

DIE BESTATTUNG JESU. ÜBERLEGUNGEN AUSGEHEND VON 2 SAM 21,1-14 MIT BLICK AUF MK 15,42-16,1

FRANZ-XAVER HUBMANN

Abstract. The Markan narrative of the burial of Jesus in Mark 15:42-16:1 will be analyzed in comparison with the Rizpah narrative in 2 Sam 21:1-14. The focus will be on the *agency* of mourning figures and how they deal with burial rituals. In this way, it can be shown how mourning and the relevant rituals are modified and shaped in the Old Testament text and how this reading can introduce new potential meanings for the Markan text. The focus here is on the mourning behavior and interactions of the figures, also the figure of God.

Keywords: Rizpa, Begräbnis Jesu, *agency*, Ritual, Gott.

„Wenn es in der Vielfalt der Toten- und Trauerritten so etwas wie einen gemeinsamen Nenner gibt, dann ist er im Gedanken der Umwandlung oder Transformation zu erkennen.“¹ Diese Überlegung Jan Assmanns kann Ausgangspunkt sein, jenes Phänomen kulturübergreifend zu erforschen, aber auch konkret den Blick für die Untersuchung biblischer Texte schärfen. Von der Bestattung Jesu berichten die vier Evangelien des Neuen Testaments, wobei im Folgenden die markinische Fassung in den Blick genommen werden soll.² Um das Bedeutungspotential von Mk 15,42-16,1³ zu erhellen, wird 2 Sam 21,1-14⁴ im Vergleich betrachtet –

¹ ASSMANN, Jan: „Die Lebenden und die Toten.“ In: DERS./ MACIEJEWSKI, Franz/MICHAELS, Axel (Hgg.): *Der Abschied von den Toten. Trauer im Kulturvergleich*. Göttingen 2007. S. 16-36, hier: S. 22.

² Einen hervorragenden Vergleich von Mk 15,42-46 zu Mt, Lk und Joh bietet THEOBALD, Michael: *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen* (WUNT I/486). Tübingen 2022. S. 475-478.

³ Den Gang der Frauen zum Grab in Mk 16,1 ordnet Michael Theobald als „Übergangsnottiz“ (THEOBALD: *Prozess*. S. 487) ein, die die Begräbniserzählung mit der Ostererzählung verbindet. Die vorliegende Analyse liest diesen Vers bewusst noch zu als zu den Bestattungsriten gehörend. Insgesamt kann hinter der Grablegungserzählung (Mk 15,42-47) und der Ostererzählung (Mk 16,1-8) eine zusammenhängende Überlieferung erkannt werden, die wohl bereits auf eine vormarkinische Passionserzählung zurückgeht (vgl. PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20* (HThKNT 2,2). Freiburg 2001. S. 509 und S. 519).

beide Texte eint die Problematik der Bestattung von Toten, denen dies aber nicht ohne weiteres zugebilligt wird, und die Frage, wie Figuren damit umgehen.⁵ Für den Blick auf die Bestattungsszene im Markusevangelium⁶ sind zwei Perspektiven leitend: So sollen beide Texte als Erzählungen gelesen werden; als solche können sie bestimmte Erfahrungen narrativ formulieren,⁷ zugleich sind sie kreative Interpretationen, in denen der Erzähler verschiedene Figuren der erzählten Welt möglichen Rezipientinnen und Rezipienten Augen führt.⁸ Das Repertoire kann menschliche Figuren wie die „Figur“ Gott umfassen.⁹ Die Analyse will nach der *agency*¹⁰ besagter Figuren fragen, um sich der Frage anzunähern, wie narrativ der

⁴ Dieser Text wird in seiner (hebräischen wie griechischen) Endgestalt in den Blick genommen; für eine redaktionskritische Sicht: WACKER, Marie-Theres: „Rizpa oder: Durch Trauer-Arbeit zur Versöhnung: Anmerkungen zu 2 Sam 21,1-14.“ In: KIESOW, Klaus/MEURER, Thomas (Hgg.): *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (AOAT 294). Münster 2003. S. 545-567, hier: S. 545f. mit Verweis auf weitere Literatur; generell: ADAM, Klaus-Peter: Art. Samuelbücher. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/25992/>). 2006 (abgerufen am 06.08.2024).

⁵ Diese ungewöhnliche Perspektive will dabei keineswegs eine Form literarischer Abhängigkeit postulieren, aber kann, wie mir scheint, neue und ungewohnte Blickwinkel eröffnen. Dies zeigt, dass „[d]ie Schrift [...] reicher [ist] als nur eine ihrer Interpretationen“ (ALKIER, Stefan/KARAKOLIS, Christos/NICKLAS, Tobias: „10 Leitthesen.“ In: DIES. (Hgg.): *Sola Scriptura ökumenisch* (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 1). Paderborn 2021. S. 3-5, hier: S. 4).

⁶ Eine zentrale Vorarbeit für das Markusevangelium stellt der Beitrag von Martin Meiser dar: Vgl. DERS.: „Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur.“ In: DEINES, Roland/HERZER, Jens/NIEBUHR, Karl-Wilhelm (Hgg.): *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 174). Tübingen 2011. S. 443-460, hier: S. 453-457.

⁷ Dieser Zugriff scheint gewinnbringend, da „im Erzählen [...] es möglich [wird], die eigenen Erfahrungen zu versprachlichen, zu sortieren und zu interpretieren“ (ERBELE-KÜSTER, Dorothea: Art. Narrativität. In: *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>). 2009 (abgerufen am 06.08.2024).

⁸ Vgl. BLUMENTHAL, Christian: „Markus, Macht und Krise. Abhängigkeitstheoretische Beobachtungen zur ältesten Jesuserzählung.“ In: *BZ* 68/1 (2024). S. 47-73, hier: S. 54.

⁹ Vgl. NICKLAS, Tobias: „Lernen unter Vorzeichen der Ambiguität: Biblische Perspektiven.“ In: *ZPT* 74/2 (2022). S. 122-141, hier: S. 130.

¹⁰ Für den Begriff *agency* soll der Definition von William Sax gefolgt werden, die für die Analyse der beiden Texte literarisch fruchtbar gemacht wird: „Agency ist die Fähigkeit, Veränderungen in der Welt zu bewirken / herbeizuführen (materiell und sozial). Diese Macht oder Kapazität ist eindeutig relevant für Rituale, die sich oft um Transformation drehen.“ (SAX, William S.: „Agency.“ In: BROSIUS, Christiane/MICHAELS, Axel/SCHRODE, Paula: *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854). Göttingen/Bristol 2013. S. 25-31, hier: S. 26. Diese Definition und ihre ritualtheoretischen Implikationen hat auch der Sammelband „Rituale im Neuen Testament und im frühen Christentum“ in den Blick genommen und postuliert (vgl. CRAMER, Malte/KLINKMANN, Daniel: „Einleitung.“ In: DIES. (Hgg.): *Rituale im Neuen Testament und im frühen Christentum* (BWANT 244). Stuttgart 2024. S. 9-42, hier: S. 20-22).

Aspekt der „Umwandlung oder Transformation“ ausgestaltet wird. Ich orientiere mich an drei Fragestellungen: Wie ist das Trauer- und Bestattungsverhalten der Figuren gezeichnet? Mit welchen menschlichen Figuren besteht eine Interaktion? Und wie schließlich wird auch Gott Teil des Handelns der Figuren?

2 Sam 21,1-14¹¹

Blickt man auf das Trauerverhalten Rizpas, so ist signifikant, dass Rizpa weder durch Worte noch Emotionen gezeichnet wird; so erfüllt sie antike Erwartungen an weibliche Trauernde, wie Haare raufen oder lautes Klagen, nicht.¹² Freilich wird mit „Trauersack“ (קִטְוֹן 2 Sam 21,10 MT bzw. σάκκον 2 Sam 21,10 LXX) auf das traditionelle Trauergewand verwiesen,¹³ doch scheint es, als ob Rizpa dieses eher umfunktioniert, um womöglich eine Art Behausung für ihr monatelanges Engagement zu haben (vgl. 2 Sam 21,10).¹⁴ Sie übernimmt, wie es Georg Hentschel formuliert hat,

Der Aspekt von Bestattungen wird dabei, wie ich sehe, nicht berücksichtigt, erscheint aber mehr als naheliegend und weiterer Überlegungen wert, die über das hier Skizzierte hinausgehen.

- ¹¹ Nicht näher in dieser Analyse berücksichtigt, aber im Hintergrund wichtig, ist die Vorstellung, dass Sauls Nachkommen für dessen Blutschuld zur Verantwortung gezogen werden können – dazu: WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 551-554 (auch mit Blick auf die eidlichen Zusagen an die Gibeoniter und dem Bezug zu Jos 9,18); HARTENSTEIN, Friedhelm: „Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2 Samuel 21,1-14 und 2 Samuel 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos.“ In: BAUKS, Michaela/LIESS, Kathrin/RIEDE, Peter (Hgg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag.* Neukirchen-Vluyn 2008. S. 123-143, hier: S. 132f.; HENTSCHEL, Georg: *2 Samuel* (NEB 34). Würzburg 1994. S. 91f.; MÜLLNER, Ilse: „Das 2. Buch Samuel.“ In: DOHMEN, Christoph (Hg.): *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* (SAT 1). Stuttgart 2017. S. 609-664, hier: S. 657f.
- ¹² Vgl. zu Trauerritten, die sich im Alten Testament finden: KUTSCH, Ernst: „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament.“ In: DERS., *Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag.* Hrsg. von Ludwig SCHMIDT und Karl EBERLEIN (BZAW 168). Berlin/New York 1986. S. 78-95, hier: S. 79. Von diesen Bräuchen her können „kulturell geprägte psychologische Ausdrucks- und Verarbeitungsmechanismen“ (GEMÜNDEN, Petra von: „Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex in der Bibel und ihrer Umwelt.“ In: JANOWSKI, Bernd/LIESS, Kathrin (Hgg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59). Freiburg 2009. S. 41-68, hier: S. 51) analysiert werden. Auffallend ist eben, dass Rizpa diese zwar aufgreift, aber eigenständig interpretiert.
- ¹³ Vgl. KUTSCH: „Trauerbräuche“. S. 79 Anm. 4.
- ¹⁴ Vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 557, die aber darauf verweist, dass vom MT her sowohl ein Aufenthalt darunter wie auf dem Saq gemeint sein kann (וַתֵּשֶׁבֶרָה אֶל-הַצִּבּוֹר 2 Sam 21,10 MT).

„eine aktive Rolle“¹⁵, indem sie Trauerritten selbst interpretiert und so ihre *agency* in der Trauersituation zeigt und womöglich in einen „silent protest“¹⁶ umdeutet.

Dieser „silent protest“ zeigt sich darin, dass sie nicht nur um die toten Körper ihrer Söhne und der fünf anderen Toten wacht. Friedhelm Hartenstein hat darauf hingewiesen, dass das Nicht-Bestatten von Toten eine völlige Exklusion von der Gemeinschaft bedeutet: „Sie ist nicht bereit, diesen Trennungsritus mitzuvollziehen, sondern hält in Solidarität zu ihren Toten“.¹⁷ Spannend wird dies mit Blick darauf, wie die Tötung bezeichnet wird. Gemäß 2 Sam 21,6 MT ist von יהוה וקצוה die Rede; die hier vorliegende Hif'il-Form der Wurzel וקע ist jedoch nur sehr unklar zu bestimmen und weist wohl in Richtung von „hinrichten“ bzw. „jem. Glieder verrenken oder brechen“¹⁸. Das in 2 Sam 21,6 LXX verwendete ἐξηλιάσωμεν kann mit „der Sonne aussetzen“ übersetzt werden und erscheint wohl als Euphemismus¹⁹ für „a form of torture“²⁰. Juliana Claassens schlägt im Hinblick auf die LXX vor, dies mit „to scatter their bodies“ zu übersetzen, was den Gedanken zulässt, dass die Toten im Feld verstreut werden und so von der Gemeinschaft auch postmortal exkludiert bleiben.²¹ In jedem Fall wird ein grausames Töten angedeutet, auf das

¹⁵ HENTSCHEL, Georg: Art. Rizpa. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/33542/>). 2009 (abgerufen: 06.08.2024); vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 558: „Rizpa ist die einzige Figur der Erzählung, die nicht auf Veranlassung Davids, sondern von sich aus auf der Bühne erscheint.“

¹⁶ CLAASSENS, L. Juliana M.: *Claiming Her Dignity. Female Resistance in the Old Testament*. Collegeville 2016. S. 11.

¹⁷ HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 134 [Kursivsetzung entfernt].

¹⁸ GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Heidelberg u. a. 182013. S. 488. Darauf verweist auch Shimon Bar-Efrat unter Bezug auf die weitere Belegstelle in Num 25,4 MT (BAR-EFRAT, Shimon: *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 181). Stuttgart 2009. S. 219f.); vgl. die religionsgeschichtlichen Anmerkungen bei WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 560f; vgl. auch die instruktive Analyse von SCHNOCKS, Johannes: „Ehrenvolle Bestattung als soziale Auferstehung. Anthropologische und theologische Dimensionen der Rizpaerzählung (2 Sam 21)“. In: GARNIER, Claudia/SCHNOCKS, Johannes. (Hgg.): *Sterben über den Tod hinaus. Politische, soziale und religiöse Ausgrenzung in vormodernen Gesellschaften* (Religion und Politik 3). Würzburg 2012. S. 203-218, hier: S. 212.

¹⁹ Darauf wird auch in der „Septuaginta Deutsch“ bei den Versen 6 und 9 verwiesen (vgl. KRAUS Wolfgang/KARRER, Martin (Hgg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart 2009. S. 373).

²⁰ LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1953. S. 593. Bemerkenswert ist, dass 2 Sam 21,6 LXX und 21,13 LXX die einzigen beiden Stellen sind, wo dieses Verb verwendet wird; die LXX verwendet für das hebräische Verb der Wurzel וקע in Num 25,4 MT παραδειγματίζω (vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 549 Anm. 15).

²¹ Insgesamt scheint die LXX ein bemerkenswertes Bedeutungspotential einzuspielen. Diese Übersetzung schlägt Juliana Claassens unter Rekurs auf Paula Gooder vor (CLAASSENS: *Claiming*. S. 5.). Ein wieder neues Bedeutungspotential könnte die frühchristliche Rezeption in der Vulgata einspielen, die in 2 Sam 21,6 von *crucifigamus* und in 2 Sam 21,9 von *crucifixerunt* spricht, und damit bewusst auf eine Kreuzigung anspielt.

keine Bestattung folgt. Rizpa widersetzt sich dieser endgültigen Exklusion, indem sie verhindert, dass Tiere die Leichen auffressen, aber auch, dass die Toten in Vergessenheit geraten.²²

Blickt man auf Rizpas Interaktion mit anderen menschlichen Figuren, so vollzieht sich ihre *agency* in einem wortlosen Dienst an den Toten, entwickelt aber – ohne dass sie selbst in irgendeinen Kontakt mit diesem kommt²³ – eine Dynamik auf König David (2 Sam 21,11-14): So wird David von ihrem Tun berichtet und er selbst handelt daraufhin: „Moreover, Rizpah’s lament also has a profoundly transformative effect on King David [...] Rizpah’s display of griefs thus helps David to deal as well with the community’s failure to adequately mourn the tragedies of the past”.²⁴ Rizpas Trauerverhalten schafft ihr eine Form von *agency*²⁵ auf König David hin, der sich motiviert sieht, die Toten bestatten zu lassen und dem gesamten Geschlecht der Sauliden eine Inklusion in die Gemeinschaft zu ermöglichen, zumindest postmortal: Durch die Bestattung werden die Toten wieder in den „Lebensraum“ der Israeliten eingebunden.²⁶ Um das zu verstehen, muss erneut in 2 Sam 21,1 geblickt werden, wo David von Gott erfährt, welche Schuldproblematik vorliegt. Die Einheitsübersetzung (2016) übersetzt besagte Stelle so: „Auf Saul und seinem Haus lastet eine Blutschuld, weil er die Gibeoniter getötet hat“. Diese Übersetzung scheint sich an der LXX zu orientieren, während MT auch die Interpretation nahelegt: „Es ist wegen Saul *und* wegen des Hauses der Blutschuld, denn er hat die Gibeoniter getötet“²⁷ (אֶל-שָׂאֵוֶל וְאֶל-בְּיַת הַדְּמוּיִם עַל-אֲשֶׁר-הָמִית אֶת-הַגִּבְעוֹנִים). Liest man den Text dergestalt, dann würde Rizpa durch ihr Trauerverhalten nicht nur die Bestattung der sieben Toten einfordern, sondern David auch auf das Problem, dass Saul wie Jonathan nicht bestattet sind (vgl. 2 Sam 2,12), hinweisen – etwas, dass dieser eigentlich schon durch Gott weiß, wie 2 Sam 21,1 MT deutlich macht. David erscheint als derjenige, der die *agency* hat, die Toten zu bestatten, und so die von Rizpa eingeforderte Handlung durchzuführen. Dies wird vom Text auch dahingehend explizit gemacht, dass sie als פִּלְגֶשֶׁת שָׂאֵוֶל (2 Sam 21,11 MT) bzw. als παλλακή Σαουλ (2 Sam 21,11 LXX) bezeichnet wird: Sie ist „the secondary

²² Vgl. HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 134f.; CLAASSENS: *Claiming*. S. 13: „Rizpah’s lament constitutes a powerful means of resisting the derealisation.”

²³ David erfährt vermittelt von Rizpas Tun, indem ihm davon „berichtet“ wird (2 Sam 21,11).

²⁴ CLAASSENS, *Claiming*. S. 15.

²⁵ Vgl. SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas: *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern 2014. S. 182.

²⁶ Vgl. *ebd.* S. 561.

²⁷ Ich übernehme diese Deutung und die Übersetzung von BAUER, Uwe F. W.: „Einige Aspekte aus Talmud und Midrasch zu 2Sam 21,1-14.“ In: *Kul* 34/2 (2019). S. 122-126, hier: S. 122 [Kursivsetzung F.H.]. Die LXX liest: Ἐπὶ Σαουλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ἀδικία διὰ τὸ αὐτὸν θανάτῳ αἰμάτων περὶ οὗ ἑθανάτωσεν τοὺς Γαβαωνίτας. Dazu auch: WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 548 Anm. 13; anders: BAR-EFRAT: *Samuel*. S. 217f., der für die Lesart der LXX votiert.

wife or concubine“²⁸ Sauls, damit, aufgrund ihrer Verbindung zu den Sauliden, ihrer Witwenschaft und dem Tod ihrer Söhne ist dem Fazit Juliana Claassens zuzustimmen: „Rizpah has very little power“²⁹.

Blickt man schließlich auf das Verhältnis von Rizpa und Gott³⁰, so fällt zunächst auf, dass sie – anders als David – nicht mit Gott kommuniziert: Gott spricht nicht mit ihr, sie spricht Gott nicht an und Gott scheint keine offenkundige Reaktion auf ihr beharrliches Trauern zu zeigen. Zwei Aspekte sind nun von entscheidender Bedeutung: So vollzieht Rizpa ihre Bewachung der Toten an dem Ort, an dem diese hingerichtet bzw. verstreut worden sind. Dieser Ort ist „am Berg vor dem Angesicht des HERRN“ (2 Sam 21,9 MT: בְּהַר לְפָנַי יְהוָה; LXX: ἐν τῷ ὄρει ἔναντι κυρίου). Insofern ist Marie-Theres Wacker recht zu geben, wenn sie schreibt: Rizpa „hat nicht nur David widerstanden, sondern mit ihrem ausgebreiteten Saq auf dem Felsen des Berges auch Gott herausgefordert“³¹, indem sie so lange die toten Körper verteidigt, bis diese bestattet werden. Spannend ist nun freilich Vers 14. So wird diskutiert, dass, da die saulidischen Söhne zu Beginn der Gerstenernte getötet werden, mit dieser Hinrichtung nun auch die Hungersnot ein Ende habe, Gott zugleich aber die ganze Sühnehandlung erst mit der Bestattung anerkennt.³² Mir scheint Georg Hentschels Deutung zielführend, dass narrativ vom Erzähler her kein Zusammenhang zwischen der Ernte und dem Regen bzw. Gott und der Tötung der Sauliden besteht.³³ Zwar erfährt man vom Erzähler, dass Rizpa wacht, „bis sich Wasser vom Himmel über die Toten ergoss“ (2 Sam 21,10), doch

²⁸ CLAASSENS: *Claiming*. S. 8; auch WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 556. שָׂרָפָה meint „Ehefrau minderen Rechts, Nebenfrau, Kebsweib“ (GESENIUS: *Handwörterbuch*. S. 1053); παλλακὴ „Nebenfrau, Geliebte, Konkubine“ (GEMOLL, Wilhelm/VRETSKA, Karl: *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München ¹⁰2012. S. 602).

²⁹ CLAASSENS: *Claiming*. S. 8.

³⁰ Zu Gott als „Figur“ im AT instruktiv: MÜLLNER, Ilse: „Gott erzählen in biblischen Schriften des Alten Testaments.“ In: *Diegesis. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung/Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research* 7/2 (2018). S. 68-89. Müllner betont, dass gerade auf narrative Weise Gott als „eine Figur wie jede andere“ (*ibd.* S. 71) analysiert werden kann, was auch zur „Dekonstruktion eines herrschaftsförmigen Gottesbilds“ (*ibd.* S. 72) führen kann.

³¹ WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 564.

³² Vgl. *ibd.* S. 557 und S. 564. Friedrich Hartenstein stellt ebenso heraus, dass Gottes endgültige Versöhnung erst mit der Bestattung der Sauliden erfolgt, wobei Rizpas Handeln und Davids Reaktion dafür zentral sind (vgl. HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 135).

³³ Vgl. HENTSCHEL, „Rizpa“. Juliana Claassens weist darauf hin, dass kein Zusammenhang zwischen der Opferung der sieben Männer als Sühneleistung und dem Regen bestehe, vielmehr betont sie: „The divine response of giving rain again as a symbol of the order that has been restored is thus associated with the community satisfactorily mourning the victims of violence - a process initiated by Rizpah's lament.“ (CLAASSENS: *Claiming*. S. 15). Auch Marie-Theres Wacker kommt zum Schluss, dass Gott einen „Frage- und Handlungsprozess“ bewirkt hat, der aber eine eigene Dynamik entwickelt hat, Gott letztlich aber dann „wieder zum Subjekt [wird], wo es um Versöhnung geht“ (beide Zitate: WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 564 mit weiteren Verweisen).

erst in Vers 14 kommt Gott wieder ins Spiel, nicht schon nach der erfolgten Tötung der sieben Sauliden.³⁴ Sowohl MT als auch LXX sprechen in 2 Sam 21,14 davon, dass Gott sich „danach“ (אֲחֵרָיָה bzw. μετὰ ταῦτα) dem Land wieder zuwendet.³⁵ Gott reagiert also indirekt auf Rizpa, indem er ihre Forderung zu seiner Forderung werden lässt bzw. seine Forderung, wie er sie David in 2 Sam 21,1 bereits mitgeteilt hat, einfordert, und so die unheilvolle Verstrickung in Schuld überwindet.³⁶ Gott erscheint aber insgesamt ambivalent: Er ist Kommunikationspartner Davids, doch er gibt in 2 Sam 21,10 Rizpa recht³⁷, die gleichwohl weder von Gott einen Auftrag noch eine direkte Bestätigung erhält.

Mk 15,42-16,1

Blickt man zunächst auf die Trauer- und Bestattungsformen, wie sie Markus zeigt, so fällt auf, dass die in 2 Sam 21,1-14 von Rizpa eingeforderten Bestattungen in Bezug auf die Bestattung Jesu in Mk 15,42-16,1 auf weibliche³⁸ und männliche Figuren aufgeteilt sind³⁹, und mehr noch: Während Rizpa die Bestattung einfordert, aber nicht ausführt, führen die Figuren bei Markus diese aus, ohne sie von anderen direkt einzufordern.⁴⁰ Josef von Arimathäa nimmt den toten Jesus vom Kreuz,

³⁴ Zu den verschiedenen Gottesbezeichnungen – in 2 Sam 21,1 MT הָיָה und in 2 Sam 21,14 MT אֱלֹהֵי – , die sich analog auch in der LXX finden, siehe WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 563f.

³⁵ Vgl. HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 135.

³⁶ Der Hinweis von Friedhelm Hartenstein, dass hier Spannungen im monotheistischen Gottesbild verhandelt werden, insofern, dass Gott erst eine „archaische Sühneforderung“ erhebt, bevor er sich versöhnlich zeigt, erscheint doch fraglich (vgl. HARTENSTEIN, „Solidarität“. S. 139). Dies würde Sinn machen, wenn Gott in 2 Sam 21,1 eine bestimmte Sühneleistung fordert, doch er weist nur auf eine Blutschuld hin, nicht auf eine mögliche Form der Entsühnung.

³⁷ Vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 564.

³⁸ Spannend (und diskussionswürdig) der Hinweis von Marie-Theres Wacker, dass die ältere (katholische) Forschung die Frauen am Kreuz (und wohl mit Blick auf Joh 19,25-28 v. a. die Mutter Jesu) in einen Bezug zu Rizpa setzt – sie „erinnern an Rizpa als ‚mater dolorosa‘“ (WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 563 Anm. 53 – leider ohne weitere Literaturverweise).

³⁹ So ist dem Urteil von Martin Hasitschka und Mira Stare, „[e]inzig sie [die Frauen, F.H.], bewährt in der Nachfolge, sind die Zeuginnen des gesamten Geschehens sowohl am Todestag Jesu (Kreuzestod wie auch Grablegung Jesu) als auch am Ostermorgen (leeres Grab).“ (HASITSCHKA, Martin/STARE, Mira: „Es gibt nicht mehr ... männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,28). Gleichstellung von Frauen und Männern im Urchristentum.“ In: DATTERL, Monika/GUGGENBERGER, Wilhelm/PAGANINI, Claudia: *Körper: Gender: Sexualität als Chance für die Theologie* (ThTr 33). Innsbruck 2023. S. 157-174, hier: S. 165) zuzustimmen, übersieht aber, dass gerade die Figur des Josef von Arimathäa für diese Kontinuität eine entscheidende verbindende Funktion hat.

⁴⁰ So fordert der Erzähler dies nicht von den Jüngern Jesu ein, die alle geflohen sind (vgl. Mk 14,50). Die Jünger des Johannes haben im Vergleich diesen bestattet (vgl. Mk 6,29), was Rezipientinnen und Rezipienten sicher noch im Gedächtnis ist (vom Lesen oder Hören her).

verhindert also, dass er – ähnlich den Toten, die Rizpa bewacht– unter freiem Himmel hängen bleibt.⁴¹ Auffallend ist nun freilich, dass die Handlungen des Josef – das Einwickeln in ein Leinentuch und das Bestatten⁴² – eigentlich „falsch“ erscheinen, da weitere wichtige Handlungen wie das Waschen oder Salben des Leichnams zunächst durchgeführt werden müssten, aber erst im Gang der Frauen zum Grab anklingen (vgl. Mk 16,1f.). Martin Meiser vermutet hinter diesem Umstand Folgendes: „1. Die Beisetzung musste relativ rasch erfolgen, da der Sabbat bevorstand; 2. die Ostereignisse ließen im Falle Jesu die Frage nach der weitergehenden Behandlung des Leichnams irrelevant erscheinen.“⁴³ Dieser Deutung soll nicht widersprochen werden, sie soll aber um eine weitere Perspektive ergänzt werden: So vollziehen Josef und die Frauen gemeinsam die postmortalen Riten⁴⁴, diese „Zusammenarbeit“ findet aber getrennt voneinander statt.⁴⁵ So scheint es keine Kommunikation oder Absprache zwischen Josef und den Frauen zu geben, zudem kommt es mit dem Sabbat auch zu einem zeitlichen

⁴¹ Angelika Strotmann verweist darauf, dass die Verweigerung einer Beerdigung im römischen Bereich historisch „zur Entehrung des Verurteilten gehörte“ und die Gekreuzigten „so lange am Kreuz hängen [blieben], bis sie von wilden Tieren gefressen worden waren“ (STROTMANN, Angelika: *Der historische Jesus: eine Einführung* (UTB 3553). Paderborn ³2019. S. 183). Dieses postmortale Schicksal wäre für Jesus möglich gewesen, ist er doch „von den Römern verurteilt und hingerichtet worden“ (HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria: *Geschichte des frühen Christentums. Band I. Jesus und das Judentum*. Tübingen 2007. S. 620). Im jüdischen Bereich erscheint die Bestattung Hingerichteter dagegen wichtig (vgl. GUTTENBERGER, Gudrun: *Das Evangelium nach Markus* (ZBK.NT 2). Zürich 2017. S. 357). Insgesamt kann zum römischen wie jüdischen Umgang mit Gekreuzigten auf folgende fundierte Übersicht verwiesen werden: BROWN, Raymond E.: *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*. Vol. 2 (ABRL). New York u. a. 1994. S. 1207-1211.

⁴² Vgl. ERNST, Josef: *Das Evangelium nach Markus* (RNT 2). Regensburg ⁶1981. S. 480f.

⁴³ MEISER, „Reinheitsfragen“. S. 456. Wobei zum zweiten Punkt in der Argumentation Meisers gesagt werden kann, dass für die Rezipientinnen und Rezipienten dies klar ist, nicht aber intranarrativ für Josef und die Frauen; anders wäre dies, wenn man auf die (geflohenen) Jünger blickt – diese wissen durch Jesus bereits, dass er auferweckt wird (so besonders mit Blick auf Mk 14,28). Diese Beobachtung verdanke ich Stephanie Ortmann!

⁴⁴ Im apokryphen Petrusevangelium ist die Rolle des Josef sogar noch ausgebaut: „Er aber (über)nahm den Herrn, wusch ihn und hüllte ihn in Leinen und brachte ihn in sein eigenes Grab, genannt Garten des Josef“ (EvPetr 24; deutsche Übersetzung: KRAUS, Thomas J./NICKLAS, Tobias: *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS.NTA 1). Berlin/New York 2004. S. 37). Das Johannesevangelium ersetzt die Bestattungsaufgabe der Frauen dadurch, dass Nikodemus Myrrhe und Aloe bringt, um Jesus so vor dem Bestatten zu salben (vgl. Joh 19,39f.).

⁴⁵ Gegen MARCUS, Joel: *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27a). New Haven/London 2009. S. 1074., der keine Zusammenarbeit Josephs mit den Frauen sieht; auch gegen: SCHAPDICK, Stefan: „Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Funktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium.“ In: *BZ* 59/2 (2015). S. 179-207, hier: S. 200 Anm. 91. Die vorliegende Untersuchung will diesen Deutungen nicht widersprechen, aber einen anderen Blickwinkel (mit Bezug auf Mk 16,1) durchdenken.

Bruch (vgl. Mk 16,1). Erscheint dies erzähltechnisch sicherlich auch dadurch motiviert, dass für die Frauen in Mk 16,1 ein weiterer Grund gegeben ist, das Grab aufzusuchen, um so erst überhaupt von der Auferweckung Jesu zu erfahren, so rechtfertigt dies nicht allein die Salbungsabsicht.⁴⁶ Vielmehr wollen Josef wie die Frauen Jesus den letzten Dienst erweisen. Dabei umfasst dies zwei verschiedene Formen von Anhängerschaft Jesu: Josef, der auf die Basileia Gottes wartet, aber kein expliziter Jünger zu sein scheint (vgl. Mk 15,43)⁴⁷, und die Frauen, die am Kreuz „Sicherheitsabstand“ halten, aber immerhin nicht wie die Jünger davonlaufen (vgl. Mk 14,50) – beide „Seiten“ versuchen ihre *agency* für (den toten) Jesus aufzuwenden, wie eben Rizpa für ihre Toten.

Ein weiterer Aspekt fällt auf: Die Verfügungsgewalt über den Leichnam Jesu liegt bei Pilatus – auch hier findet sich eine Analogie zur Rizpa-Erzählung, die ohne König David nicht über die Toten verfügen kann. Josef scheint aber potenziell die Möglichkeit zu haben, den römischen Statthalter zu sprechen, dennoch markiert der Erzähler sein Verhalten als mutig⁴⁸: Josef „wagte es (τολμήσας), um den Leichnam Jesu zu bitten.“⁴⁹ – seine *agency* ist also beschränkt und braucht Pilatus’ Zustimmung zur Bestattung. Dieser seinerseits gewährt die Bitte des Josef, nachdem er sich vom Tod Jesu überzeugt hat (vgl. Mk 15,44f.). Ein semantisches Detail ist dabei nun auffallend: So bittet Josef um das σῶμα Jesu, erhält aber dessen πῶμα (vgl. Mk 15,43.45).⁵⁰ Dabei bedeutet σῶμα in erster Linie

⁴⁶ Für Rezipientinnen und Rezipienten erscheint die Salbung Jesu nach Mk 14,8 auch bereits vorweggenommen.

⁴⁷ Die Figur des Josef von Arimathäa ist in ihrer Deutung umstritten. Zur Diskussion: SCHAPDICK: „Feindschaft“. S. 179-207. Auch wenn Schapdick Josef zugesteht, dass dieser „zur Ermöglichung eines (einigermaßen) ehrenvollen Begräbnisses Jesu“ (*ebd.* S. 199) beiträgt, so ist das für ihn eher die Bestätigung des Todes Jesu aus Sicht eines noblen jüdischen Gegners (vgl. *ebd.* S. 206). Um diese Deutung genauer zu diskutieren, müssten die Prämissen Schapdicks analysiert werden, was aber den Rahmen dieser Analyse sprengen würde. Mir scheint in narrativer Hinsicht das positive Urteil Bas van Iersels über Josef näherliegend (vgl. IERSEL, Bas van: *Markus. Kommentar.* Düsseldorf 1993. S. 244f.).

⁴⁸ Man könnte im Hinblick τῶμα gar von „(Toll-)Kühnheit“ oder „Verwegenheit“ sprechen (GEMOLL: *Handwörterbuch.* S. 796).

⁴⁹ ALKIER, Stefan/PAULSEN, Thomas: „Nach Markus. Studienfassung.“ In: DIES. *Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie einem Glossar* (FNT 2). Paderborn 2021. S. 67-106, hier: S. 104 übersetzen mit „wagemutig“; vgl. EBNER, Martin: *Das Evangelium nach Markus.* Stuttgart ³2012. S. 166, der hervorhebt, dass Sympathie mit einem (toten) politischen Unruhestifter selbst zur Bestrafung führen konnte; vgl. auch STROTMANN: *Jesus.* S. 182.

⁵⁰ Vgl. KÖNIG, Judith: *Die basileia tou theou im Markusevangelium. Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit* (WUNT II/607). Tübingen 2024. S. 353-360.

„Leib“ bzw. „Körper“, aber auch „Leichnam“⁵¹, während *πτῶμα* zunächst „Fall“ und besonders „das od. der Gefallene, der Leichnam, bes. v. gewaltsam Getöteten“⁵² meint. Infolgedessen liegt die Vermutung nahe: Bittet Josef vielleicht zunächst um den vermeintlich noch lebenden Jesus und erfährt von Pilatus, dass dieser Jesus schon sei? Übersetzt man Mk 15,44a folgendermaßen: „Pilatus aber wunderte sich, ob er schon gestorben war“⁵³, so wird deutlich, dass für Pilatus eine lebendige Freigabe Jesu nicht infrage kommt, zugleich widerlegt es aber nicht die Vermutung, dass Josef um den lebendigen Jesus gebeten haben könnte.⁵⁴ Dies würde dann aber von einem noch größeren Wagemut des Josef sprechen und einer zumindest versuchten Umsetzung seiner *agency* gegenüber Pilatus. Dieser „schenkt“ (*ἔδωρήσατο*; Mk 15,45) schließlich Josef den Leichnam, was zeigt, dass der Machtdiskurs selbst um den Leichnam Jesu nicht abreißt, sondern vielmehr hier Pilatus noch einmal völlig seine Verfügungsgewalt ausspielt.

Schließlich soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern die Bestattungsszene auch der (nunmehr toten) Figur Jesu eine neue *agency* zuweisen will. Zu bedenken ist dabei die Vermutung, die Josef Ernst im Kontext der Bestattung Jesu geäußert hat: „Jesus, der wie ein Verbrecher gestorben ist, wurde schon vor seiner Auferstehung durch das ehrenvolle Grab rehabilitiert.“⁵⁵ Denkt man zudem an 2 Sam 21,1-14, so wird deutlich, dass die Bestattung der Sauliden zentral ist, um eine über den Tod hinausgehende Exklusion dieser aufzuheben und ihnen wieder ihre Ehre zukommen zu lassen. Zu bedenken ist zudem: Auch wenn im Vergleich zu 2 Sam 21,6 (MT und LXX) mit *σταυροῦσιν* (Mk 15,24) ein anders Lexem gewählt ist, so scheint dies einem ähnlichen Ziel zu folgen wie die Tötung der Sauliden: „Hier sollen Menschen bis in den Tod sozial vernichtet werden.“⁵⁶ Im Kontext von Mk versuchen sowohl Josef⁵⁷ als auch die Frauen ihre *agency* zu nutzen, dem toten Jesus eine Art *agency post mortem* zuzuweisen: Eben nicht auf entehrte Weise am

⁵¹ BAUER, Walter: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. von Kurt ALAND und Barbara ALAND. Berlin/New York ⁶1988. Sp. 1593f.

⁵² *Ebd.* Sp. 1456.

⁵³ Diese Übersetzung übernehme ich aus dem Kommentar von Martin Ebner (EBNER: *Markus*. S. 166).

⁵⁴ Vgl. SCHENKE, Ludger: *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*. Stuttgart 2005. S. 348. Vgl. ALKIER/PAULSEN: „Markus“. S. 104, die zwischen „Leib“ und „Leichnam“ in ihrer Übersetzung differenzieren.

⁵⁵ ERNST: *Markus*. S. 482.; vgl. auch DSCHULNIGG, Peter: *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2). Stuttgart 2007. S. 407.

⁵⁶ SCHNOCKS: „Bestattung“. S. 212 und vgl. STROTMANN: *Jesus*. S. 183.

⁵⁷ Auch wenn man bedenkt, dass Josefs Tun als Erfüllen der Tora (Dtn 21,22f.) einzuschätzen ist, so muss das kein Widerspruch zur hier skizzierten Deutung sein. Spannend ist zudem, dass Josef keines jener (zumindest vermuteten) Gräber nutzt, die für Verbrecher bestimmt waren (vgl. BROWN: *Death*. S. 1209f.).

Kreuz hängen zu bleiben, sondern mit der Bestattung wiederum eine soziale Rehabilitation zu erfahren. Luise Schottroff meint im Hinblick auf den ersten Korintherbrief (v. a. 1 Kor 15,3-8): „Dass der Gekreuzigte begraben wurde, ist schon der Anfang der Heilung der Gewalt und des Unrechtes, das Jesus durch die Kreuzigung angetan wurde.“⁵⁸ Wie man in der Rizpa-Erzählung die Bestattung der sieben getöteten Sauliden (und auch die Sauls und Jonathans) als „Heilung“ von Gewalt und Schuld lesen kann, so kann man im Verhalten Josefs und der Frauen ein menschliches „Um-Denken“⁵⁹ erblicken, dass das vermeintliche Urteil über Jesus nicht gelten lassen kann.

Fragt man nach der „Figur“ Gott in dieser Erzählung, so fällt dessen Schweigen, das eigentümlich für die markinische Passionserzählung zu sein scheint,⁶⁰ auf. Ähnlich wie Rizpa handeln beide Seiten, Josef und die Frauen, nicht aus einer dialogisch motivierten Reaktion mit Gott heraus: Sie handeln, wie Rizpa, ohne dass Gott mit ihnen zu kommunizieren scheint. Es stellt sich die Frage: Handeln Josef und die Frauen womöglich *gegen* Gott? Diese Frage ergibt Sinn, wenn man bedenkt, dass ein am Kreuz Hingerichteter als verflucht und somit verworfen galt.⁶¹ Josef und die Frauen wenden aber ihre Zuwendung dem toten Jesus zu, und mehr noch: Wenn man die oben skizzierte Interpretation im Anschluss an Luise Schottroff im Sinne einer theologischen Erzählung liest, so wird klar: Wie Rizpa „diesen sinnlosen Tod [der sieben Sauliden, F.H.] nicht hinnimmt“⁶² und „vor dem Angesicht des HERRN“ (2 Sam 21,9) beharrlich auf das Unrecht hinweist, so kann auch die Bestattung Jesu möglicherweise als Protest gegen Gottes Nicht-Handeln gelesen werden.⁶³ In jedem Fall scheint es, dass die

⁵⁸ SCHOTTROFF, Luise: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7). Stuttgart 2013. S. 293.

⁵⁹ Dieser Gedanke verdient ohne Zweifel eine nähere Betrachtung: Jesus eröffnet sein Wirken in der erzählten Welt des Markusevangeliums mit dem Auftrag „Denkt um“ (Mk 1,15) (vgl. dazu NICKLAS, Tobias: „Buße tun heißt ‚Um-Denken‘! Neutestamentliche Perspektiven.“ In: DEMEL, Sabine/PFLGER, Michael (Hgg.): *Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?*, Freiburg 2017. S. 383-400, hier: S. 386.) – mit Blick auf die Grablegung Jesu stellt sich die Frage: Wird auch hier „Um-Denken“ gefordert bzw. wird dies auch nach dem Tod Jesu von den Rezipientinnen und Rezipienten erwartet? Vgl. dazu die instruktiven Überlegungen Judith Königs (vgl. KÖNIG: *basileia*. S. 353-360).

⁶⁰ Zum Schweigen Gottes in der markinischen Passionserzählung: NICKLAS, Tobias: „Mark’s ‘Jesus Story’. A Story about God.“ In: ESTRADA, Bernardo/MANICARDI, Ermenegildo/PUIG I TÀRRECH, Armand (Hgg.): *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI*. Vol. 2. Città del Vaticano 2013. S. 37-62, hier: S. 57-60 und DERS.: „Lernen“. S. 130-132.

⁶¹ Gemäß Dtn 21,22f. ist ein „ein Gehängter [...] ein von Gott Verfluchter“, auch wenn er bestattet werden soll.

⁶² SCHROER, Silvia: *Die Samuelbücher* (NSK. AT 7). Stuttgart 1992. S. 190.

⁶³ Das Urteil Johannes Schnocks‘ im Hinblick auf 2 Sam 21,1-14, dass „die durch die Bestattung erreichte Rehabilitation einer Auferstehung aus dem Tod des kulturellen Vergessens gleich[kommt]“

agency der Figuren durch das Handeln Gottes gedeckt wird, da Gott in der Botschaft der Auferweckung des Gekreuzigten anklingen lässt (vgl. Mk 16,6), dass dieser Jesus eben nicht von ihm verworfen ist, sondern von Gott ins Recht gesetzt wird.

Fazit

Die Analyse hat versucht aufzuzeigen, dass die Bestattungserzählung in Mk 15,42-16,1 als Ringen darum gelesen werden kann, wer dieser Jesus für seine „Bestatterinnen und Bestatter“ – konkret für Josef von Arimathäa und die drei Frauen – war. Gerade der Vergleich zu 2 Sam 21,1-14 hat den Gedanken eröffnet, dass die Figuren ihre *agency* nutzen, da sie sich mit Jesu Tod nicht abfinden und das Todesurteil nicht akzeptieren wollen. Dabei nutzen Josef und die Frauen Trauer- und Bestattungsriten, treten in Auseinandersetzung mit anderen Figuren und scheinen, auch gegenüber Gott für diesen Jesus einzustehen – so zeigt sich darin eine spezifische Form von „Umwandlung oder Transformation“⁶⁴ ihrer Trauer wie der Bestattungsriten. Insgesamt wird deutlich, dass die Bestattungsszene sicherlich eine „Übergangserzählung“ ist, aber nicht nur im Sinne einer narrativen Verknüpfung zur Ostererzählung, sondern vielmehr macht diese Erzählung offensichtlich, dass von menschlicher Seite mit dem Tod Jesu noch nicht „Schluss“ ist – sie ermöglicht ein „Um-Denken“, das Gott letztlich in der Auferweckung Jesu auf eine Art und Weise bestätigt, welche die Bestattung als richtig erscheinen lässt, aber bei weitem übersteigt und wieder ganz neu herausfordert (vgl. die Flucht der Frauen in Mk 16,8).

Franz-Xaver HUBMANN
Faculty of Catholic Theology
Universität Regensburg
Germany

(SCHNOCKS: „Bestattung“. S. 218), erscheint mit Blick auf die (primäre) Ostererzählung des Markus (16,1-8) nicht bruchlos übertragbar: So verhindern Josef und die Frauen gewiss das Vergessen, doch scheinen die Frauen ganz und gar nicht auf die Botschaft der Auferweckung Jesu gefasst zu sein, was ihre Flucht und ihr Schweigen (vgl. Mk 16,8) eindrücklich zeigt; zudem wird die Figur des Josef in Mk 16,1-8 nicht mehr aufgegriffen.

⁶⁴ ASSMANN: „Lebenden“. S. 22.

Bibliographie

- ADAM, Klaus-Peter, Art. Samuelbücher. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/25992/>). 2006 (abgerufen am 06.08.2024).
- ALKIER, Stefan/KARAKOLIS, Christos/NICKLAS, Tobias, „10 Leitthesen“. In: DIES. (Hgg.), *Sola Scriptura ökumenisch* (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 1). Paderborn 2021. S. 3-5.
- ALKIER, Stefan/PAULSEN, Thomas, „Nach Markus. Studienfassung“. In: DIES. *Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie einem Glossar* (FNT 2). Paderborn 2021. S. 67-106.
- ASSMANN, Jan, „Die Lebenden und die Toten“. In: DERS./ MACIEJEWSKI, Franz/MICHAELS, Axel (Hgg.), *Der Abschied von den Toten. Trauer im Kulturvergleich*. Göttingen ²2007. S. 16-36.
- BAR-EFRAT, Shimon, *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 181). Stuttgart 2009.
- BAUER, Uwe F. W., „Einige Aspekte aus Talmud und Midrasch zu 2Sam 21,1-14“. In: *Kul* 34/2 (2019). S. 122-126.
- BAUER, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. von Kurt ALAND und Barbara ALAND. Berlin/New York ⁶1988.
- BLUMENTHAL, Christian, „Markus, Macht und Krise. Abhängigkeitstheoretische Beobachtungen zur ältesten Jesuserzählung“. In: *BZ* 68/1 (2024). S. 47-73.
- BROWN, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*. Vol. 2 (ABRL). New York u. a. 1994. S. 1207-1211.
- CLAASSENS, L. Juliana M., *Claiming Her Dignity. Female Resistance in the Old Testament*. Collegeville 2016.
- CRAMER, Malte/KLINKMANN, Daniel, „Einleitung“. In: DIES. (Hgg.), *Rituale im Neuen Testament und im frühen Christentum* (BWANT 244). Stuttgart 2024. S. 9-42.
- DSCHULNIGG, Peter, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2). Stuttgart 2007.
- EBNER, Martin, *Das Evangelium nach Markus*. Stuttgart ³2012.
- ERBELE-KÜSTER, Dorothea, Art. Narrativität. In: *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>). 2009 (abgerufen am 06.08.2024).
- ERNST, Josef, *Das Evangelium nach Markus* (RNT 2). Regensburg ⁶1981.
- GEMOLL, Wilhelm/VRETSKA, Karl, *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München ¹⁰2012.
- GEMÜNDEN, Petra von, „Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex in der Bibel und ihrer Umwelt“. In: JANOWSKI, Bernd/LIESS, Kathrin (Hgg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59). Freiburg 2009. S. 41-68.

- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Heidelberg u. a. ¹⁸2013.
- GUTTENBERGER, Gudrun, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK.NT 2). Zürich 2017.
- HARTENSTEIN, Friedhelm, „Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2 Samuel 21,1-14 und 2 Samuel 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos“. In: BAUKS, Michaela/LIESS, Kathrin/RIEDE, Peter (Hgg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn 2008. S. 123-143.
- HASITSCHKA, Martin/STARE, Mira, „Es gibt nicht mehr ... männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,28). Gleichstellung von Frauen und Männern im Urchristentum“. In: DATTERL, Monika/GUGGENBERGER, Wilhelm/PAGANINI, Claudia, *Körper: Gender: Sexualität als Chance für die Theologie* (ThTr 33). Innsbruck 2023. S. 157-174.
- HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria, *Geschichte des frühen Christentums. Band I. Jesus und das Judentum*. Tübingen 2007.
- HENTSCHEL, Georg, *2 Samuel* (NEB 34). Würzburg 1994.
- HENTSCHEL, Georg, Art. Rizpa. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/33542/>). 2009 (abgerufen: 06.08.2024).
- IERSEL, Bas van, *Markus. Kommentar*. Düsseldorf 1993.
- KÖNIG, Judith, *Die basileia tou theou im Markusevangelium. Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit* (WUNT II/607). Tübingen 2024.
- KUTSCH, Ernst, „Trauerbräuche‘ und ‚Selbstminderungsriten‘ im Alten Testament“. In: DERS. *Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Ludwig SCHMIDT und Karl EBERLEIN (BZAW 168). Berlin/New York 1986. S. 78-95.
- KRAUS, Thomas J./NICKLAS, Tobias, *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS.NTA 1). Berlin/New York 2004.
- KRAUS Wolfgang/KARRER, Martin (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart 2009.
- LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*. Oxford ⁹1953.
- MARCUS, Joel, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27a). New Haven/London 2009.
- MEISER, Martin, „Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur“. In: DEINES, Roland/HERZER, Jens/NIEBUHR, Karl-Wilhelm (Hgg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT I/274). Tübingen 2011. S. 443-460.
- MÜLLNER, Ilse, „Das 2. Buch Samuel“. In: DOHMEN, Christoph (Hg.), *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* (SAT 1). Stuttgart 2017. S. 609-664.
- MÜLLNER, Ilse, „Gott erzählen in biblischen Schriften des Alten Testaments“. In: *Diegesis. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung/Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research* 7/2 (2018). S. 68-89.
- NICKLAS, Tobias, „Mark’s ‘Jesus Story’. A Story about God“. In: ESTRADA, Bernardo/MANICARDI, Ermenegildo/PUIG I TÀRRECH, Armand (Hgg.), *The Gospels: History and Christology*.

- The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI*. Vol. 2. Città del Vaticano 2013. S. 37-62.
- NICKLAS, Tobias, „Buße tun heißt ‚Um-Denken‘! Neutestamentliche Perspektiven“. In: DEMEL, Sabine/PFLEGER, Michael (Hgg.), *Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?*, Freiburg 2017. S. 383-400.
- NICKLAS, Tobias, „Lernen unter Vorzeichen der Ambiguität: Biblische Perspektiven“. In: *ZPT* 74/2 (2022). S. 122-141.
- PESCH, Rudolf, *Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20* (HThKNT 2,2). Freiburg 2001.
- SAX, William S., „Agency“. In: BROSIUS, Christiane/MICHAELS, Axel/SCHRODE, Paula, *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854). Göttingen/Bristol 2013. S. 25-31.
- SCHAPDICK, Stefan, „Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Funktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium“. In: *BZ* 59/2 (2015). S. 179-207.
- SCHENKE, Ludger, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*. Stuttgart 2005.
- SCHNOCKS, Johannes, „Ehrenvolle Bestattung als soziale Auferstehung. Anthropologische und theologische Dimensionen der Rizpaerzählung (2 Sam 21)“. In: GARNIER, Claudia/SCHNOCKS, Johannes. (Hgg.), *Sterben über den Tod hinaus. Politische, soziale und religiöse Ausgrenzung in vormodernen Gesellschaften* (Religion und Politik 3). Würzburg 2012. S. 203-218.
- SCHOTTROFF, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7). Stuttgart 2013.
- SCHROER, Silvia, *Die Samuelbücher* (NSK. AT 7). Stuttgart 1992.
- SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas, *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern 2014.
- STROTMANN, Angelika, *Der historische Jesus: eine Einführung* (UTB 3553). Paderborn ³2019.
- THEOBALD, Michael, *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen* (WUNT I/486). Tübingen 2022.
- WACKER, Marie-Theres, „Rizpa oder: Durch Trauer-Arbeit zur Versöhnung: Anmerkungen zu 2 Sam 21,1-14“. In: KIESOW, Klaus/MEURER, Thomas (Hgg.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (AOAT 294). Münster 2003. S. 545-567.