und Osterüberlieferung stellen, ist im theologischen Entwurf des Lk das Grab Jesu zu einem Erinnerungsort geworden, der auf die Vergegenwärtigung der Lebensgeschichte Jesu zielt. Die Grabstätte ist zum identitätsstiftenden Ursprungsort für die weitere Zukunft der Jünger und aller Anhänger Jesu geworden<sup>84</sup>. Sie hat sich bei Lukas zum Umschlagort und Verbindungsglied zwischen der vorösterlichen Existenz Jesu und der nachösterlichen Gemeinde gewandelt. Insofern kommt ihr kontinuierlich bildende Bedeutung zu. Dies erklärt mit, warum sich in der weitergehenden Kirchengeschichte so starke Erwartungen an das Grab Jesu hefteten. Freilich trat im Zuge einer zunehmenden Verselbständigung der an das Grab Jesu geknüpften Erwartungen der Impuls zurück, der für den Erzähler der lukanischen Ostergeschichte signifikant ist: Vom Grab her die Anhänger Jesu in eine weitergehende und bleibende Verbindung mit dem lebenden Kyrios zu stellen.

In der Folgegeschichte entwickelte sich unter dem Einfluß des römischen Grabkultes die Grabstätte selbst zu einem Erlösung verheißenden Ort<sup>85</sup>. Die lukanisch geprägte Kirche brachte dabei nolens volens die Voraussetzungen mit, die sie dem auf die Reichs-einheit gerichteten Interesse des kaiserlichen Herrschers integrierbar machte und sich seinem Programm des Ausbaus der heiligen Stätten einfügte. Damit waren die geistigen Grundlagen für eine Idee gelegt, die in dem Machtkampf zwischen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft im Römischen Reich während der Zeit der Kreuzzüge neue Blüten trieb. Als Friedrich II. am 18. März 1229 in Jerusalem an das Grab des Erlösers tritt, und mit dieser Geste seine Herrschaft über den heiligsten Ort der Christenheit

---

persönliche innere Haltung gegenüber dem Glauben ausschlaggebend gewesen. Zur Ausübung des *Ius circa sacra* durch Konstantin und seine Nachfolger vgl. *J.H. Kurz*, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, I. Bis zur Reformation, bearb. v. *R. Bonwetsch*, Leipzig<sup>14</sup>1906, 194–195.

<sup>84</sup> Zur identitätsstiftenden Bedeutung von Grabstätten vgl. *Rader*, Grab und Herrschaft, 35: Gräber stiften „als lieux de mémoire über die Erinnerung eine Identität“. Die gruppenbezogene „Memoria erzeugt kollektive Identität“. Vgl. auch ebd. 246.

<sup>85</sup> Vgl. *M. Kückler*, „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“, WUB 16 (2000), 39–43, 43: „Das leere Grab Jesu als der Ort des den christlichen Glauben begründenden Ostergeschehens war aber der heiligheilende Topos par excellence, an dem radikales Heil erwirkt wurde und der deshalb wie kein anderer Heil brachte.“

öffentlich dokumentiert, macht er damit seinem Rivalen Papst Innozenz IX. unmißverständlich deutlich, wem der erste Rang im Reich gebührt<sup>86</sup>. Das Grab Jesu Christi war zum Legitimationsmittel kaiserlicher Vormachtansprüche mutiert. Das für Mk und Mt charakteristische aber auch bei Lk erkennbare Anliegen, vom Grab Jesu in die Christusbeziehung hineinzuführen, hatte sich in eine radikal andere Richtung verschoben.

---

<sup>86</sup> Vgl. *Rader*, Grab und Herrschaft, 192–206. Laut *Jaspert*, Kreuzzüge, 53 habe dieser Auftritt des Kaisers allerdings „dem Ansehen des Kreuzzugs und des Papsttums geschadet“.