

Christi Himmelfahrt (B): Mk 16, 15–20

Vorbemerkung

Mk 16,9–20 gehörte ursprünglich nicht zum Textbestand des Markusevangeliums. In den beiden wichtigsten Handschriften, dem Kodex Vaticanus (03) und dem Kodex Sinaiticus (01), sowie einem Zeugen des 12. Jahrhunderts (304) endet der Text bereits mit der Furcht der Frauen (ἐφοβοῦντο γὰρ). Auch Eusebius und Hieronymus sowie einige ältere Übersetzungen bezeugen noch das Ende in Mk 16,8. Dieser *ursprüngliche* Schluss des Evangeliums, der scheinbar nur vom leeren Grab, nicht aber von den Erscheinungen Jesu erzählte, wurde schon bald als unbefriedigend empfunden, so dass der Text in zwei Varianten über das ursprüngliche Ende hinaus wuchs: in einem *kürzen Schluss* (Mk 16,8) und einem *längeren Schluss* (Mk 16,9–20), der bei einzelnen Zeugen zusätzliche Erweiterungen erfahren hat. Den kürzeren Schluss ohne den längeren bezeugt nur der lateinische Codex Bobbiensis (k) aus dem 4. oder 5. Jh. n. Chr., der das problematische Schweigen der Frauen in Mk 16,8 kurzerhand gestrichen hat. Die übrigen Handschriften, die über den ursprünglichen Textbestand hinausgehen, bieten im Anschluss an den kürzeren Schluss oder an dessen Stelle, den längeren, der schließlich von der Kirche als gültiges Ende des Markusevangeliums anerkannt wurde (vgl. auch den Text der Vulgata).

Obwohl die Ergänzungen dem Evangelium weit mehr nehmen, als sie ihm geben können, gehört der vorliegende Text der Evangeliumslesung daher zum Kanon des Neuen Testaments. Er bietet auf seine Weise eine kirchliche Fortschreibung des ursprünglichen Endes. Der längere Schluss nimmt dabei Traditionen aus der johanneischen, vor allem aber aus der lukanischen Überlieferung auf, nicht zuletzt die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu (Lk 24,51; Apg 1,9–11). Die Protophanie vor Maria Magdalena (Mk 16,9) geht auf Joh 20,1.11–18 zurück, dagegen lassen die zwei Jünger, die sich aufs Land begaben und Jesus in anderer Gestalt begegneten, an die Emmausjünger denken (Mk 16,12–13; Lk 24,13–35). Maria wird zudem als jene Frau vorgestellt, aus der Jesus sieben Dämonen austrieb (Mk 16,9; Lk 8,2). Der Autor des längeren Schlusses präsentiert so anstelle jener zaghaft in Mk 16,7 (vgl. Mk 16,8) anklingenden Auferstehungstradition, die von einer ersten Erscheinung vor Petrus wusste (1 Kor 15,5, vgl. auch Lk 24,34), die johanneische Protophanie vor Maria Magdalena, so dass sich im kanonischen Evangelium beide Traditionen vereint finden. Es entbehrt allerdings nicht jeglicher Ironie, dass ausgerechnet Mk 16,15–20 am Fest des Heiligen Markus gelesen wird.

Aufgrund der engen Berührungen zwischen Mk 6,5 und Mk 16,18 sowie der späten Entstehung des längeren Schlusses ist eine Kenntnis des Markusevangeliums nicht auszuschließen. Ob der längere Schluss als Ergänzung und Abschluss des Evangeliums abgefasst wurde, bleibt dagegen fraglich. Weitere eindeutige Anklänge an das Markusevangelium fehlen und der Text zeigt keine Bemühungen, den Bruch nach Mk 16,8 zu kitten und von den Erscheinungen des Erstandenen in Kontinuität zum vorangehenden zu erzählen. Mk 16,9–20 wird daher nicht ohne Kenntnis, aber als zunächst eigenständiges Traditionsstück verfasst worden sein und ist dem Evangelium wohl erst im 2. Jh. n. Chr. – spätestens Irenäus von Lyon setzt das Evangelium mit dem kanonischen Schluss voraus (Adv Haer 3,10,6) – als Abschluss hinzugefügt worden. Die in einigen Handschriften dokumentierten Hinweise auf die redaktionelle Schnittstelle belegen, dass die beiden Texte erst nach und nach miteinander verwachsen.

Die theologische Tendenz des längeren Markusschlusses

Chronologisch betrachtet schließen sich die Erscheinungsberichte an die Kunde vom leeren Grab sinnvoll an. Im Erzählverlauf entsteht durch die Hinzusetzung des längeren Schlusses jedoch ein Bruch zwischen den drei vom Grab fliehenden Frauen und der allein auftretenden Maria Magdalena, die erneut vorgestellt wird, als sei sie noch nicht eingeführt worden. Schon aufgrund dieser grobstichigen Naht und des handschriftlichen Befundes lässt sich der Textzusammenhang Mk 16,9–20 leicht abgrenzen. Der längere Schluss besteht aus drei jeweils durch eine Zeitangabe eingeleitete Szenen (9–11; 12–13; 14–16) mit je einer Erscheinung (φαίνω/φανερόω: Mk 16,9.12.14), deren letzter der Text der Evangeliumslesung entnommen ist.

Mk 16,9–20 rückt die zögerliche Annahme der Auferstehungsbotschaft ins Zentrum der theologischen Reflexion und steht damit in der Tradition der lukanisch-johanneischen Ostererzählungen (Lk 24,11–12.22–25.36–45; Joh 20,24–31). Die Kernaussage, mit der sich der Autor des Schlusses an jene Christinnen und Christen richtet, die nicht mehr die Gelegenheit hatten, den Erstandenen zu sehen, entspricht der Sentenz in Joh 20,29.

Die Verkündigung (ἀπαγγέλλω, Mk 16,10.13) Marias und der beiden Jünger, die Jesus begegneten, als sie aufs Land zogen, führt nicht zum Glauben der Elf. Im Rahmen der Erzählung erscheint der Herr zuletzt auch ihnen, nicht ohne sie wegen ihres Unglaubens zu rügen. Zum Glauben kommt keine der ersten Jüngerinnen, keiner der ersten Jünger durch das leere Grab, auch nicht durch die Kunde, dass Jesus lebt und gesehen wurde, nicht einmal die Elf. Sie alle benötigen die Begegnung mit ihm selbst, um den Zweifel an der Auferstehung zu überwinden.

Diese Möglichkeit blieb den Leserinnen und Lesern der Evangelien in der Regel verwehrt, sie mussten und sollten aufgrund der Botschaft glauben und damit die ersten Zeugen überbieten. Auf diese Rahmenbedingungen der Leserinnen und Leser zielt nicht nur die Ankündigung in Mk 16,16–18, in diesem Kontext ist auch die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu verankert. Erst nachdem die Weitergabe der Botschaft durch die nicht länger zweifelnden Jünger gewährleistet ist, kann der Herr sich zur rechten des Vaters setzen. Erneut an der Auferstehung zweifeln, würde bedeuten, den Herrn vom Himmel herab zu holen (vgl. Röm 10,6).

Obwohl sich der längere Markusschluss an die lukanisch-johanneische Ostertradition anlehnt, steht der Text auf seine Weise so auch in einer gewissen Kontinuität zur markinischen Theologie. Denn die ersten Leserinnen und Leser des Markusevangeliums sahen sich zunächst nur mit der Botschaft des leeren Grabes konfrontiert. Auch sie konnten – nicht anders als die Elf – nur denen glauben, die Jesus gesehen hatten, zumindest so lange, bis er ihnen selbst begegnete.

Der Kontext der Evangeliumslesung

Mk 16,14 ist als einleitender Vers der dritten Szene zuzurechnen. Da mit Mk 16,15 die wörtliche Rede beginnt, lässt sich die vorgenommene Auswahl zwar vertreten, zumal sie das Problem des ersten Unglaubens und den damit verbundenen stark österlich geprägten Kontext – samt dem Tadel – ausblendet. Sendung und Himmelfahrt stehen so außerhalb der unmittelbaren

Auferstehungstradition im Zentrum des Textes. Verloren geht dadurch aber der Hinweis auf die Adressaten der Sendung: Die Elf werden in die Welt hinaus geschickt, zu ihnen spricht Jesus.

Einzelne Beobachtungen zu Mk 16,15–20

Der kurze Text lässt sich in drei kleine Abschnitte untergliedern. Am Beginn der wörtlichen Rede steht der Verkündigungsauftrag, verknüpft mit den zwei alternativen Reaktionsmöglichkeiten und ihren Konsequenzen. In einem zweiten Abschnitt werden die Zeichen vorgestellt, durch die der Herr die Botschaft und seine Zeugen beglaubigen wird. Nachdem die Kontinuität der Verkündigung gewährleistet ist, hält der Abschluss des Textes in einer knappen Notiz die Himmelfahrt fest und konstatiert in Entsprechung zum Auftrag die Verkündigung sowie deren Bestätigung durch die begleitenden Zeichen.

¹⁵ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. ¹⁶ ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. ¹⁵ Und er sagte ihnen: Geht in die ganze Welt und verkündet das Evangelium der ganzen Schöpfung! ¹⁶ Der Glaubende und Getaufte wird gerettet werden; der Nicht-Glaubende aber wird verurteilt werden.

Der universale Verkündigungsauftrag hat eine thematische Parallele in Lk 24,47 und Mt 28,19 (vgl. auch Mk 13,10; Mt 24,14). Mk 16,15 ist jedoch eigenständig gestaltet, auffällig ist insbesondere die zweifache Universalisierung: Auf der ganzen Welt soll der ganzen Schöpfung die Botschaft verkündet werden (Lesung zu: Bekehrung des Paulus, 25. Januar, Franz Xaver, 3. Dezember, Willibrord, 7. November). Die Sendung in die Welt (πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον) lässt die johanneische Konzeption vom In-der-Welt-sein anklingen (vgl. v. a. Joh 17,18). Der Auftrag zur Evangeliumsverkündigung erinnert dagegen an Mk 14,9 (vgl. Mt 26,13), sprachliche Berührungspunkte ergeben sich allerdings in größerer Zahl mit Kol 1,23, ohne dass man eine Interdependenz zwingend voraussetzen müsste.

Die alternativen Reaktionen auf die Verkündigung sind grammatisch parallel und unmissverständlich konstruiert. Glaube und Taufe sind untrennbar miteinander verbunden und führen zur Rettung, der Unglaube zieht dagegen die Verurteilung nach sich.

¹⁷ σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, ¹⁸ [καὶ ἐν ταῖς χερσὶν] ὄφεις ἀροῦσιν, κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν. ¹⁷ Diese Zeichen aber werden den Glaubenden nachfolgen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, sie werden mit neuen Zungen reden ¹⁸ und mit den Händen Schlangen aufnehmen; wenn sie etwas Todbringendes trinken werden, wird es ihnen nicht schaden; sie werden Kranken die Hände auflegen und sie werden sich wohl befinden.

Der in den Himmel aufgefahrne Herr wird die Verkünder nicht sich selbst überlassen, sie sind nicht allein auf sich gestellt. Für das Markusevangelium ist die Zeichenankündigung ungewöhnlich (vgl. Mk 8,11–12), die Apostelgeschichte hebt dagegen die Wirkmächtigkeit der Apostel hervor, mit der diese in der Tradition Jesu stehen (Apg 2,22.43; 4,22.30; 5,12; 6,8; 8,6.13; 14,3; 15,12). Fünf Zeichen werden aufgezählt, die unter Anrufung des Namens Jesu bewirkt werden und die Wahrhaftigkeit der Botschaft unterstreichen und so zum Glauben führen sollen (vgl. Joh 20,30–31).

a) Dämonen galten dem antiken Menschen als negative, personale Mächte. Die unreinen Geister konnten durch Körperöffnungen wie Mund, Nase und Ohren in den Körper eines Menschen eindringen, um Besitz von ihm zu ergreifen und ihrem Opfer, das die Kontrolle über sich selbst verlor, Schaden zuzufügen. Erst wenn es gelang, den Dämon aus dem Körper hinauszuerwerfen, ihn aus seinem eroberten Herrschaftsbereich zu verjagen, gelangte der Betroffene wieder zur freiheitlichen Selbstbestimmung.

Von Beginn der Evangelientradition an ist mit der Verkündigung und dem Anbrechen des Gottesreiches auch die Dämonenaustreibung verbunden. Jesus selbst ist derjenige, der Menschen von unreinen Geistern befreit und so zu Gott führt (vgl. etwa Lk 11,20). Eine von den Befreiten war Maria Magdalena (Mk 16,9). Die Austreibung der Dämonen zeichnet aber auch die von Jesus gesandten Apostel aus.

Mk 16,17 setzt nicht notwendig das Markusevangelium voraus, denn die Dämonenaustreibung der Apostel ist synoptisches Gemeingut (vgl. Mt 10,5–8) und in der lukanischen Tradition gerade als nachösterliche Übernahme des Dienstes Jesu bezeugt, wenn auch sprachlich anders realisiert (Apg 5,16; 8,7; 16,16–18). Die *Ankündigung* in Mk 16,17 widerspricht vielmehr dem Erzählverlauf des Markusevangeliums, wenn man sie als Ausblick auf die Zukunft in Abgrenzung zum Wirken der Zwölf zu Lebzeiten Jesu versteht. Denn bereits in Mk 3,14–15 wird die Aufgabe der Apostel damit beschrieben, dass sie bei Jesus sein und als Gesandete verkündigen sowie Dämonen austreiben sollen. Mk 6,12–13 konstatiert nach der Bevollmächtigung der Zwölf in Mk 6,7 die erfolgreiche Umsetzung dieses Auftrags, der über die Präsenzzeit Jesu hinaus gültig blieb.

b) Das „Reden mit neuen Zungen“ respektive das „Reden in neuen Sprachen“ spielt nicht auf die für den Laien unverständliche und der Erklärung bedürftigen Glossolalie an (1 Kor 14), sondern auf das Pfingstwunder. Die vom Geist Erfüllten redeten in allen möglichen Sprachen und wurden so für die Umstehenden, unabhängig von ihrer Herkunft und Muttersprache, verständlich (Apg 2,4.6.8). Indem Mk 16,17 dieses Zeichen in die Zukunft verlegt, wahrt der Text die Chronologie der Apostelgeschichte, entsprechend dürfte auch Dämonenaustreibung als zukünftig vorgestellt sein und dem markinischen Kontext daher entgegenstehen. Das „Reden in neuen Sprachen“ bezeugt nicht nur die Wahrhaftigkeit des Evangeliums, sondern bietet auch die Grundlage für die im längeren Markusschluss betont hervorgehobene Universalisierung der Verkündigung.

c) Da Schlangen giftig sein und den Gebissenen das Leben kosten können, mied man sie in der Antike, nicht anders als heute. Wer die äußerst bewegliche und blitzschnelle Schlange gar vom Boden aufnahm, musste tollkühn sein oder unter einem besonderen Schutz stehen. Letzteres setzt schon Lk 10,19 voraus. Mk 16,18 überbietet mit dem ἀροῦσιν (aufgreifen) die lukanische Tradition noch. Möglicherweise spielt der Text dabei auf Apg 28,3–6 an. Paulus nahm die Schlange allerdings nicht vom Boden auf, sondern wurde beim Feuer machen von einer Giftschlange gebissen. Doch die

Begebenheit würde insofern gut zum Kontext des längeren Schlusses passen, als sich in der Apostelgeschichte an den Schlangenbiss eine Krankenheilung durch Handauflegung anschließt (Apg 28,7–9). Mit Blick auf die Maltaepisode könnten die Schlangen in Mk 16,18 auch auf Äskulap anspielen, der für die beiden Wundergeschichten in der Apostelgeschichte Pate gestanden haben dürfte. Die Schlange galt als beständiges Attribut des Heilgottes, auf Abbildungen fand sie sich in seiner Hand, richtete sich vom Boden auf oder wickelte sich um seinen Stab. Die wenigen Worte in Mk 16,18 bieten jedoch keine ausreichenden Informationen, um den vorgestellten Umgang mit den Schlangen sicher in der Tradition zu verankern.

d) An die Beherrschung der gefährlichen Natur in Form von Schlangen schließt sich die Ankündigung an, dass die Verkünder keinen Schaden nehmen werden (zum Verb vgl. Lk 4,35), wenn sie „Todbringendes“ trinken (Lesung: Blasius, 3. Februar). Der Zusammenhang scheint vordergründig „toxikologischer Natur“ zu sein. Die neutestamentliche Literatur bietet allerdings kein analoges Beispiel für das Trinken von Gift. Eus Hist 3,39,9 berichtet zwar davon, dass laut Papias Basabbas Justus Gift genommen habe, ohne zu erkranken. Die Wundergeschichte wurde aber vielleicht schon mit Blick auf Mk 16,18 entwickelt.

Das bekannteste Giftopfer der Antike war Sokrates, der den Schierlingsbecher trinken musste. Spielte der Text darauf an, dass dem Philosophen der Prozess gemacht wurde, weil er fremde Gottheiten verkündete – so die Anklage, die gegen seine Rede vom *Daimonion* polemisierte? Lukas nahm den Vorwurf in Apg 17,18 auf und münzte ihn auf Paulus um, der einem Prozess in Athen freilich entging. Thematisierte Mk 16,18 über diese Verbindung die Gefahr, aufgrund der religiösen Verkündigung in einen Prozess involviert zu werden, den die Elf nicht fürchten mussten? Doch Recht und Prozessordnung hatten sich längst gewandelt und die Geschichte widerlegte die Vorstellung von einer gefahrlosen Verbreitung der Botschaft: Einige Verkünder der ersten Stunde, wie Petrus und Paulus, waren bereits für den Glauben gestorben. Auch im Fall des vierten Zeichens gilt, dass sich weder ein historischer Vorfall noch ein konkretes Wunder als Bezugstext sicher erheben lässt.

Daher wird man auch an die Zeichen (vgl. Ex 4,8.9.17.28.30; 7,3.9) denken dürfen, die Moses zunächst vor dem Volk wirkte, um es zum Glauben zu führen, dann vor dem Pharao – dessen Herz verhärtet war (vgl. Ex 4,21; 7,3.22; Mk 16,14) –, um ihm von Gottes Macht zu überzeugen. In diesem Zusammenhang mag man sich entfernt, in Verbindung mit der sicheren Bezugnahme auf das Pfingstereignis, auch an Moses schwere Zunge erinnert fühlen, die ihm eine Verbreitung der Botschaft unmöglich zu machen schien (βραδύγλωσσος, Ex 4,10).

Als erstes Zeichen warf Moses seinen Stab zu Boden, der daraufhin zur Schlange wurde. Erst als er diese am Schwanz anfasste, wurde sie wieder zum Stab (vgl. Ex 4,3–4.17; 7,9–12.15). Das καὶ ἐν ταῖς χερσὶν (und mit den Händen) in Mk 16,18 ist textkritisch unsicher. Der Anschluss mit ὄφεις (Schlangen) würde gut zur asyndetischen Aufzählung der drei Zeichen passen, bevor mit καὶ (und wenn) die syntaktische Struktur komplexer wird. Eine Anfügung mit der Kopula nach zwei asyndetischen Gliedern ist jedoch ebenfalls denkbar. Erst diese Ergänzung – ob ursprünglich zum längeren Schluss gehörig oder später eingefügt – lässt den Zusammenhang mit der Exodustradition ein wenig deutlicher anklingen (vgl. Ex 4,17; 7,15).

Als zweites Zeichen verwandelte Moses Nilwasser in Blut, sodass die Fische starben und die Ägypter es nicht ungefährdet trinken konnten (vgl. Ex 4,9; 7,15–25). Sollte ein Zusammenhang bestehen, ging

es dem Autor des längeren Schlusses offenbar um eine Überbietung der alttestamentlichen Tradition. Die Elf nahmen nicht nur einen Stab, der sich zur Schlange wandelte, in die Hand, sondern die Schlangen selbst; und sie verwandeln nicht nur Trinkwasser in ungenießbares und todbringendes Blut, sondern trotzen jeglicher Giftbrühe. Im Vordergrund stünde damit nicht die Bedrohung Dritter, sondern das unberührte Erleiden von Gefahren, mit denen man im Rahmen der Verkündigung konfrontiert werden konnte. Es sind vor allem Kontext und Funktion der Zeichen, die an den alttestamentlichen Zusammenhang denken lassen. Wie bei Moses Auftreten begleiten die Zeichen die Verkündigung des Gotteswortes; sie sollen dazu führen, dass die Gemeinde zum Glauben kommt und starre Herzen erweichen, so dass aller Welt offenbar wird, dass der Herr die Menschheit aus dem Sklavenhaus des Todes heraufgeführt hat. Doch auch der alttestamentliche Hintergrund ist nicht ausreichend markiert, um als Stichwort gebender Bezugstext gesichert werden zu können. So bleibt es dabei, dass der Autor des längeren Markusschlusses neben dem Pfingstwunder, der mit der Verkündigung verbundenen Dämonenaustreibung sowie der ebenfalls auf Jesu Wirken zurückgehenden Krankenheilung zwei zusätzliche Zeichen aufzählt, die Stärke und Vollmacht der Elf zum Ausdruck bringen.

e) Neben der Dämonenaustreibung zeichnet vor allem die Krankenheilung das Wirken der Apostel in der Nachfolge Jesu aus. Die Gottesherrschaft bildet sich im Handeln der Jesusnachfolger sichtbar aus, die Welt wird Heil, wo der Glaube an Christus regiert. Die Heilung durch Handauflegung in Mk 16,18 zeigt die engste sprachliche Berührung mit Mk 6,5. Der Vorgang als solcher findet sich zwar auch im lukanischen Doppelwerk (Lk 4,40; 13,12–13; Apg 28,28–29), dennoch scheint eine Erinnerung an die markinische Beauftragung der Jünger, die in der Konzeption von Mk 16,9–20 das Heft des heilenden Handels erst nach dem Fortgang des Herrn in die Hand nehmen, näher zu liegen.

¹⁹ Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. ²⁰ ἐκεῖνοι δὲ ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.

¹⁹ Nachdem nun der Herr Jesus zu ihnen geredet hatte, wurde er in den Himmel aufgenommen und er setzte sich zur Rechten Gottes. ²⁰ Jene aber zogen hinaus und verkündeten überall, während der Herr mitwirkte und das Wort festigte durch die nachfolgenden Zeichen.

Nachdem die Weitergabe des Evangeliums gesichert ist, kann der „Herr Jesus“ – die Bezeichnung steht wiederum in lukanisch-paulinischer Tradition (vgl. etwa Lk 24,3) – seinen Platz „zur Rechten Gottes“ einnehmen. In Anlehnung an Ps 110,1 ruft die Wendung die königlich-(priesterliche) Messiasstradition wach. Der Herrscher der Welt steigt in den Himmel hinauf, um sich auf seinen Thron zu setzen. Die Konzeption einer Himmelfahrt Jesu, der lukanischen Theologie entnommen, lehnt sich zwar an das Vorbild Elias an (vgl. 2 Kön 2,11; 1 Makk 2,58). Trotz des alttestamentlichen Vorbildes wird man aber Anklänge an die Apotheose der römischen Kaiser für die Adaption des 2. Jh. so wenig ausschließen müssen wie für die lukanische Vorlage.

Das δὲ (aber) entspricht dem μὲν (zwar: nicht übersetzt) und führt so im zweiten Teil der *summa* die dem Verkündigungsauftrag entsprechende Haltung der Elf ein; πανταχοῦ (überall) korrespondiert dabei mit der universalen Ausrichtung in Mk 16,15. Die Verkündigung wird durch die vom Herrn bewirkten Zeichen flankiert. Der letzte Vers des kanonischen Evangeliums bestätigt so Auftrag und

Ankündigung aus den Versen 16–18 und bietet eine Apostelgeschichte im Miniaturformat. Die Wiederaufnahme der zentralen Begriffe (κηρύσσω, Mk 16,15.20; σημεία ... παρακολουθήσει/ἐπακολουθούντων σημείων, Mk 16,17.20) rahmt den engeren Zusammenhang und unterstreicht das Erfüllungsschema. Die frohe Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi, der lebt, obwohl er gestorben ist, breitete sich aus in alle Welt.

Karl Matthias Schmidt

📖 *Kommentare:* JOACHIM GNILKA, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20 (EKK 2/2), Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1999. L. SCHENKE, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005. *Spezialuntersuchungen:* K. ALAND, Der Schluß des Markusevangeliums, in: Ders., Neutestamentliche Entwürfe (TB 63), München 1979, 246–283 (BETHL 24 [1974]); D. DORMEYER, Die Apotheose in Seneca „Apocolocyntosis“ und die Himmelfahrt Lk 24,50–53; Apg 1,9–11, in: J. Mrázek/J. Roskovec (Hg.), Testimony and Interpretation. Early Christology in its Judeo-Hellenistic Milieu (FS P. Pokorný) (JSNT.S 272), London – New York 2004, 125–142; MARTIN EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003; JAMES A. KELHOFFER, Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and Their Message in Longer Ending of Mark (WUNT II 112), Tübingen 2000; ANNETTE WEISSENRIEDER, He is a God! Acts 28:1–9 in the Light of Iconographical and Textual Sources Related to Medicine, in: A. Weissenrieder/F. Wendt/P. von Gemünden (Hg.), Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images (WUNT II 193), Tübingen 2005, 127–156.