

Reinheitsfragen und Begräbnissitten

Der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur

MARTIN MEISER

Jüdischer Alltag in der Zeit um 70 n. Chr. kommt im Markusevangelium in den genannten Fragen in zwei Texten in den Blick, in Mk 7,3f und in Mk 15,42–47. In der Forschung umstritten ist freilich, welche Wertigkeit vor allem den Ausführungen Mk 7,3f zuzumessen ist: Liegt hier, so die ältere übliche Auslegung, eine reichlich ungenaue polemische Übertreibung vor, die eher den Prozess der Distanzierung der Jesusanhänger von dem nicht an Jesus glaubenden Judentum beleuchtet als die jüdische Alltagskultur, oder ist einer neueren Auslegungslinie zufolge doch auch eine differenzierende Betrachtung dieser Stelle möglich? Ein neuer Blick auf das Markusevangelium im Allgemeinen wie auf Mk 7,3f im Speziellen lohnt sich nicht deshalb, weil sich etwa generell die Quellenlage hinsichtlich der Vergleichstexte geändert hätte, sondern deshalb, weil – und das ist die Hauptthese dieses Beitrages – Markus als Zeuge einer Entwicklung des Judentums hin zu einem prämisschnischen Stadium anzusehen ist. Man kann pauschal formulieren: Wird in der Mischna zu manchen der auch im Markusevangelium erwähnten jüdischen Bräuche das „Wie“ der genaueren Ausführung diskutiert, ist das Markusevangelium einer der ersten Zeugen für das „Was“.

1 Die Kontroverse um die Reinheitsfragen Mk 7,1–23

Mk 7,1–23 ist innerhalb des ersten Hauptteiles des Markusevangeliums angesiedelt, der den Zweck hat, Jesu Vollmacht zur Neuordnung des Weges seiner Gemeinde zu erweisen. Die traditionsgeschichtliche Rekonstruktion der Perikope ist umstritten; für unsere Zwecke genügt, dass Mk 7,3f ein Zusatz wohl des Evangelisten¹ sein dürfte. Das übliche Verfahren, zunächst

¹ Anders ÉLIAN CUVILLIER, *Tradition et rédaction en Marc 7:1–3*, NT 34 (1992), 169–192, Mk 7,3f enthalten keine typisch mk Terminologie; auch dienen sie nicht zur Präzisierung, sondern weisen auf die Kontroverse V. 6–13 voraus (176).

textkritisch den der weiteren Untersuchung zugrunde liegenden Text zu konstituieren, ist im Falle von Mk 7,3f insofern problematisch, als Entscheidungen zu diesen Versen nicht allein aufgrund äußerer Bezeugung fallen können, vielmehr auch inhaltlich begründet werden müssen.

Mit Bedacht werden im Folgenden die Worte „und alle Juden“ entgegen der Akoluthie im Text erst am Ende dieses Beitrages behandelt, weil sich erst nach dem Durchgang durch die in Mk 7,2–4 im Einzelnen genannten Elemente über historisches Unrecht bzw. relatives Recht dieser Worte befinden lässt.

1.1 Essen mit unreinen Händen und die Waschung der Hände

Die Kontroverse entzündet sich an dem Verhalten der Jünger Jesu: Sie essen mit unreinen Händen. Gegen Hyam Maccoby ist daran festzuhalten, dass nicht die Frage der Hygiene angesprochen ist,² sondern die Frage der kultischen Reinheit bzw. Unreinheit, in der die Pharisäer bzw. die Jünger Jesu die Speisen zu sich nehmen. Die Grundlagen der Terminologie sowie der Sache selbst sind nunmehr darzustellen.

Ernst Lohmeyer zufolge ist der Ausdruck ἀνίπτοις χερσίν insofern nicht ganz korrekt, als zwar Gegenstände und Menschen insgesamt, aber nicht einzelne Glieder des menschlichen Leibes unrein werden können;³ doch sind diese Bedenken in der weiteren Forschung nicht aufgegriffen worden. Das Wort κοινόν begegnet in 1Makk 1,47.62 von unreinen Tieren⁴ und wird in Mk 7,2 kontextgemäß mit ἄνιπτον umschrieben. Der heidenchristliche Leser des Markusevangeliums kann sich hinsichtlich der Wendung ἀνίπτοις χερσίν an Homer, Il. 6, 266 erinnern fühlen;⁵ allerdings gibt es für die Verwendung des Verbums νίπτειν auch biblische Grundlagen:⁶ In Ex 30,18–21 ist von den Priestern gefordert, dass sie sich vor dem Dienst im „Zelt des Zeugnisses“ Hände und Füße waschen; von Laien wird die Sitte des rituellen Händewaschens in Dtn 21,6 im Fall eines Mordes von unbe-

² HYAM MACCOBY, *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and its Place in Judaism*, Cambridge 1999, 156, interpretiert die Waschung der Hände nicht im Sinne ritueller Reinigung, sondern als hygienische Maßnahme. Der Kontext dieser Behauptung ist seine These, dass innerhalb des antiken Judentums rituelle Reinheit vor allem tempelorientiert verstanden, aber nicht in Kontexten jenseits des Tempels erstrebt war. Zur Kritik vgl. JOHN C. POIRER, *Purity beyond the Temple in the Second Temple Era*, JBL 122 (2003), 247–265, 252.

³ ERNST LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt*, KEK 2, Göttingen¹¹ 1951, 140.

⁴ In Lev 11,29.31f u.ö. begegnet ἀκάθαρτον.

⁵ Ungewaschener Hand Zeus dunkelen Wein zu sprengen, / Scheu ich mich; nimmer geziemts, den schwarzumwölkten Kronion / Anzuflehn, mit Blut und Kriegesstaube besudelt.

⁶ Das Adjektiv ἄνιπτος ist in der Septuaginta nicht belegt.

kannter Hand gefordert⁷ und in Lev 15,11 als Verhalten eines mit Ausflüssen behafteten Mannes erwartet, wodurch die rituelle Verunreinigung anderer Personen verhindert werden soll.

Waschungen der Hände sind durchaus bezeugt in frühjüdischer Literatur, werden aber kaum, wenn explizit von den Händen die Rede ist, mit dem Essen in Verbindung gebracht, sondern eher mit dem Gebet⁸ oder mit anderen Tätigkeiten, wo man das Bedürfnis nach ritueller Reinheit empfand.⁹ Waschungen vor dem Essen sind ebenfalls bezeugt, aber eher als Waschungen des ganzen Körpers verstanden.¹⁰ Unabhängig vom Kontext des Essens ist die Waschung vor dem Betreten des Heiligtums (für Priester¹¹ und für Laien¹²) nach einem nächtlichen Samenerguss,¹³ nach Geschlechtsverkehr,¹⁴ vor allem aber nach Totenunreinheit gefordert.¹⁵

Mk 7,2f steht somit, wenn es speziell die Waschung der Hände vor dem Essen benennt, ohne exakte zeitgenössische Parallele da. Allerdings lässt der Text die Verwunderung der Pharisäer¹⁶ erkennen, warum nicht auch Jesus seine Jünger zu diesem Brauch anhielt, setzt also voraus, dass diese Sitte von jedem erwartet werden kann, der eine Autorität in Religionsfragen zu sein beansprucht.¹⁷

⁷ So auch in 11Q19 LXIII 5; Josephus, Ant IV 222.

⁸ EpArist 305f; OrSib III 591.

⁹ Josephus, Ant XII 106.

¹⁰ Tob 7,9 G II (Codex Sinaiticus) sowie von den Essenern Josephus, Bell II 129. In Jdt 12,7–9 ist nicht gesagt, dass die Waschung unmittelbar vor dem Essen stattgefunden hat. 4Q514 Frg. 1 Kol. i behandelt den Fall des anderweitig befristet Unreinen, 4Q274 Frg. 1 Kol. i 5 den Fall einer an Ausflüssen leidenden Frau. Beide Texte belegen also nicht die generelle Sitte des Waschens vor dem Essen.

¹¹ TestLevi 9,11.

¹² Josephus, Bell V 227; Josephus, Ap II 104; Joh 11,55; mJom 3,3. In der Umgebung des Tempelberges hat man zahlreiche Miqwa'ot gefunden. Eine Übersicht gibt YONATHAN ADLER, *The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before Entering the Temple Courts. A Reply to Eyal Regev*, IEJ 56 (2006), 209–215 (209 Anm. 1).

¹³ 11Q19 XLV 7–10.

¹⁴ Lev 15,16–18; Dtn 22,10–12; Philo, SpecLeg III 63.

¹⁵ Sir 31[34], 25.30; 11Q19 L 5f; 1QM XIV 2f; Philo, SpecLeg III 206, vielleicht auch 4Q277, 8–13. EYAL REGEV, *Pure Individualism. The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism*, JSJ 31 (2000), 176–202, verweist auf den Fundort einiger Miqwa'ot in der Nähe von Grabanlagen (185).

¹⁶ Historisch richtig dürfte die Behauptung sein, dass die „Überlieferung der Älteren“ den Pharisäern ein Anliegen war (vgl. Josephus, Ant XIII 297.408); natürlich widerspricht die Entgegensetzung zwischen Tora und Väterüberlieferung rabbinischem Verständnis (mAbot I 1).

¹⁷ ROLAND DEINES, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Johannes 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu*, WUNT II/53, Tübingen 1993, 270 Anm. 563.

Ca. 150 Jahre nach der Entstehung des Markusevangeliums wird in der Mischna differenziert, bei welcher Menge von Wasser die Hände rein werden (mJad 1,1) und wie das rituell korrekte Händeabspülen vor sich gehen soll (mJad 2,3); ferner wird differenziert je nachdem, was man verzehren will (mChag 2,5): Man spült die Hände ab vor [dem Essen von] Ungeheiltem, von [Zweit-]Zehnt und von Priesterhebe, aber [vor dem Essen] von Heiligem taucht man sie unter. Die Differenziertheit dieser Diskussion ist nur verständlich, wenn ein weithin geübter Brauch reguliert und in ein umfassenderes Konzept kultischer Reinheit integriert werden soll.

Für die Frage, wie die Waschung der Hände vonstatten ging, bietet das Wort $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$ ¹⁸ in Mk 7,3, obgleich möglicherweise als präzise Angabe intendiert,¹⁹ keine eindeutige Antwort. In der Literatur des zweiten Tempels ist das Wort in dem hier begegnenden Zusammenhang nicht belegt; so liegt es nahe, die jeweiligen Interpretationsvorschläge anhand frührabbinischer Parallelen hinsichtlich ihrer historischen Wahrscheinlichkeit zu beurteilen. Eine trockene Abreibung der geballten Faust in der anderen Hand²⁰ ist in frührabbinischen Quellen nicht bezeugt.²¹ Diese Quellen kennen hingegen den usus, dass man eine halbgeschlossene Hand begießt, um Wasser zu sparen²² – allerdings ist die Frage, wie der Leser des Markusevangeliums das aus dem einen Wort $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$ herauslesen soll. Versteht man $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$ als Latinismus, wäre „eine Handvoll“ (Wassers) gemeint; diese Übersetzung fügte sich dann ein in die Vorschrift mYad 1,1, nach der $\frac{1}{4}$ Log zum Abspülen der Hand ausreicht, damit man als rituell rein gelten kann.²³ Disku-

¹⁸ Textkritisch ist an dieser Lesart festzuhalten. Die antiken Korrekturen in Form der Tilgung oder des Ersatzes durch $\pi\alpha\kappa\acute{\nu}\alpha$ sind als Erleichterung zu beurteilen, ebenso die neuzeitlich vorgeschlagenen Konjekturen: ERNST LOHMEYER, Markus (s. Anm. 3), 140, zitiert als Vermutung von CHARLES CUTLER TORREY, *The Four Gospels. A New Translation*, New York/London 1933, z.St., ein ursprüngliches aramäisches $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$ sei zu $\pi\alpha\kappa\acute{\nu}\alpha$ = $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$ verschrieben worden; THEODORE CRESSEY SKEAT, *A Note on $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$ in Mark 7:3*, JTS 41 (1990), 525–527, erklärt $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$ als Verschreibung eines von Markus irrtümlich gesetzten zweiten $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \mu\tilde{\eta}$.

¹⁹ ÉTIENNE TROCME, *L'Évangile selon Saint Marc*, CNT (N) II, Genf 2000, 196.

²⁰ WALTER BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. Aufl., hg. v. K. u. B. Aland, Berlin/New York 1988, s.v. $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$.

²¹ ERICH KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen ⁴1950, 67.

²² STEPHEN M. REYNOLDS, PUGMHI (Mark 7,3) as ‚Cupped Hand‘, JBL 85 (1966), 87f.

²³ MARTIN HENGEL, *Mc 7,3 $\pi\gamma\mu\tilde{\eta}$* . Die Geschichte einer exegetischen Aporie und der Versuch ihrer Lösung, ZNW 60 (1969), 182–198. Der Vorschlag wurde aufgegriffen von RUDOLF PESCH, *Das Markusevangelium*, 1. Teil, HThK II/1, Freiburg u.a. 1976, 371, wie JOACHIM GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Zürich u.a. ²1986, 281. Gnilka zitiert in Anm. 27 als Parallele auch Palladius, *hist. Laus.* 55: $\nu\acute{\iota}\psi\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\upsilon\varsigma\ \pi\acute{o}\delta\alpha\varsigma\ \pi\gamma\mu\tilde{\eta}\ \ddot{\upsilon}\delta\alpha\tau\iota\ \psi\upsilon\chi\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\omega$. Zur Kritik vgl. STEPHEN M. REYNOLDS, *A Note*

tiert werden aber auch die Angaben „bis zum Handgelenk“²⁴ oder „bis zum Ellenbogen.“²⁵

1.2 Die Reinigung nach der Rückkehr vom Markt

In Mk 7,4a ist umstritten, ob als Verbum des ersten Nebensatzes βαπτίσονται ([sich] untertauchen)²⁶ oder ραντίσονται (besprengen)²⁷ gelesen werden soll; ebenfalls ist, bedingt durch die elliptische Formulierung des Nebensatzes insgesamt, umstritten, ob als Subjekt zu dem Verbum die vom Markt mitgebrachten Waren²⁸ oder die Menschen²⁹ aufzufassen sind.

Terminologisch ist festzuhalten: Die Wortfamilie ραντίζω begegnet in Num 19,9.13.20f zur Bezeichnung des Besprengungswassers, das angewandt werden soll, wenn jemand durch Berührung eines Toten unrein wird, sowie in Lev 6,27[20]; dort wird aber nur der äußere Vorgang des unabsichtlichen Besprengens der Kleider mit Opferblut damit formuliert, dem keine Symbolik beigemessen wird. Nicht mit βαπτίζεiv, sondern mit βάπτειv wird in verschiedenen rituellen Vollzügen das Eintauchen des Fingers in Lev 4,6.17; 9,9; 14,16 benannt. Eher für ein rituelles Vollbad steht βαπτίζεiv,³⁰ nämlich in Jdt 12,7³¹ und Sir 31[34], 25.30 (Vollbad nach der Berührung mit einem Toten).

on Dr. Hengel's Interpretation of πυγμή in Mark 7,3, ZNW 62 (1971), 295f; ihm folgt ROBERT A. GUELICH, Mark 1–8:6, WBC 34A, Dallas 1989, 365.

²⁴ Das würde mJad II 3 entsprechen.

²⁵ ADELA YARBRO COLLINS, Mark. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis, MN 2007, 347; so bereits THEOPHYLAKT VON OCHRID, in Mc., PG 123, 560 D; EUTHYMIUS ZIGABENUS, in Mc., PG 129, 441 C.

²⁶ WILLIAM L. LANE, The Gospel according to Mark. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes, NICNT, Grand Rapids u.a. 1974, 243; M. EUGENE BORING, Mark. A Commentary, NTLi, Louisville 2006, 198; YARBRO COLLINS, Mark (s. Anm. 25), 348.

²⁷ PESCH, Markusevangelium I (s. Anm. 23), 369.

²⁸ A.a.O. 371; JAN LAMBRECHT, Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1–23, EthL 53 (1977), 24–79 (43), mit Verweis auf den Kontext V. 2.3.4b.5.15a; GUELICH, Mark (s. Anm. 23), 365; DIETER LÜHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 126.

²⁹ KLOSTERMANN, Markusevangelium (s. Anm. 21), 67; WALTER GRUNDMANN, Das Evangelium nach Markus, ThHK 2, Berlin ⁹1984, 149; GNILKA, Markus I (s. Anm. 23), 281f; DEINES, Steingefäße (s. Anm. 17), 266; TROCME, Marc (s. Anm. 19), 195; BORING, Mark (s. Anm. 26), 196; YARBRO COLLINS, Mark (s. Anm. 25), 348; ROBERT H. STEIN, Mark, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 2008, 337. – Dieses Textverständnis liegt schon dem textkritisch gelegentlich bezeugten Zusatz ὅταν ἔλθωσιν zugrunde: Als Subjekt zu ἔλθωσιν sind die Pharisäer zu denken. Vgl. ferner Beda Venerabilis, in Mc. 7,3f, CC.SL 120, 520.

³⁰ Jedoch ist βαπτίζεiv keineswegs das einzige Verbum in diesem Verwendungszusammenhang; häufiger wird λούεσθαι gebraucht, von den Reinigungsriten im Fall von Aussatz (Lev 14,8) und Samenfluss (Lev 15,5–8.10f.13) und später Totenunreinheit (Tob

Rudolf Pesch hat zugunsten von ῥαντίσωνται geltend gemacht, dass sich βαπτίσωνται als Angleichung an V. 4b erklären ließe;³² allerdings sind in neuerer Zeit auch inhaltliche Argumente zugunsten von βαπτίσωνται als Urtext vorgebracht worden: Entweder wollten die späteren Abschreiber βαπτίζω für die christliche Taufe reserviert wissen und haben deshalb in Mk 7,4 geändert,³³ oder sie verstanden die mit βαπτίζω bezeichneten Riten nicht mehr.³⁴ Aufgrund der etwas besseren äußeren Bezeugung³⁵ halte ich die Lesart βαπτίσωνται für ursprünglicher, bin mir aber dessen bewusst, dass ein endgültiges Urteil nicht möglich ist.

Dass an die Reinigung der vom Markt kommenden Menschen gedacht ist, kann mit folgenden Argumenten wahrscheinlich gemacht werden: 1. Liest man βαπτίσωνται als Medium, ist für das nachfolgende Verbum ἐσθίουσιν kein Subjektwechsel zu unterstellen.³⁶ 2. Die Beleglage für die Reinigung der vom Markt mitgebrachten Speisen ist für die Zeit um 70 n. Chr. dünn;³⁷ hingegen spricht die Vielzahl der auch in Galiläa gefundenen Miqwa'ot für die weite Verbreitung der rituellen Reinigung von Menschen vor dem Essen.³⁸ Dass man sich nach Rückkehr vom Markt einer rituellen Reinigung unterzieht, legt sich dann nahe, wenn man das Geschehen am Markt als Kommunikation mit (potentiell) rituell Unreinen empfindet, sei es mit Nichtjuden,³⁹ sei es mit Unbekannten, bei denen man generell oder veranlasst durch ihr Verhalten mit kultischer Unreinheit rechnet, gerade als Mitglied einer Chabura.

2,5), dann zur Beschreibung des Vollbades vor dem Essen (Tob 7,9 G II = Codex Sinaiticus), daneben bei der Beschreibung der kultischen Waschung Aarons am Versöhnungstag Lev 16,4.

³¹ Als Motivation für diese Waschung werden in der Forschung die Berührung mit Nichtjuden und alternativ dazu die Vorbereitung zum Gebet angegeben; für Ersteres vgl. EYAL REGEV, *Pure Individualism* (s. Anm. 15), 178; für letzteres vgl. CAREY A. MOORE, *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 40, Garden City, NY 1985, 219.

³² PESCH, *Markusevangelium I* (s. Anm. 23), 369 Anm. c.

³³ BRUCE M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart² 1994, 80; CAMILLE FOCANT, *L'évangile selon Marc, Commentaire biblique: Nouveau Testament 2*, Paris 2004, 266; HEINRICH GREEVEN, *Mk 7,4 (1)*, in: ders. / E. Güting (Hg.), *Textkritik des Markusevangeliums*, *Theologie – Forschung und Wissenschaft* 11, Münster 2005, 356.

³⁴ BORING, *Mark* (s. Anm. 26), 198.

³⁵ Die Lesart ῥαντίσωνται hat zwar gute alte, aber nur wenige Zeugen für sich.

³⁶ STEIN, *Mark* (s. Anm. 29), 340.

³⁷ JOHN R. DONAHUE / DANIEL J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, *Sacra Pagina*, Collegeville 2002, 221.

³⁸ Vgl. STEFANIE HOSS, *Die Mikwen der späthellenistischen bis byzantinischen Zeit in Palästina*, *ZDPV* 123 (2007), 49–79, 74.

³⁹ Zur rituellen Unreinheit von Nichtjuden vgl. Josephus, *Ant XVIII* 90; *Apg* 10,28.

1.3 Die Reinigung von Geräten

Der Eindruck einer recht pauschalen Formulierung herrscht vor. Das zeigt schon die Terminologie: *ξέσται* und *χαλκία* sind keine typischen *termini technici* in der Septuaginta,⁴⁰ und die in Lev 11,33; 15,12 angelegte Unterscheidung zwischen Tongefäßen und anderen Gefäßen⁴¹ ist bei Mk nicht expliziert, ebenso wenig die Unterscheidung zwischen Innen und Außen. Doch wie häufig ist diese Sitte überhaupt in der Antike zur Zeit des Zweiten Tempels wahrgenommen worden? Jüdische Texte aus dieser Zeit kennen die Reinigung von Geräten als allgemeine Forderung⁴² wie speziell bei der Verunreinigung durch tote unreine Kriechtiere,⁴³ nach einem Samenerguss⁴⁴ sowie für den Fall von Totenunreinheit.⁴⁵ Doch was haben Nichtjuden an der jüdischen Alltagskultur beobachtet? Neben allgemeinen, meist abwertend gemeinten⁴⁶ Hinweisen auf jüdische Zeremonialgesetzgebung finden sich explizit genannt: das Arbeitsverbot am Sabbat,⁴⁷ die Speisegebote,⁴⁸ das Beschneidungsgebot,⁴⁹ Vorschriften der Reinigung von Menschen und Geräten werden, soweit ich bisher sehen kann, kaum diskutiert. Dieses Ungleichgewicht hängt sicher mit der öffentlichen Wahrnehmbarkeit der erstgenannten jüdischen Besonderheiten zusammen. Indirekt könnte Mk 7,3f insofern ein möglicher (!) Hinweis auf die judenchristliche Herkunft des Evangelisten sein: Sollte Markus wirklich der einzige Nichtjude sein, der über diese jüdischen Gebräuche berichtet?

⁴⁰ *ξέσται* fehlt in der Septuaginta, bei Philo und bei Josephus; *χαλκίον* bezeichnet in (1Reg 2,14 und) 2Chr 35,13 (für סיר); 1Esdr 1,13 ein Gefäß, in dem man Opfer kocht, fehlt aber bei Philo und Josephus.

⁴¹ Vgl. auch 11Q19 XLIX 14; L 16–19.

⁴² CD X 10–13.

⁴³ Lev 11,33–35.

⁴⁴ 4Q274 Frg. 2 Kol. i 4.

⁴⁵ Num 19,15; 11Q19 XLIX 5–21.

⁴⁶ Mk 7,4 ist nach dem Urteil mancher Kommentatoren im Hinblick auf diese nichtjüdische zumeist negative Wertung formuliert, so CHRISTOPHER STEVEN MANN, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 27, New York u.a. 1986, 311. Eduard Schweizer sprach 1973 im Hinblick auf den Evangelisten selbst vom „Spott des Nichtjuden über solche sinnlosen Gebräuche“ (EDUARD SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt*, NTD 2, Göttingen¹³1973, 83; ¹⁷1989, 78).

⁴⁷ Tacitus.hist. V 4,1.3; Juvenal.sat. 14, 96–106; Plut.mor. 169 C. Speziell die Sabbatlampen werden bei Sen.ep. 95,47; Persius.sat. V 179–184; Plut.mor. 671e–672a, genannt. Weitere Belege bei LUTZ DOERING, *Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, TSAJ 78, Tübingen 1999, 285f.

⁴⁸ Strab. XVI 2,35f; Epict.diss. I 11, 12f; speziell mit Bezug auf das Schweinefleisch Tacitus.hist. IV 4,1; Juvenal.sat. 14, 98f; Plut.mor. 669 C – 672 B; Epict.diss. I 22,4.

⁴⁹ Strab. XVI 2,35f; Hor.sat. I 4,139–143; Petronius, 102, 13f; Tacitus.hist. IV 5,2; Juvenal.sat. 14, 96–106.

1.4 Die Reinigung von Liegen

Die äußere Bezeugung der Worte καὶ κλινῶν in Mk 7,4^{fine} ermöglicht bestenfalls ein Urteil mit eingeschränkter Wahrscheinlichkeit;⁵⁰ die Beurteilung der Worte ist dementsprechend kontrovers. Die vorgetragene Argumente der inneren Textkritik zielen durchweg auf das Verhalten der Abschreiber des Markustextes: Hält Robert Guelich die fraglichen Worte für den Zusatz eines Ergänzers, der Mk 7,4 im Lichte von Lev 15 verstanden hat,⁵¹ so setzt dies ein hohes Reflexionsniveau des Abschreibers voraus. Vergegenwärtigt man sich jedoch, dass die Abschreiber der neutestamentlichen Handschriften zumeist keine Theologen waren, wird man eher damit rechnen, dass die Worte getilgt wurden, weil sie die Reihe der auf das Essen bezogenen Geräte störten⁵² oder weil man sich die Reinigung von Liegen im Tauchbad nicht vorstellen konnte.⁵³ Mit Vorbehalt können die Worte also zum ursprünglichen Markustext gerechnet werden. Hat man sie erst jüngst wieder als satirische Übertreibung gewertet,⁵⁴ so hat James Crossley eine andere Deutung vorgetragen: In Mk 7,4 ist κλίνη, nicht κοίτη, verwendet und ist Übersetzung nicht von מַשְׁכָּב, sondern von מַט, dem jede sexuelle Konnotation abgeht und das weniger als Bett zum Schlafen denn vielmehr als Trage zum Transport oder auch als Couch zum Essen gedacht ist. Mk 7,4 greift also nicht generell die Sprache von Lev 15 auf, wohl aber von Lev 11,32; 15,12, wie auch von der Reinigung eines מַט in mKel 19.1; mMiq 7,7 die Rede ist.⁵⁵ Die Worte καὶ κλινῶν dürften ursprünglich sein, da es eher wahrscheinlich ist, dass heidenchristliche Abschreiber sie im Nichtverständnis der Materie getilgt haben, als dass sie hinzugefügt worden sein sollten. Markus beschreibt dann sehr genau eine pharisäische Praxis des 1. Jh. und schreibt keineswegs in Unkenntnis, sondern in recht präziser Kenntnis des Judentums.⁵⁶

⁵⁰ Vgl. METZGER, Commentary (s. Anm. 33), 80, der die im Folgenden vorgetragene Argumente für und gegen die Ursprünglichkeit bietet (ebenso dann FOCANT, Marc [s. Anm. 33], 266).

⁵¹ GUELICH, Mark (s. Anm. 23), 360.

⁵² PESCH, Markusevangelium I (s. Anm. 23), 369 Anm. d; RICHARD T. FRANCE, The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids u.a. 2002, 276.

⁵³ HEINRICH GREEVEN, Mk 7,4 (2) (s. Anm. 33), 358; BORING, Mark (s. Anm. 26), 196; YARBRO COLLINS, Mark (s. Anm. 25), 339.

⁵⁴ ALAN CULPEPPER, Mark, Swyth and Helwys Bible Commentary, Macon 2007, 231.

⁵⁵ JAMES G. CROSSLEY, Halakah and Mark 7.4: „... and beds“, JSNT 25 (2002–2003), 433–447.

⁵⁶ Diese Ausführungen wurden positiv aufgenommen bei YARBRO COLLINS, Mark (s. Anm. 25), 349 Anm 78.

1.5 „und alle Juden“

Die gängige Auslegung dieser Worte war bisher, dass Markus ungenau darstellt, übertreibt und polemisiert.⁵⁷ Die allgemeine Verpflichtung auf die in Mk 7,3f referierte Reinheitsvorschrift ist für die Zeit des Markus nicht nachweisbar;⁵⁸ Mk 7,3f wäre der älteste Beleg.⁵⁹ So war Mk 7,3f neben anderen Argumenten wie der Unkenntnis der Geographie des Landes Israel,⁶⁰ wie der tatsächlichen Machtverhältnisse in Israel insgesamt⁶¹ sowie der Familienverhältnisse des Herodes Antipas⁶² und die klar heidenchristliche Option hinsichtlich der Ritualtora und die scharfe Polemik gegen das nicht an Jesus glaubende Judentum⁶³ früher eines der Argumente, den Evangelisten als Heidenchristen zu charakterisieren.⁶⁴

Allerdings ist bestritten worden, dass die polemische Distanzierung in Mk 7,3f die Herkunft des Markus aus dem Heidenchristentum impliziert,⁶⁵ ähnlich wie auch die Geltungskraft der anderen erwähnten Argumente heu-

⁵⁷ HANS HÜBNER, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 155; PESCH, *Markusevangelium* (s. Anm. 23), 371; STEIN (s. Anm. 29), *Mark*, 339 u.v.a.

⁵⁸ SAMUEL TOBIAS LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, New York 1987, 246; DOUGLAS R. A. HARE, *Mark*, *Westminster Bible Companion*, Louisville 1996, 81.

⁵⁹ JACOB NEUSNER, *A History of the Mishnaic Law of Purities. Vol. XIX, Tebul Yom and Yadayim*, SJLA 6/19, Leiden 1977, 103.

⁶⁰ Das Land der Gerasener liegt nicht am See Genezareth, sondern ca. 60 km südöstlich davon (zu Mk 5,1); die in Mk 7,31 beschriebene Reiseroute führt von Tyrus zunächst in nördliche Richtung nach Sidon, dann von dort südöstlich in die Dekapolis, dann wieder in nordwestliche Richtung zum See Genezareth; in Mk 10,1 ist die Angabe „und jenseits des Jordans“ problematisch; in Mk 11,1 ist kein gradliniger Weg vom Jordantal in die Stadt Jerusalem geschildert. Die Textkritik zu allen Belegen zeigt, dass schon in der Antike das Bedürfnis bestand, die Angaben richtig zu stellen.

⁶¹ Vgl. MICHAEL J. COOK, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, NT.S 51, Leiden 1978, 28: Abhängig von seinen Quellen differenzierte Markus zu Unrecht die Pharisäer und die Schriftgelehrten als zwei verschiedene Gruppierungen. Gleichfalls lasse er den Einfluss der Sadduzäer im Synhedrion nicht erkennen.

⁶² Herodias war die Frau des Herodes, eines Halbbruders von Herodes Antipas, nicht die Frau des Philippus (so aber Mk 6,17). Der Titel βασιλεύς für Herodes Antipas ist ebenfalls nicht korrekt.

⁶³ WERNER GEORG KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ²⁰1980, 69.

⁶⁴ KURT NIEDERWIMMER, *Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums*, ZNW 58 (1967), 172–188, 184 Anm. 64.

⁶⁵ GNILKA, *Markus I* (s. Anm. 23), 281; RAINER KAMPLING, *Das Gesetz im Markusevangelium*, in: T. Söding (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, SBS 163, Stuttgart 1995, 119–150, 140; YARBRO COLLINS, *Mark* (s. Anm. 25), 6; STEIN (s. Anm. 29), *Mark*, 7.

te in Frage steht.⁶⁶ So wird gegenwärtig die Aussage favorisiert, dass Markus übertreibt und pauschaliert, in aller Übertreibung aber doch Kenntnis verrät. Die Pauschalierung ist nicht ohne frühjüdische Parallele: EpArist 305 bietet ein ähnlich generalisierendes $\acute{\omega}\varsigma \xi\theta\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\iota \tau\omicron\iota\varsigma$ 'Ιουδαίοις, das nicht auf numerische Vollständigkeit befragt werden darf; auch Jdt 12,7 lässt nichts verlauten über eine Einschränkung des Personenkreises.⁶⁷ Insofern kann in Teilen der neueren Forschung Mk 7 durchaus ein historischer Aussagewert zugestanden werden.⁶⁸ Dass mindestens die Sitte des Händewaschens bereits jenseits pharisäischer Kreise⁶⁹ in Geltung war, belegt im

⁶⁶ Die geographische Unkenntnis zeigt nur, dass der Verfasser fernab vom Land Israel schreibt; so MARTIN HENGEL, Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums (1984), jetzt in: DERS., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 478–525, 523. Die heidenchristliche Option in rituellen Fragen hat eine gewisse Parallele bei Paulus; die distanzierte Redeweise von „ihren Synagogen“ besagt weniger etwas über die Herkunft des Markus, sondern zeigt eher, dass die Christen, für die Markus schreibt, im Konflikt mit nicht an Jesus glaubenden Juden stehen; die Darstellung der verschiedenen frühjüdischen religiösen Gruppen ist bei Markus differenzierter als bei Matthäus und Johannes, die deutlich die Verhältnisse späterer Zeit voraussetzen (a.a.O. 492f), wie es überhaupt Stimmen in der Forschung gibt, etwa den synoptischen Pharisäerdarstellungen trotz ihrer Polemik einen hohen historischen Quellenwert zuzusprechen; vgl. etwa FLORIAN WILK, Die synoptischen Evangelien als Quellen für die Geschichte der Pharisäer, in: L. Doering u.a. (Hg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, FRLANT 226, Göttingen 2008, 85–107, 107.

⁶⁷ ROBERT H. GUNDRY, Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids 1993, 398.

⁶⁸ Vgl. HANNAH K. HARRINGTON, Did the Pharisees Eat Ordinary Food?, JSJ 26 (1995), 42–54 (53).

⁶⁹ Bekanntlich ist die Reichweite pharisäischen Einflusses in der Zeit vor 70 n. Chr. in der Forschung umstritten. Wenn man damit rechnet, dass es nicht mehr an Pharisäern gab als die in Josephus, Ant XVII 42 genannten 6000 Pharisäer, die sich dem Treueschwur gegenüber Herodes dem Großen verweigert haben sollen (so GÜNTER STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, SBS 144, Stuttgart 1991, 110), wird man den Einfluss eher gering veranschlagen, ebenso, wenn man damit rechnet, dass nicht die Pharisäer, sondern die Priester die für das anderweitig nicht religiös engagierte Volk maßgebenden Instanzen waren (ED PARISH SANDERS, Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE, London/Philadelphia 1992). Aber man wird doch eher, Martin Hengel und Roland Deines folgend, mit einem großen Einfluss rechnen können; dafür sprechen die bekannten Ausführungen des Josephus ebenso wie der Umstand, dass in der synoptischen Tradition Pharisäer an jedem Ort auftauchen können, hingegen Priester in den Streitgesprächen, die literarisch außerhalb Jerusalems angesiedelt sind, nicht erwähnt werden, obwohl (vgl. Lk 10,30–35) Priester bekanntlich ja auch außerhalb Jerusalems gesiedelt haben, vgl. MARTIN HENGEL, Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten‘, die ‚Sieben‘ und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), ZThK 72 (1975), 151–206 (185); DERS. / ROLAND DEINES, E. P. Sanders' „Common Judaism“, Jesus and the Pharisees, JThS 46 (1995), 1–70; ROLAND DEINES, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, WUNT 101, Tübingen 1997, 513.

Übrigen bereits Mk 7,2: Die dortige Frage der Pharisäer setzt voraus, dass es bei einem *homo religiosus*, als der Jesus zweifellos galt, schon auffiel, wenn er seine engsten Anhänger nicht dazu anhielt, sich diesem Ritus des Händewaschens zu unterziehen.⁷⁰ Die pauschalisierende Darstellung des Evangelisten in Mk 7,3f erwächst dann nicht aus der Unkenntnis, sondern aus dem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber einem pharisäisch orientierten Judentum: Den Lesern gegenüber wird Reinheit und Unreinheit im Folgenden ohnehin nicht kultisch, sondern ethisch definiert.

2 Die Erzählung über das Begräbnis Jesu Mk 15,42–47

Die Erzählung wird, sofern die These eines vormarkinischen Passionsberichtes vertreten wird, nicht selten⁷¹ (fast) vollständig diesem Bericht zugeordnet; man rechnet mit nur wenigen Eingriffen des Evangelisten, so etwa hinsichtlich des V. 42 einleitenden *καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης* sowie der Ergänzung *ὃ ἐστὶν προσάββατον* am Ende von V. 42, mit der offenbar das im griechisch-römischen kultischen Kontext unübliche *παρασκευῆ* erklärt wird.⁷²

2.1 Der Zeitpunkt der Grablegung

Inwieweit kann der Evangelist Markus hier als genauer Kenner jüdischen Alltags gelten? Innerhalb von Mk 15,42 sind die Termini *παρασκευῆ* und *προσάββατον* auch in frühjüdischer Literatur belegt.⁷³ Schwierigkeiten bereiten die Einleitungswendung *ὀψίας γενομένης* in Mk 15,42 sowie die marvinische Chronologie im Allgemeinen. Die erstgenannte Wendung kann theoretisch so verstanden werden, als sei der Sonnenuntergang bereits eingetreten (vgl. Mk 1,32), womit die eigentliche Grablegung Jesu bereits auf den Sabbat fallen würde.⁷⁴ Dann wird aber das Folgende in V. 42 unver-

⁷⁰ DEINES, Steingefäße (s. Anm. 17), 270 Anm. 563.

⁷¹ Anders YARBRO COLLINS, Mark (s. Anm. 25), 773f, aufgrund der vagen Ortsangaben.

⁷² JOSEF ERNST, Das Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt, RNT, Regensburg 1981, 479; LÜHRMANN, Markusevangelium (s. Anm. 28), 267; weitere Vertreter sind genannt bei STEIN, Mark (s. Anm. 29), 722.

⁷³ *προσάββατον* in Jdt 8,6; Ps 91(92) tit (Codex Sinaiticus); Ps 92 (93) tit (Codices Vaticanus und Sinaiticus), *παρασκευῆ* in Josephus, Ant XVI 163.

⁷⁴ JULIUS WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt, Berlin ²1909, 134, mit Verweis auf die syrische Übersetzung des Neuen Testaments: „und es geschah am Sabbat, da kam Joseph ...“; LÜHRMANN, Markusevangelium (s. Anm. 28), 267. Auch die auf Josephus, Ant IV 264f gestützte Unterscheidung zwischen der Abnahme vom Kreuz, die noch vor Sonnenuntergang geschehen müsste, und der eigentlichen Grablegung, in manchen Fällen auch in der Nacht üblich (RUDOLF PESCH, Das Markusevangeli-

ständig, das doch offenbar die Eile der Bestattung Jesu motivieren soll.⁷⁵ Angemessener wird es deshalb sein, die genannte Wendung auf den Spätnachmittag zu beziehen – auch Matthäus (Mt 27,57) sah keinen Änderungsbedarf. Der rationalistische Einwand, die in V. 43–46 berichteten Vorgänge seien binnen so kurzer Zeit nicht zu bewältigen, verfängt nicht; an dem „Kauf“ der Leinwand interessiert weniger der Zeitbedarf für den Vorgang als vielmehr die Wertschätzung gegenüber Jesus. V. 46 ermöglicht später legendäres Erzählen und ist vielleicht schon selbst mit legendären Zügen ausgestattet.⁷⁶ Dementsprechend interpretieren andere Kommentatoren die Zeitangabe als Versuch, die Bestattung Jesu noch vor Sonnenuntergang vollzogen sein zu lassen.⁷⁷

Von größerem Gewicht ist das Problem der Passionschronologie: In Mk 14,12 ist vorausgesetzt, dass Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern auf den Rüsttag, sein Todestag auf den ersten Passafesttag fällt, der nach Mk 15,42 zugleich ein Sabbattag war. Die in Mk 15,42–47 berichteten Vorgänge ließen sich nur so rechtfertigen, dass im Falle der Aufeinanderfolge mehrerer Feiertage für den 15. Nisan gewisse Erleichterungen festgesetzt wurden.⁷⁸ In Mk 15,42 ist jedoch unzweideutig als Todestag Jesu der Tag vor dem Sabbat vorausgesetzt. Auch andere Textsignale des Passionsberichtes lassen das Geschehen am Todestag Jesu eher an einem Werktag erfolgend denken.⁷⁹ Dann aber gibt es nur zwei Möglichkeiten, Mk 14,12 zu erklären: Entweder hat der Evangelist den Widerspruch zum Folgenden schlichtweg übersehen,⁸⁰ was bei einem ehemaligen Juden kaum denkbar ist, oder ihm ist an der Symbolik gelegen, das letzte Mahl Jesu zeitgleich mit der Schlachtung der Passalämmer erfolgt sein zu lassen.

Gelegentlich wird als Dissens der Kommentierung formuliert, ob ein Bezug auf Dtn 21,23a⁸¹ vorliegt⁸² oder das Motiv des Rüsttages⁸³ ausschlag-

um, II. Teil, Kommentar zu Kap. 8,27–16,2, HThK II/2, Freiburg³1984, 512 Anm. 6), hilft nicht weiter, da der Folgetag ein Sabbat war, an welchem Beerdigungen generell verboten waren.

⁷⁵ MORNA D. HOOKER, *Mark*, London 1991, 380.

⁷⁶ PESCH, *Markusevangelium II* (s. Anm. 74), 515.

⁷⁷ PETER DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2, Stuttgart 2007, 407; MARLIS GIELEN, *Die Passionserzählungen in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart 2008, 226.

⁷⁸ ERNST, *Markus* (s. Anm. 7), 480.

⁷⁹ So etwa die Erwähnung dessen, dass Simon von Kyrene „vom Acker“ kam (Mk 15,21), ferner der Kauf von Leinen (Mk 15,46).

⁸⁰ GIELEN, *Passionserzählungen* (s. Anm. 77), 226.

⁸¹ Zur Wirkungsgeschichte von Dtn 21,23 im frühen Judentum in halachischen Kontexten vgl. Philo, *SpecLeg* III 152; Josephus, *Bell* IV 317; *mSanh* 6,4c.

⁸² PESCH, *Markusevangelium II* (s. Anm. 73), 512.

gebend ist. Auf Letzteres verweist der Wortlaut von Mk 15,42, aber man muss keine falsche Alternative aufstellen: Wenn Dtn 21,23a für einen gewöhnlichen Sabbat als Regel gilt, dann für einen Sabbattag innerhalb des Passafestes erst recht.

2.2 Die Freigabe des Leichnams eines Hingerichteten

Griechisch-römische wie jüdische wie christliche Texte zeigen, dass die Freigabe des Leichnams eines Hingerichteten (auch eines Märtyrers) entweder wie im Fall Jesu von Nazaret bewilligt⁸⁴ oder aber auch abgelehnt werden konnte⁸⁵ – beides konnte auch im Fall des Martyriums zur Realität werden.⁸⁶ Die Freigabe stand im Ermessen des Siegers in der militärischen Auseinandersetzung bzw. des Richters im Strafprozess, eine Rechtssicherheit bestand nicht. Insofern ist es verständlich, dass das Verhalten des Josef von Arimathäa mit *τολμᾶν* als Wagnis, das des Pilatus mit *ᾠρεῖσθαι* als ein „Erweis hoheitsvoller Gnade“⁸⁷ charakterisiert wird.

2.3 Begräbnissitten

Als Elemente der Herrichtung eines Toten zum Begräbnis sowie des Begräbnisses selbst sind folgende denkbar: Der Leichnam wird gewaschen (und gesalbt; s.u.), in Leinen eingehüllt und in einen Sarg gelegt und auf einer Bahre in einem Prozessionszug (vgl. Lk 7,11) zur vorläufigen Grabstätte gebracht und dort beigesetzt. Eine Grabinschrift konnte angebracht,

⁸³ JOACHIM GNILKA, Das Evangelium nach Markus, Bd. 2, EKK II/2, Zürich u.a. 1989, 332; LÜHRMANN, Markusevangelium (s. Anm. 28), 266.

⁸⁴ Cicero, in Verrem 5 (weitere Belege s. C. SCHNEIDER, Art. *καθαίρω κτλ.*, ThWNT III [1938] 414–416, 414 Anm. 5); Josephus, Ant IV 265. In der Nähe Jerusalems wurde die Leiche eines Gekreuzigten (Jehochanan) in einem Familiengrab gefunden, vgl. NICO HAAS, Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv at ha-Mivtar, IEJ 20 (1970), 38–59.

⁸⁵ Tob 1,17; 2Makk 9,15; Philo, Flacc 84; Tacitus.ann. VI 29. Nach der Mischna sollten Hingerichtete nicht in den Gräbern ihrer Väter beigesetzt werden, sondern in einem vom Gerichtshof verfügt Grab. Damit sollte vermieden werden, dass ein Gottloser neben einen Gerechten zu liegen kommt (mSanh 6,5 c). Später wird unterschieden: Das gilt nicht für Menschen, die durch die römische Besatzungsmacht zu Tode kamen, denn bei ihnen wurde von vornherein vermutet, dass sie unschuldig starben (bSanh 47a).

⁸⁶ M.Polyk 17,1; ActPetr 40; ActThom 168 setzen die Freigabe des Leichnams als üblich voraus; dass aber Christen die Leichname von Märtyrern heimlich beiseite schaffen (M.Justin 6; M.Karpus 5; M.Cyprian 5), lässt auf eine befürchtete Verweigerung der Freigabe schließen.

⁸⁷ LOHMEYER, Markus (s. Anm. 3), 350, mit Verweis auf Gen 30,20 (Gott schenkt Lea einen weiteren Sohn, nämlich Sebulon); 1Esra 1,7 (Josia schenkt dem Volk Schafe und Ziegen für die Passafeier); 8,55 (der König Artaxerxes hatte die heiligen Geräte des Jerusalemer Tempels geschenkt); Est 8,1 LXX (der König Artaxerxes schenkt Ester den Besitz des Haman).

das Grab sollte gekennzeichnet werden. Gebeine wurden, wenn das Fleisch verwest ist, üblicherweise in einem zweiten Akt gesammelt und in ein Ossuarium gelegt, dieses dann an der eigentlich vorgesehenen Grabstelle abgelegt.

Abweichungen von diesem Schema bei der Beilegung Jesu von Nazaret lassen sich auf mehrere Ursachen zurückführen: 1. Die Beisetzung musste relativ rasch⁸⁸ erfolgen, da der Sabbat bevorstand; 2. die Osterereignisse ließen im Falle Jesu die Frage nach der weitergehenden Behandlung des Leichnams⁸⁹ irrelevant werden.

Die Tendenz der Grablegungserzählungen geht dahin, die im Markusevangelium noch fehlenden (Waschung des Leichnams) bzw. für später aufgesparten (Salbung) Elemente zu ergänzen; sei es, aus Kenntnis der jüdischen bzw. christlichen Gepflogenheiten heraus, sei es, um der Person Jesu eine ihrer Hoheit würdige Bestattung zuteil werden zu lassen. So werden in Joh 19,40 Spezereien, in EvPetr 24 die Waschung des Leichnams ergänzt.

Frühjüdische literarische Texte, die von einer Salbung eines Leichnams sprechen, handeln zumeist von hochgestellten Persönlichkeiten, sei es von dem Hohenpriester Aristobul, den Herodes der Große hatte beseitigen lassen, sei es von Herodes selbst.⁹⁰ Im frühen rabbinischen Judentum jedoch wird in mSchab 23,5 die Salbung als Regelfall erwähnt. Auch die in Jerusalem aufgefundenen Gebeine eines Gekreuzigten wiesen Spuren einer Salbung auf.⁹¹

Für die Einkleidung in Leinen findet sich eine Parallele lediglich in gLAE 40,1, auf Adam bezogen; in gLAE 43,1f wird Evas Bereitung zum Begräbnis als Normalfall hingestellt, aber leider nicht näher geschildert. So lassen sich auch die Angaben im Markusevangelium nicht exakt danach bemessen, ob mit Salbung und Einkleidung in Leinen der Normalfall einer jüdischen Grablegung angesprochen wird, oder ob der damalige Leser die

⁸⁸ Gelegentlich wird auf den bescheidenen Aufwand der Grablegung Jesu verwiesen und diese mit der Todesart Jesu begründet (RAYMOND E. BROWN, *The Burial of Jesus* [Mark 15:42–47], CBQ 50 [1988], 233–245). Wie immer historisch die Einschätzung Jesu durch Josef von Arimathäa zu beschreiben ist, so sollte beachtet werden, dass Josef von Arimathäa dem Evangelisten jedenfalls als positive Figur gilt. STEIN, Mark (s. Anm. 29), 724, zufolge zeigt Mk 15,43 („der auch auf die Gottesherrschaft wartete“) im Konzept des Evangelisten, dass Josef von Arimathäa sich von Jesu Verkündigung Mk 1,15 hat ansprechen lassen.

⁸⁹ Öfter sammelte man nach einem Jahr die Knochen, salbte sie mit Öl und Wein und begrub sie unter partieller Wiederholung des Trauerituals auf Feldern oder wieder in Höhlen. Diese Begräbnisstellen wurden, um klar erkennbar zu sein, nach der Regenzeit jährlich neu mit Kalk bestrichen (Lk 11,44; Mt 23,27).

⁹⁰ Josephus, Ant XV 61; Bell I 673.

⁹¹ GNILKA, Markus II (s. Anm. 83), 336 Anm. 34.

Salbung und die Einkleidung in Leinen als besondere Hervorhebung der Würde Jesu empfunden hätte. Die Schwierigkeit der Entscheidung, ob sozialgeschichtlich aussagekräftig oder legendarisch-tendenziell berichtet ist, wird sich bei der Betrachtung der vorausgesetzten Grabanlage wiederholen.

2.4 Grabanlagen

In Jerusalem waren Grabanlagen verboten „außer den Gräbern des Hauses David und dem Grab der Prophetin Hulda, die sich dort seit den Tagen der früheren Propheten befunden haben“.⁹² Die Grabstätten sollten mindestens 50 Ellen (ca. 25 m) von der Stadtmauer entfernt sein.⁹³ Einen allgemeinen Begräbnisplatz gab es nicht. Abgesehen von der notwendigen Mindestdistanz erfolgte die Anordnung der Gräber nicht nach einem festgelegten Plan, sondern aufgrund topographischer Möglichkeiten bzw. Notwendigkeiten bzw. der Eigenart des Felsens.⁹⁴ Gräber befanden sich in Gärten, auf Feldern; als Begräbnisplatz dienten Felsnischen und Höhlen; Reiche und Vornehme ließen Grabhöhlen aus den Felsen aushauen, Ärmere nutzten natürliche Höhlen (Joh 11,28), Arme begruben ihre Angehörigen auch in der Erde.⁹⁵ Grabanlagen konnten gestaltet sein als Grabanlagen längs der Felswand, als Bank- und Auflagegräber, aber auch als Stollengräber (die Leiche liegt in einem Stollen, der quer zur Felswand in den Berg hineingetrieben wurde). Jesu Grab ist als Felsengrab mit Bänken links und rechts vorgestellt; der Stein war wohl ein Rollstein, der in einer zum Eingang hin leicht abgesenkten Rille lief und deshalb nicht leicht fortbewegt werden konnte. Die Bauweise der Grabanlage verweist den Leser auf den hohen sozialen und wirtschaftlichen Status des Grabbesitzers Josef von Arimathäa.

3 Ergebnisse

Zu beiden Themenkomplexen hat sich gezeigt, dass Markus – wie in anderen Fällen natürlich auch Matthäus⁹⁶ und Lukas⁹⁷ – als Zeuge der prä-mischnischen Entwicklung des Judentums zu beschreiben ist: Die detail-

⁹² TosNeg 6,2.

⁹³ mBB 2,9: Schinderstätten, Grabanlagen und Gerbereien müssen von einer Stadt 50 Ellen entfernt sein.

⁹⁴ RACHEL HACHLILI, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*, JSJ.S 94, Leiden u.a. 2005, 2.

⁹⁵ LOHMEYER, Markus (s. Anm. 3), 349.

⁹⁶ Vgl. etwa die Unzuchtsklausel Mt 5,32; 19,9, ferner die Diskussion um die Reinigung der Innen- und der Außenseite in Mt 23,5f.

⁹⁷ Vgl. etwa die Schilderung eines Synagogengottesdienstes in Lk 4,16–21; Apg 13.

lierten Regelungen der Mischna sind noch längst nicht erreicht, aber die Voraussetzungen dieser Regelungen werden in den synoptischen Evangelien in einer Weise greifbar, die sie doch schon von Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels abhebt.

Im Hinblick auf die Person des ältesten Evangelisten bestätigt sich ein Teilkonsens neuerer Forschung, ihm doch ein größeres Maß an Kenntnissen des zeitgenössischen Judentums zu attestieren, wie auch neuerdings die These, Markus sei jüdischer Herkunft (was nicht mit einem judenchristlichen Standpunkt zur Zeit der Abfassung seines Evangeliums zu verwechseln ist), wieder neue Anhänger findet.⁹⁸ Zwar muss man sich die methodischen Schwierigkeiten vor Augen halten, das Profil des Evangelisten zu gewinnen: Der Verfasser übernimmt Tradition,⁹⁹ steht unter dem Einfluss einer bereits entwickelten christlichen Binnensprache¹⁰⁰ und schreibt für eine heidenchristliche Gemeinde, in der die Heilige Schrift Israels ebenfalls eifrig gelesen wird, und doch können neben Mk 7,3f und Mk 15,42–47 noch weitere Indizien für eine mögliche (!) Herkunft des Evangelisten aus dem Judentum genannt werden: Neben Einzelheiten der Terminolo-

⁹⁸ PESCH, Markusevangelium I (s. Anm. 23), 11; GNILKA, Markus I (s. Anm. 23), 33 Anm. 47; ROGER P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7*, JSNT.S 13, Cambridge 1986, 220; ULRICH MELL, *Die anderen Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27–12,34*, WUNT 77, Tübingen 1994, 386; DSCHULNIGG, *Markusevangelium* (s. Anm. 77), 54; PETER POKORNÝ / ULRICH HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, UTB 2798, Tübingen 2007, 375. Ältere Vertreter dieser Position sind ADOLF JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen 1931, 300f; GRUNDMANN, *Markus* (s. Anm. 29), 3f.

⁹⁹ Die Scheidung von Tradition und Redaktion wird heute vielfach für obsolet gehalten, und in der Tat ist an vielen Stellen eine sichere Festlegung dessen, was Markus aus der Tradition übernommen hat, gar noch im Wortlaut, kaum möglich, und man wird gut daran tun, sich nicht einseitig auf eine allzu schmale Textbasis zu stützen. Sofern aber zugestanden werden muss, dass Markus ein traditionsorientierter Autor gewesen ist, wird man sich um der methodischen Strenge willen davor hüten, Sichtweisen der Tradition ohne weiteres auf ihn selbst zu übertragen. Der jüdische Hintergrund der allermeisten wiedergegebenen Traditionen ist offenkundig; das erlaubt aber nicht sofort ein Urteil auch über den Evangelisten selbst.

¹⁰⁰ Vgl. dazu WAYNE A. MEEKS, *The First Urban Christians*, New York 1983, 93; JOHN M. G. BARCLAY, Πνευματικός in the Social Dialect of Pauline Christianity, in: G. N. Stanton u.a. (Hg.), *The Holy Spirit and Christian Origins* (FS J. D. G. Dunn), Grand Rapids 2004, 157–167 (zur theoretischen Grundlegung 157–160). Auf diese christliche Binnensprache verweisen Eigentümlichkeiten der Terminologie wie σατανᾶς (Mk 1,13) und dessen unkommentierter Wechsel mit Βεελζεβούλ (Mk 3,22f), ἀμήν am Anfang eines Logions (Mk 9,1), ψυχὴ im Sinne von πνεῦμα (Mk 8,35), ferner die unkommentiert eingeführten Wendungen βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mk 1,15 u.ö.) und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Mk 8,38) sowie das mk-redaktionelle καρδία (Mk 6,52), dann aber auch die unkommentiert präsentierte himmlische Szenerie in Mk 8,38.

gie¹⁰¹ ist es vor allem der Schriftbezug an einigen nachweislich redaktionellen Stellen,¹⁰² der – trotz des genannten Vorbehaltes – diese Option ermöglicht: Zu nennen sind vor allem Mk 1,2f, das unbeschadet seiner problematischen Zitationsformel¹⁰³ dem Leser von Anfang an den entscheidenden Horizont vor Augen führen soll, unter dem in diesem Evangelium das Wirken Jesu betrachtet wird, ferner Mk 8,18 (= Jer 5,21), aber auch Mk 6,34;¹⁰⁴ erwähnenswert sind selbst Mk 1,13; 13,14. Ferner zeigt Mk 12,28–34 unbeschadet seines apologetischen Anspruches,¹⁰⁵ dass der Evangelist auf die Rückbindung Jesu an die grundlegenden Glaubenstradi-

¹⁰¹ In den Bereich der mk Redaktion verweisen das absolut gebrauchte und inhaltlich nicht näher spezifizierte διδάσκειν (Mk 1,21; 2,13; 10,1) und die Wendung πνεῦμα ἀκάθαρτον in Mk 3,30 ebenfalls das in Mk 6,51f den Zusammenhang zwischen Herzensverhärtung und verfehltem admirativen Verhalten bezeichnende Adjektiv ἄσύνετος (vgl. Ps 76,5 LXX). Die mk-redaktionelle Stelle Mk 7,19f ist formal gesehen Erteilung von Tora, wenngleich mit auffälligem Ergebnis; das Adjektiv καθαρός, auf Speisen bezogen, begegnet Lev 11,47, von kultisch reinen, opferungsfähigen Tieren TestLevi 9,13; das Verbum καθαρίζειν im Sinne von „für rein erklären“ bei Philo, Sobr 49 (dort auf den Stillstand des Aussatzes bezogen).

¹⁰² Andere Schriftzitate und -anspielungen sind eher der Tradition zuzurechnen, so etwa die Anspielungen und Zitate in Mk 14; 15 insgesamt, ebenso Mk 10,19; 11,9f (die Zitate lassen sich nicht aus ihrem Kontext herauslösen). Möglich ist dies aber auch für Mk 7,6f; 12,10f und für Mk 4,12; 11,17 nicht ausgeschlossen: Warum sollte erst Markus die Zitate eingefügt haben? Mit dieser Frage geht es mir um methodische Strenge, nicht um einen expliziten Nachweis vormarkinischer Herkunft. Hingegen sieht CILLIERS BREYTENBACH, Die Vorschriften des Mose im Markusevangelium. Erwägungen zur Komposition von 7,9–13; 10, 2–9 und 12,18–27, ZNW 97 (2006), 23–43 (43), die Technik der Kombination zweier Zitate als typisch für den Evangelisten Markus an.

¹⁰³ Das Problem hat schon Christentumskritiker auf den Plan gerufen (Porphyrius, mitgeteilt bei Hieronymus, in Marc., CC.SL 78, 453) und die altkirchliche Auslegung beschäftigt (Ambrosiaster, qu. V. et N.T., qu. 57, CSEL 50, 103f; Beda Venerabilis, in Mc., CC.SL 120, 439). HARE, Mark (s. Anm. 58), 14, kommentiert: Dass das Mischzitat aus Ex 23,20; Jes 40,3 und Mal 3,1 auf Jesaja zurückgeführt wird, zeigt nicht Unkenntnis, sondern Emphase an: Die Stimme des Rufenden in der Wüste ist das, worauf hin die anderen Zitatbestandteile interpretiert werden sollen.

¹⁰⁴ Für Mk 8,18 (= Jer 5,21) wie für Mk 6,34; 13,25–27 ist charakteristisch: Der Hörer bzw. Leser versteht zwar prinzipiell auch ohne Kenntnis der biblischen Hintergründe, dass in Mk 6,34 ein äußerlich defizitärer Zustand, in Mk 8,18 ein Nichtverstehen der Jünger, in Mk 13,25–27 eine kommende kosmische Katastrophe bezeichnet ist, doch will der Evangelist offenbar nicht anders als unter Zuhilfenahme der Heiligen Schrift Israels formulieren.

¹⁰⁵ Der Evangelist will m.E. mit der Zusammenordnung der Streitgespräche in Mk 12,13–37 zeigen, dass Jesus seinen Standpunkt nicht jenseits, sondern innerhalb des Judentums sucht: In Mk 12,13–17 bekräftigt er die Vorordnung des ersten Gebotes auch für den politischen Bereich, in Mk 12,18–27 bezeugt er die lebensschaffende Macht Gottes durch ein Schriftargument; in Mk 12,29f zitiert er u.a. das Grundbekenntnis Israels als eines der beiden Hauptgebote. Dadurch wird für den Leser dieser Evangelienchrift das Verhaftungsvorhaben der Gegner ins Unrecht gesetzt.

tionen Israels nicht verzichten will.¹⁰⁶ Vollends aber ist die Aufnahme von Mk 12,35–37 durch einen heidenchristlichen Autoren kaum verständlich zu machen. So bleibt, wenngleich nicht wirklich zu sichern,¹⁰⁷ doch die These möglich, dass es sich bei dem Verfasser des ältesten Evangeliums um einen Judenchristen¹⁰⁸ aus der Diaspora handelt, der freilich zumindest zu großen Teilen der jüdischen Ritualora reserviert gegenübersteht.¹⁰⁹ Trotzdem haben seine Bemerkungen zur jüdischen Alltagskultur seiner Zeit ihren Aussagewert.

¹⁰⁶ In diesem Text (!) wird auch kein Urteil über das Nichtverstehen der Heiligen Schrift durch das nicht an Jesus glaubende Israel gefällt – Mk 12,34a („Du bist nicht fern von der Gottesherrschaft“) gibt das nicht her.

¹⁰⁷ So bleibt die Frage der Herkunft des Markus offen bei REINHARD FELDMIEIER, *Das Markusevangelium*, in: K.-W. Niebuhr (Hg.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, UTB 2108, Göttingen 2000, 99–109 (106).

¹⁰⁸ Rudolf Pesch hat mit seiner These eines fast komplett dem zweiten Teil des Markusevangeliums zugrundeliegenden Passionsberichtes in der Forschung wenig Anklang gefunden; bedenkenswert ist freilich seine Überlegung, dass in früher Zeit ein Heidenchrist kaum als die Jesustradition verantwortende Autorität in Frage kommt (PESCH, *Markusevangelium I* [s. Anm. 23], 12).

¹⁰⁹ Dass in Mk 7,3f Reinheitsfragen, Mk 7,8f die Korbanpraxis, in Mk 7,19f eine Frage der erlaubten Speisen abgehandelt werden, lässt die Perikope zwar zu einem Rundumschlag werden, widerlegt aber die oben geäußerte vorsichtige Vermutung nicht.