

**„Hütet euch vor dem Sauerteig
der Pharisäer...!“**

**von
Martin Ebner**

aus:

Alexeev, A. A., Karakolis, C., Luz, U. (Hrsg.),
Einheit der Kirche im Neuen Testament.

Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz
in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005
(WUNT 218), Tübingen 2008, S. 147–168.

„Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer ...!“

Die Profilierung jesuanischer Tischgemeinschaft im narrativen und semantischen Konzept des Markusevangeliums

von

MARTIN EBNER

„Mark as Story“ von David Rhoads und Donald Michie, publiziert 1982, ist so etwas wie eine Programmschrift¹ für einen Trend der neueren Markuskforschung geworden, der ab den 80er Jahren schlagartig das Feld beherrscht: das Markusevangelium als Erzählung lesen. Natürlich haben Michie und Rhoads Vorläufer. Sie nennen ausdrücklich die Namen z.B. von N. Perrin, N.R. Petersen und R.C. Tannehill.² Das Besondere jedoch an der Programmschrift von Rhoads und Michie ist die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen biblischer Exegese und Literaturwissenschaft, wobei die eine Seite ihren methodischen Analyseansatz an einem klassischen Text der anderen Seite erproben darf. Konkret: Der Bibliker Rhoads schaute und hörte dem Englischprofessor Michie³ zu, wie er das Markusevangelium las, „as one would read a short story“. Dass der Bibliker dieses Vorgehen „fresh and exciting“ fand, hängt ganz einfach damit zusammen, dass

¹ DAVID RHOADS/DONALD MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia (PA) 1982; als Zweitaufgabe erschien: DAVID RHOADS/JOANNA DEWEY/DONALD MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis (MN) ²1999, „with no page unchanged“, wie das Vorwort (XI) betont.

² RHOADS/DEWEY/MICHIE, *Mark* (o. Anm. 1), 160, Anm. 4. Gleichzeitig mit der Studie von Rhoads/Michie erschien HANS-JOSEF KLAUCK, *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse*, NT 24 (1982) 1–26. Hier wird bereits die Erzähltextanalyse mit strukturalistischen Rollenkonzepten verknüpft. Für erste Ansätze, auch im deutschsprachigen Raum den Erzählcharakter des Markusevangeliums ernst zu nehmen, verweist Klauck auf HANS JÜRGEN EBELING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, BZNW 19, Berlin 1939, und HEIKKI RÄISÄNEN, *Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch*, SESJ 28, Helsinki 1976.

³ Donald M. Michie war von 1965–1992 Professor of English am Carthage College, Kenosha (WI).

der Englischprofessor – frei vom ungeheuer gelehrten und letztlich unverzichtbaren Wissensballast der bisherigen, vor allem diachron bestimmten Markusevangelienforschung – an den Evangelientext mit dem gleichen Instrumentarium heranging, mit dem er englische Romane zu interpretieren gewohnt war. In der gemeinsam verantworteten,⁴ durchaus exemplarisch gedachten Studie, die sich als „Introduction to the Narrative of a Gospel“ versteht, kam zum Tragen, was die Erzählforschung im literaturwissenschaftlichen Betrieb bis dahin an diversen Analyseaspekten etabliert hatte, also all das, was in der klassischen Hochkonjunktur der Erzählforschung im französischen Strukturalismus an Analysemodellen zusammengeführt und weiterentwickelt worden war – und noch rechtzeitig vor der poststrukturalistischen Wende in der Anglistik und der Literaturtheorie Nordamerikas u.a. durch Seymour Chatman, einen der Hauptgewährsleute für Michie und Rhoads,⁵ in den USA Verbreitung finden konnte.⁶ Und so ist in der Präsentation des Markusevangeliums als Erzählung vom allwissenden Autor und seiner Arrangierung der Handlungssequenzen die Rede, von Fokalisierung, von den Schauplätzen der Handlung und ihrem Plot – und vor allem von der Leserlenkung im Zusammenhang mit der Charakterisierung der Handlungsträger: Über die zum Teil kontrastreiche und wertende Zeichnung der Figuren wird beim Leser Identifikation bzw. Ablehnung provoziert, womit gleichzeitig sachliche Intentionen des Autors verbunden sind.⁷

Unter dem Titel „Der Erzähler des Evangeliums“⁸ wird der neue Trend in kürzester Zeit (1985) auch im deutschsprachigen Raum, wo die Markusevangelienforschung im Dschungel der literarkritischen Thesen zu ersticken droht,⁹ als hoffnungsvolles Paradigma aus der Neuen Welt verbreitet. Seitdem gehen Forscherinnen und Forscher diesseits und jenseits des großen Teiches in gegenseitiger Beeinflussung den verschiedenen Aspekten der narrativen Kunst im Markusevangelium in allen Verästelungen unter Anwendung der verschiedensten immer weiter verfeinerten Analysemodelle nach.¹⁰

⁴ Das spezielle Hintergrundwissen des Biblikers schlägt sich etwa in folgender Überschrift nieder: „Local Settings Recalling Israel’s Past“ (RHOADS/MICHIE, Mark [o. Anm. 1], 65).

⁵ Vgl. RHOADS/MICHIE, Mark (o. Anm. 1), 148, Anm. 14.

⁶ Vgl. dazu die Übersicht bei MONIKA FLUDERNIK, Einführung in die Erzähltheorie, Darmstadt 2006, 19–21.

⁷ Ein exemplarisches Statement: „The author of Mark’s gospel tells a dynamic story and has woven the tale so as to create powerful effects on the reader“ (RHOADS/MICHIE, Mark [o. Anm. 1], 137).

⁸ FERDINAND HAHN, Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusevangelienforschung, SBS 118/119, Stuttgart 1985. Hier werden Übersetzungen von Aufsätzen von R. C. Tannehill und N. R. Petersen geboten.

⁹ Hahn spricht von völliger „Orientierungs- und Ratlosigkeit“ (ebd. 7).

¹⁰ Vgl. DETLEV DORMEYER, Das Markus-Evangelium, Darmstadt 2005, 93–101.159–166. Ein didaktischer Versuch, eine an der Generierung von Erzählungen orientierte und

Eine narrative Analyse vorzulegen ist die eine Seite der Medaille, die entsprechenden inhaltlichen und theologischen Konsequenzen zu ziehen jedoch die andere. Es gehört zu den Grundeinsichten der Erzählforschung, dass eine Erzählung Einsichten vermitteln will. Bestimmte Ereignisse, seien sie aus dem Alltag oder dem Mythos bekannt, historisch fixierbar oder fiktiv, werden unter einer bestimmten Perspektive präsentiert. Narratologen bringen das gewöhnlich unter binären Begriffspaaren zum Ausdruck: *histoire* (Geschichte) und *narration* (Erzählung),¹¹ Fabel und Diskurs.¹² Dieser Prozess kann sich immer von neuem vollziehen. Aus einer *fabula* – im Sinn des zugrundeliegenden Stoffes – kann eine immer neue *story* werden, die den (bekannten) Stoff unter einer neuen Perspektive aufbereitet.¹³ Die Begriffe tun nichts zur Sache.¹⁴ Wesentlich ist, dass durch das Erzählen ein Erkenntnisvorgang angestoßen werden soll.¹⁵ Es geht nicht einfach um die Deutung von Ereignissen, sondern vielmehr darum, durch die Perspektivierung von bestimmten Ereignissen Sachthemen in narrativer Form zu diskutieren.

Wenn das Markusevangelium eine Erzählung ist, dann steht hinter ihr auch eine Erzählinstanz. Und diese Instanz konstruiert aus vorliegenden Materialien (in unserem Fall sind das die von Jesus erzählten Ereignisse, technisch gesagt: die vormarkinischen Quellen) eine Erzählung und macht aus der Jesus-Fabula eine Story. Dieser Transformationsprozess hat ästhetische Gesichtspunkte, die einzelnen Geschichten werden in eine kunstvolle Ordnung und in einen geographischen Rahmen gebracht, aber vor allem

an der Anwendung für ntl. Texte interessierte Leitspur durch die inzwischen fast unüberschaubaren Analyseansätze zu schlagen, findet sich in: MARTIN EBNER/BERNHARD HEININGER, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, UTB 2677, Paderborn ²2007, 57–131.

¹¹ So GÉRARD GENETTE, *Die Erzählung*, UTB.W 8083, München 1994.

¹² So FLUDERNIK, *Erzähltheorie* (o. Anm. 6), 9–16.

¹³ „A story is a fabula that is presented in a certain manner“ schreibt MIEKE BAL, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto ²1997, 5, definitorisch. Allerdings setzt sie „story“ als Zwischenglied noch einmal unterhalb des eigentlichen „narrative text“ an. M.E. ist diese Dreiteilung nicht nötig. Der prinzipielle Vorgang der Transformierung kann ständig geschehen. Ausschlaggebend ist die Unterscheidung zwischen dem Stoff („what“), der zugrunde liegt, und seiner Transformation („how“).

¹⁴ SHLOMITH RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*, London 1983 (Repr. 1994), bevorzugt die Begriffe „story“ und „text“, SEYMOUR CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (NY) ⁵1989, dagegen „story“ und „discourse“. Anstelle von „discourse“ sprechen RHOADS/MICHIE, *Mark* (o. Anm. 1), von „rhetoric“ und stellen diese Analyseperspektive merkwürdigerweise in eine Reihe mit „settings“, „plot“ und „characters“. In der 2. Auflage wird „rhetoric“ zutreffend durch „The narrator“ ersetzt.

¹⁵ „Nur Artefakte, die eine Geschichte und eine Vermittlungsebene haben, sind Erzählungen“, so bringt FLUDERNIK, *Erzähltheorie* (o. Anm. 6), 118, den Grundansatz von Chatman auf den Punkt.

inhaltliche: Über die bewusst gesteuerte Präsentation der (bekannten) Jesusereignisse werden Sachthemen behandelt, aber eben nicht diskursiv, sondern über narrative Strukturen.

Analogien innerhalb der antiken Literaturgeschichte bilden z.B. die Tragödien. Ihren Stoff – im Sinn der *fabula* – nehmen sie aus den Heroengeschichten, wie sie im Volk bekannt und z.T. in den Epen literarisiert sind. Für die *story*, die dann in der Tragödie dargeboten wird, greifen sie nur bestimmte Aspekte aus den Mythenzyklen auf, typischerweise nicht die Siege über Ungeheuer und Feinde, sondern gerade Schwierigkeiten und Niederlagen der Heroen.¹⁶ Denn die großen Sachthemen, die in den Tragödien anhand der Heroengeschichten diskutiert werden, betreffen vor allem anthropologische Grundkonflikte, also den Umgang mit Verstrickung und Scheitern. Im Blick auf die szenische Anschärfung der jeweiligen Grundproblematik können in eine bekannte *fabula* zusätzliche fiktive Ereignisse eingefügt werden,¹⁷ oder es kann sogar vom gleichen Autor eine in einer früheren Tragödie präsentierte *fabula* bei späteren Wiederaufnahmen verändert werden.¹⁸

Auf das Markusevangelium übertragen: Der Autor ordnet die Abfolge seiner Stoffe neu an, er wählt bestimmte Orte aus, an denen die Szenen spielen, er setzt Personen und Personengruppen zueinander in Beziehung, er charakterisiert sie über ihre Handlungen und Zielsetzungen – all das aber, um bestimmte Sachverhalte zu diskutieren, besser: sie anhand seiner *story* zur Schau zu bringen.

Wer diese inhaltlichen Anliegen, die über die Erzählung der Jesusgeschichte transportiert werden, analysieren will, muss in die figurative und semantische Welt der Erzählung eintauchen, muss die Handlungssequenzen analysieren, die im Erzähltext angelegten Kontraste und Parallelisierungen unter die Lupe nehmen, auf Querverweise und Leitwortverknüpfungen

¹⁶ Das stellt sehr gut heraus GUSTAV ADOLF SEECK, *Die griechische Tragödie*, Reclam Universal-Bibliothek 17621, Stuttgart 2000, 170f; vgl. DAVID WILES, *Greek Theatre Performance. An Introduction*, Cambridge 2000, 5–21.

¹⁷ So etwa Euripides in seiner Tragödie „Orest“: Bei einer Gerichtsverhandlung in Argos (852–952) werden Orest und Elektra wegen des Muttermordes zum Tod verurteilt. Euripides ist daran interessiert zu zeigen, zu welchen Handlungen sich Menschen hinreißen lassen, wenn sie in eine derart aussichtslose Lage kommen. In der entsprechenden Tragödie von Aischylos (*Orestie/Eumeniden*) ist von diesem Gerichtsverfahren mit keinem Wort die Rede. Im Gegenteil: Hier wird von einer Gerichtsverhandlung unter göttlichem Vorsitz in Athen erzählt, die mit dem Freispruch endet. Um den Anschluss an diesen bekannten Verlauf herzustellen, lässt Euripides am Ende seiner Tragödie Apoll retend eingreifen und das entsprechende Verfahren in Athen in Aussicht stellen (1643–1652).

¹⁸ So von Sophokles in seinem „König Ödipus“ bzw. seinem „Ödipus auf Kolonos“ gegenüber der *fabula* in der „Antigone“.

fungen achten¹⁹ – um von daher dem inhaltlichen Skopus, also dem Diskurs, der über die Erzählung geführt werden soll, auf die Spur zu kommen.

Besonders eklatant werden die bewusst angelegten Verschränkungen, die als Ausgangsbasis für die Darstellung einer Sachproblematik gedacht sind, immer dann, wenn trotz – oder gerade wegen – guter Kenntnis der zeitgeschichtlichen Verhältnisse der Erzähltext Rätsel aufgibt. Wenn also z.B. der Täufer „in der Wüste“ tauft (Mk 1,4f.9–11), dann kann man sich versuchsweise mit dem geologischen Hinweis zu behelfen versuchen, dass zumindest der Unterlauf des Jordan durch wüstenhaftes Gelände fließt – oder aber die Strukturierung der markinischen Erzählwelt unter die Lupe nehmen. Dann merkt man schnell, dass „die Wüste“ der erste „Spielort“ des Evangeliums ist²⁰ und als geradezu archetypischer Ort in einer Reihe mit „dem Meer“ und „dem Berg“ steht, Orte, die zudem alle in der biblischen Welt mit spezifischen Konnotationen versehen sind.²¹ Die Wüste ist „a place of testing“. In der szenischen Geographie des Markusevangeliums wird „die Wüste“ dem bewohnten Land mit seinen Städten und Dörfern gegenübergestellt (vgl. Mk 1,4f.35–39.45). Hier, außerhalb der bewohnten und von Herrschern kontrollierten Welt, beginnt die Gottesherrschaft, die dann Schritt für Schritt in der Erzählung des Evangeliums über den Protagonisten Jesus²² auf das bewohnte Land ausgedehnt wird – und dort auf Anerkennung und Widerspruch stößt.

Wenn im Folgenden das Markusevangelium auf seine Vorstellung vom Herrenmahl hin befragt werden soll, dann verbietet es sich angesichts der narratologischen Sensibilisierung, die diesbezüglich einschlägige Abendmahlserzählung Mk 14,22–26 isoliert für sich zu betrachten. So wichtig es ist, reicht es nicht aus, ihre Strukturen zu beschreiben, die Quellenlage zu diskutieren und dann die redaktionellen Akzentsetzungen im Blick auf die Abendmahlstheologie zu evaluieren. Das Markusevangelium als Erzählung ernstgenommen, muss dieser Abschnitt vor allem als Glied einer großen Erzählkette wahrgenommen werden. Der Leser, der zur Abendmahlsperikope vorstößt, ist im besten Sinn des Wortes „vorbelastet“. Figuren und Wörter sind in ein Netz von Rollenkonstellationen und semantischen Feldern eingebunden, das in den vorausgehenden Kapiteln Schritt für Schritt geknüpft worden ist. Der Erzähler stellt das ihm überkommene Traditions-

¹⁹ Die semantische Analyse scheint mir mit einbezogen werden zu müssen, insofern Leitwörter bzw. Oppositionsbegriffe mit Personen und Gruppierungen der Erzählung in Verbindung gebracht werden.

²⁰ Vgl. BAS VAN IERSEL, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993, 68f.

²¹ Vgl. ELIZABETH STRUTHERS MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, *New Voices in Biblical Studies*, San Francisco (CA) 1986, 72–76.

²² Sein „Anfang“ (vgl. Mk 1,1) ist in der Wüste: dort wird er getauft (Mk 1,9–11) und vom Satan in Versuchung geführt (Mk 1,12f).

element der Abendmahlsparadosis,²³ also ein Event innerhalb der „Jesusfabula“, durch die gezielte Einbindung in seine Gesamterzählung²⁴ in neue Bezüge. Wörter und Figuren bekommen dadurch neue Obertöne. Und es sind diese über die Gesamterzählung arrangierten Konstellationen, die anzeigen, unter welcher Sachthematik der Erzähler den alten Text vom Abendmahl gehört und ihn rezipiert haben will.

Nachdem die gestaltende Hand des Erzählers besonders deutlich dort zu greifen ist, wo innerhalb der Erzählung scheinbare Unstimmigkeiten zutage treten, setzen wir genau an diesen Punkten an, und zwar zunächst bei der Abendmahlerzählung selbst – und versuchen dann die Fäden in das gesamte Evangelium zu spinnen.

1. Der präzise Termin für das letzte Abendmahl: „die Ungesäuerten“

Der präzise Termin des letzten Abendmahls Jesu ist dem Markusevangelium ungeheuer wichtig. Der Leser erfährt es ganz genau: am ersten Tag des Paschafestes. In der Diktion des Markusevangeliums gesprochen: am ersten Tag „der Ungesäuerten“. In Mk 14,12 heißt es: „Und am ersten Tag der Ungesäuerten, wenn sie das Pascha opfern, sagen ihm seine Schüler: Wo willst du, dass wir hingehen, um Vorbereitungen zu treffen, damit du das Pascha essen kannst?“ Und am Abend des gleichen Tages findet dann das

²³ Dass eine ursprüngliche Kultätiologie erst innerhalb der markinischen Erzählung mit dem Termin des Paschafestes und den „Zwölfen“ als expliziten Mahlgenossen Jesu verbunden wurde, stellt pointiert heraus MICHAEL THEOBALD, *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, ThQ 183 (2003) 257–280, 263, Anm. 28. In seiner traditionsgeschichtlichen Analyse der Passionsgeschichten spricht WOLFGANG REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien*, BZNW 69, Berlin 1994, 133f, von einer „Integration der Einsetzungsworte (14,12–16.22–25)“ in die ursprüngliche Mahlerzählung, die durch die Ankündigung der Auslieferung einerseits sowie der Verleugnung des Petrus andererseits gekennzeichnet gewesen sei. Während BERNHARD HEININGER, *Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung*, in: W. HAUNERLAND (Hg.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, Würzburg 2005, 10–49, 25–36, versucht, einen „Urbericht“ zu rekonstruieren und der ältesten Version der Einsetzungsworte auf die Spur zu kommen, wird das von JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, SBS 210, Stuttgart 2006, 123–134, strikt abgelehnt. Er geht davon aus, dass „die Einsetzungsworte von Beginn an in verschiedenen Fassungen existierten“ (ebd. 125).

²⁴ Inwiefern die Gestaltung des markinischen Plots durch die Gattung der Vita gesteuert worden ist, bleibt hier ausgeklammert; vgl. dazu den Forschungsüberblick bei DORMEYER, *Markus-Evangelium* (o. Anm. 10), 166–185.

letzte Mahl Jesu mit seinen Schülern statt. „Und als es Abend geworden war, kommt er mit den Zwölfen“, lesen wir in Mk 14,17.

Merkwürdigerweise ist in der nun folgenden Erzählung nichts von den typischen Elementen eines Paschamahls²⁵ zu erkennen. Weder wird davon erzählt, dass das angekündigte Paschalamm gegessen wird, noch ist von anderen, speziell für das Paschamahl vorgesehenen Speisen die Rede.²⁶ Ja, wir müssen sogar sagen: Fast alles, was erzählt wird, steht der Vorstellung von einem Sederabend entgegen.²⁷ Statt dass jeder aus seinem eigenen Becher trinkt, trinken bei Jesus alle aus dem gleichen Becher. Zwar spricht auch Jesus Deutungen aus, aber sie stehen – strukturell gesehen – an der falschen Stelle. Beim Paschamahl werden die außergewöhnlichen Speisen

²⁵ Maßgeblich für die Vorstellung vom Ablauf der Feier des Paschamahls (und zwar als Rahmen für das letzte Abendmahl Jesu) ist die Rekonstruktion von JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1967, bes. 78–82. Wesentlicher Bezugstext ist für ihn der einschlägige Mischnatraktat (mPes 10), er stützt sich aber auch auf (noch) spätere rabbinische Belege sowie auf verstreute Notizen bei Philo und Josephus. Leider geben beide jüdischen Autoren nur einen groben Einblick in die Abläufe, z.B. Schlachtung der Lämmer am Nachmittag des 14. Nisan (Philo, *Spec Leg II* 145; Jos., *Bell VI* 423) oder das gemeinsame Festmahl in den Häusern (Philo, *Spec Leg II* 148). Zu den Josephustexten und ihrer Intention vgl. FREDERICO M. COLAUTTI, *Passover in the Works of Josephus*, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 75, Leiden 2002, bes. 78–83.186–189.

²⁶ Vgl. das entsprechende Urteil von JOACHIM GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*. 2. Teilband. Mk 8,27–16,20, EKK II/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 240, sowie CRAIG A. EVANS, *Mark 8:27–16:20*, *Word Biblical Commentary* 34B, Nashville (TN) 2001, 385. Traditionsgeschichtlich kann das dahingehend ausgewertet werden, dass die älteste Abendmahlstradition des Markusevangeliums ähnlich wie die Paradosis in 1Kor 11,23–25 keinen Bezug zum Paschafest aufwies.

²⁷ Am ehesten lässt sich noch für ὑμνήσαντες in Mk 14,26 an ein spezifisches Element der Paschaliturgie denken, nämlich an das Schlusshallel vor dem Lobspruch über den 4. Becher. Immerhin spricht auch Philo im Zusammenhang des Paschamahles davon, „den Brauch der Väter unter Gebeten und Lobgesängen (ὑμνῶν) zu erfüllen“ (*Spec Leg II* 148). Allerdings kann die Notiz sowohl bei Philo als auch bei Markus von der Gastmahlstypologie her verstanden werden, wonach der Götterpaian bzw. – in jüdischer Tradition gesprochen – das Hymnensingen (vgl. Philo, *Vit Cont* 80) am Ende der *cena* als Übergangsritus zum anschließenden Gelage platziert ist; zum Ablauf eines Gastmahls in römischer Zeit vgl. PETER LAMPE, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis* (1Kor 11,17–34), *ZNW* 82 (1991) 183–213, bes. 186–188. Auch die Zeitangabe ὀψίας γενομένης in Mk 14,17 muss keineswegs als Indiz für die Korrespondenz mit der rabbinischen Vorschrift, anders als an anderen Tagen am Paschafest mit dem Nachtmahl zu warten, bis es Nacht geworden ist (mPes 10,1), gewertet werden. Sollte im markinischen Text dieses Signal deutlich werden, wäre als Begriff ἑσπέρα („Abend“) bzw. νύξ („Nacht“) zu erwarten – und nicht das auch für die Bedeutung „nachmittags“ offene ὀψία. Bezeichnenderweise lässt Philo, der offensichtlich von einem Nachtmahl ausgeht, die Schlachtung der Lämmer „vom Mittag bis zum Anbruch des Abends (ἄχρι ἑσπέρας)“ zu. Erst danach findet das gemeinsame Mahl statt.

vor der Hauptmahlzeit gedeutet, bei Jesu Mahl die gewöhnlichen Speisen, Brot und Wein, *während* oder sogar *nach* dem Essen, je nachdem wie man das Partizip ἐσθιόντων in Mk 14,22 auflöst.²⁸

Selbst wenn man den ernüchternden Ergebnissen der neueren Paschaforschung folgt, wonach die älteste Pesachhaggada erst im 5. Jh. zu greifen sei,²⁹ die Vorschriften im Mischnatraktat Pesachim (2./3. Jh. n.Chr.) als „anachronistische Rückprojektion der Tischliturgie in die Zeit vor 70“³⁰ zu verstehen seien und die häusliche Paschafeier (in Jerusalem) sich von einem gewöhnlichen Symposion nur durch die besonderen Grundelemente dieses Festmahls unterschieden habe, nämlich Pesachtier, ungesäuertes Brot und Bitterkräuter,³¹ selbst wenn man also diese Vorstellung eines auf ein Minimum von Besonderheiten reduzierten Paschamahls vor Augen hat, muss man sich fragen: Warum spielt beim angeblichen Paschamahl in Mk 14,22–26 – im Gegensatz zur lukanischen Version (vgl. Lk 22,15f) – das Pesachtier keine Rolle, warum nimmt Jesus offensichtlich ganz normales Brot (ἄρτος) und nicht das für das Fest typische *ungesäuerte* Brot (τὸ ἄζυμα)?

Das Rätsel bleibt: Warum wird im Erzählrahmen das Paschafest als Termin für das letzte Abendmahl Jesu derart betont, wenn bei der eigentlichen Schilderung des Mahls nichts davon realisiert wird? Will Markus ein *neues* Pascha etablieren? Was ist dann das Besondere an diesem neuen Pascha? Und warum wird dann eigentlich die Chance nicht genutzt, Jesus selbst explizit als neues Paschalamm zu deuten?

Allerdings: Genau besehen spricht Markus in der Einleitung zur Abendmahlserzählung³² nicht vom *Paschafest*, sondern vom (Fest) *der*

²⁸ Entweder gleichzeitig; dann wäre zu übersetzen: „während sie aßen“, oder vorzeitig; dann wäre zu übersetzen: „nachdem sie gegessen hatten“. Vgl. FRIEDRICH BLASS/ALBERT DEBRUNNER/FRIEDRICH REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen¹⁷1990, § 339, 2b.

²⁹ Vgl. CLEMENS LEONHARD, Die älteste Haggada, ALW 45 (2003) 201–231; zur Entwicklung des Ritus vgl. DERS., Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest, in: A. GERHARDS/H. H. HENRIX (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, QD 208, Freiburg i. Br. 2004, 150–166.

³⁰ HANSJÖRG AUF DER MAUR, Die Osterfeier in der alten Kirche. Aus dem Nachlaß hg. von R. Meßner und W. G. Schöpf, Liturgica Oenipontana 2, Münster 2003, 11–31 (dieses Kapitel hat C. Leonhard geschrieben), 23.

³¹ Mit Rückbezug auf Ex 12 im Sinn einer „fiktiven Urliturgie“, die als „allegorische Erklärung der Tempelliturgie“ fungiert; vgl. CLEMENS LEONHARD, Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, JBTh 18 (2003) 233–260, 258; DERS., Ostern – ein christliches Pesach? Ähnlichkeiten und Unterschiede, Welt und Umwelt der Bibel 40 (2006) 23–27, 26.

³² Mk 14,12–16 erzählt von der Vorbereitung des Paschamahls, dessen Durchführung dann ab 14,17 geschildert wird. Von der Komposition her setzt mit Mk 14,12 ein neuer

Ungesäuerten. Die Formulierung in Mk 14,12 ist auffällig: „Und am ersten Tag der Ungesäuerten (τῶν ἄζύμων), als man das Pascha (τὸ πάσχα) schlachtete ...“. Es handelt sich um eine Wiederaufnahme der Zeitangabe von 14,1: „Es war aber das Pascha (τὸ πάσχα) und die Ungesäuerten (τὰ ἄζυμα) nach drei Tagen.“ Stehen „das Pascha“ und „die Ungesäuerten“ in Mk 14,1 als zwei Feste bzw. Festnamen nebeneinander, so wird in Mk 14,12 nur die Bezeichnung „die Ungesäuerten“ als Name des Festes aufgegriffen. „Das Pascha“ wird im Sinn des Opfertieres verstanden, dessen Schlachtung den typischen Handlungsaspekt des *ersten Tages* „der Ungesäuerten“ ausmacht. Streng genommen ist das eine Fehlinformation. Denn sowohl nach Josephus (Ant III 248–251) als auch nach Philo (Spec Leg II 145–149.150–161) heißt der *erste* Tag der Festzeit (14. Nisan) „Pascha“. An diesem Tag werden die Lämmer geschlachtet und in einem Gemeinschaftsmahl verzehrt. Erst die folgenden sieben Tage, beginnend mit dem 15. Nisan, werden als „Fest der Ungesäuerten“ bezeichnet (Spec Leg II 150: ἄζυμα, ἀφ’ οὗ καὶ ὠνόμασται, Ant III 249: ἡ τῶν ἄζύμων ἑορτή). Umso auffälliger ist die Formulierung des Markus, die für den Leser die Bezeichnung Fest „der Ungesäuerten“ just mit dem letzten Mahl Jesu in Verbindung bringen will. Warum nur?

Halten wir uns an das terminologische Signal, das Markus mit dem Begriff „die Ungesäuerten“ setzt, können wir in der semantischen Welt des Evangeliums für diese Verbindung vom letzten Mahl Jesu und dem Termin „der Ungesäuerten“, die sowohl hinsichtlich der Realien als auch im Blick auf die Erzählstringenz Fragen aufwirft, durchaus eine Lösung finden. Denn der entsprechende Gegenbegriff zu τὰ ἄζυμα, nämlich: ἡ ζύμη („der Sauerteig“), ist ebenfalls in der Erzählwelt des Markusevangeliums fest verankert. In Mk 8,15 warnt Jesus seine Schüler: „Gebt acht! Hütet euch vor dem Sauerteig (ἀπὸ τῆς ζύμης) der Pharisäer und dem Sauerteig (τῆς ζύμης) des Herodes!“ Liest man diese Stelle isoliert für sich, bleibt sie rätselhaft.³³ Stellt man sie jedoch in das große semantische Netz des

Tag ein, dessen Schilderung wiederum durch Zeit- und Ortsangaben bzw. neu auftretende Figuren gegliedert wird. Die Einleitung Mk 14,12–16 nimmt den Ort des Mahls in den Blick. Mk 14,17–25 spielen an diesem Ort, während Mk 14,26–31 das Gespräch referieren, das auf dem Weg zu dem neuen Ort „Getsemani“ (ab Mk 14,32) geführt wird.

³³ Eine aramäische Wortverwechslung, „Rede“ statt „Sauerteig“, vermutet ATHANASE NEGOITA/CONSTANTIN DANIEL, L’énigme du levain. Ad Mc. viii 15; Mt. xvi 6; et Lc. xii I, NT 9 (1967) 306–314; RUDOLF PESCH, Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, HThK II/1, Freiburg i. Br. ³1980, 413, denkt historisierend an die national-politisch geprägte Messiaserwartung. Die einen sehen im „Sauerteig“ eine christologisch aufgeladene Metapher, die auf die verfehlte Deutung der Zeichen im Blick auf die Identität Jesu verweist, so z.B. CAMILLE FOCANT, La tête du prophète sur un plat, ou, L’antirepas d’alliance (Mc 6.14–29), NTS 47 (2001) 334–353, hier: 349f, andere schwächen sie als lediglich linguistisches Mittel ab, das dazu dient, die

Evangeliums, werden über die Begriffe „der Sauerteig“ bzw. „die Ungesäuerten“ zwei Gruppen etikettiert, die sich in ihrer Mahlpraxis deutlich voneinander unterscheiden.³⁴ Wir können von zwei unterschiedlichen Tafelrunden sprechen. Auf der einen Seite stehen Jesus und seine Schüler, verbunden mit dem Label „die Ungesäuerten“,³⁵ auf der anderen Seite Herodes mit den Herodianern bzw. die Pharisäer, deren Führung die Schriftgelehrten übernehmen, verbunden mit dem Label „der Sauerteig“. Im Galiläateil des Evangeliums (Mk 1,16–8,26)³⁶ werden die Vorstellungen, die diese Gruppen vom „richtigen“ Mahlverhalten haben, in Verbindung mit einem unterschiedlichen Wertesystem ausführlich geschildert. Wir sehen die Gruppen beim Speisen bzw. hören die Kritik der jeweils anderen. Damit wird das Mahlverhalten seinerseits zum Spiegel für religiöse Werte und soziale Idealvorstellungen: also für das jeweilige Gruppenprogramm.

Dass die Pharisäer und Herodes bzw. die Herodianer ein und dergleichen Kategorie, „dem Sauerteig“, zugeordnet werden, zeigt, dass es hier nicht um eine historische Rückblende geht – sozialgeschichtlich betrachtet wäre eine derartige Koalition völlig unmöglich³⁷ –, sondern um eine idealtypische Kontrastierung. Die Warnung, die Jesus diesen beiden Gruppen gegenüber ausspricht, steht im narrativen Duktus des Evangeliums just an der Stelle, wo Jesus regelrecht eine Gruppenscheidung durchführt: Jesus lässt die Pharisäer, die von ihm ein Zeichen gefordert haben (Mk 8,11–13), einfach stehen, bevor er mit den Schülern ans andere Ufer fährt (V. 13), um dort im dritten Teil des Evangeliums, der „auf dem Weg“ nach Jerusa-

Warnung vor Herodes bzw. den Pharisäern mit dem Gesprächsthema des fehlenden Brotes zu verbinden, so z.B. RICHARD T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids (MI)/Carlisle 2002, 316. Verräterisch ist die Selbstkapitulation: „To us its point remains largely obscure, or at least undeveloped“ (ebd.). Vgl. auch die Übersicht bei WIARD POPKES, Art. ζύμη, EWNT II, 1992, 259–261 (260f).

³⁴ Auf diesen Weg führt DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis (MN) 2003, 249.

³⁵ Dabei ist der Begriff natürlich nicht auf die Personen bezogen (das verhindert im Griechischen bereits das Neutrum), „die Ungesäuerten“ fungiert vielmehr als Label für die damit in Verbindung gebrachte Personengruppe.

³⁶ Mit dieser Gliederung beziehe ich mich hier und im Folgenden auf IERSEL, *Markus* (o. Anm. 20), 272–300. Die Blindenheilung in Mk 8,22–26 sieht er in Korrespondenz zu der in 10,46–52 als Scharnierstücke, die um den Mittelteil gelegt sind.

³⁷ Die Pharisäer sind auf die strenge Einhaltung der Reinheitsvorschriften auch deswegen so bedacht, um den Abstand von Rom und seinen Repräsentanten rein theologisch-kultisch begründen zu können (vgl. MARTIN EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, SBS 196, Stuttgart 2004, 72–75). Die Herodianer im Sinn von Parteigängern des Herodes (οἱ τὰ Ἡρώδου προνοῦντες: Jos., Ant XIV 450; Bell I 351) treten gerade für diese Koalition mit Rom ein. Zu den Herodianern vgl. nur KARLHEINZ MÜLLER, Art. Herodianer, NBL II, 1995, 122–124.

lem spielt (Mk 8,27–10,52), seinen Schülern zu erklären, was „Nachfolge“ bedeutet. Auch im Kontext des Stichworts ἡ ζύμη/„Sauerteig“ wird, ähnlich wie bei der Einführung des isolierten Stichworts τὰ ἄζυμα/„die Ungesäuerten“ in Mk 14,12, die Mahlthematik eingespielt. Im Zusammenhang mit Mk 14,12 geht es um einen Vorausblick (auf das letzte Mahl), im Zusammenhang mit Mk 8,15 um einen Rückblick (auf die beiden Speisungsgeschichten). Die Warnung von Mk 8,15, sich vom Sauerteig der Pharisäer und dem des Herodes fern zu halten, lässt die Schüler Jesu sofort und fälschlicherweise daran denken, dass sie vergessen haben, Brote zu ihrer Versorgung mit ins Boot zu nehmen, anstatt – wie es Jesus mäeutisch umständlich aus den Tiefen ihrer Erinnerung hervorholen muss (Mk 8,16–21) – an die beiden Speisungen, die sie selbst miterlebt haben und die sich, wie allerdings nur der Leser erfahren wird, vom Mahl des Herodes (Mk 6,21–29) diametral unterscheiden.

These: Mit dem Label „der Sauerteig“ bzw. „die Ungesäuerten“ werden im Markusevangelium zwei Gruppen gekennzeichnet, die in ihrem Mahlverhalten deutlich unterschiedliche religiöse und soziale Optionen setzen. Schauen wir uns diese beiden Tafelrunden an exemplarischen Textbeispielen im Galiläateil an.

2. Die unterschiedlichen Gastmähler

2.1 Theologischer Streit bei Gastmählern

Das erste Gastmahl, bei dem die Fronten aufeinanderstoßen, ist das sogenannte Zöllnergastmahl in Mk 2,15–17. „Mit den Zöllnern und Sündern isst er!“ (Mk 2,16), werfen die Schriftgelehrten der Pharisäer Jesus vor. Er speist mit den falschen Mahlgenossen. Von den Pharisäern werden sie kurzerhand der Klasse der Sünder zugerechnet, also *religiös* disqualifiziert. Sie halten sich nicht an die Regeln und Vorschriften, wie sie in den Augen der Pharisäer für ein *gerechtes* Leben nötig sind. Und das wiederum ist das Kriterium für die Gewährung von Tischgemeinschaft bzw. deren Verweigerung.

Dass der markinische Jesus – und nur von ihm ist hier die Rede – sich ausgerechnet mit diesen Zöllnern einlässt, hat seinen guten Grund. Bei ihm gelten andere Verhaltensregeln und hinsichtlich der Tischgemeinschaft eine andere Krieteriologie. Gerade die sogenannten *Sünder* liegen in seinem Einzugsbereich: „Nicht bin ich gekommen, zu rufen Gerechte, sondern Sünder“ (Mk 2,17), kontert er den Vorwurf. Denn anstelle statischer Grenzen sieht Jesus einen fließenden Übergang zwischen den beiden Gruppen; sein Verhalten leitet dabei einen Heilungsprozess ein: „Nicht nötig haben die Gesunden den Arzt, sondern die Kranken“ (Mk 2,17). Dass ein solcher

Heilungsprozess in Gang gekommen ist, sieht man an der *Nachfolge* der „Kranken“/„Sünder“, wie sie von Levi in Mk 2,14 exemplarisch und von den „vielen“ in Mk 2,15 summarisch erzählt wird: „Es waren nämlich viele, und sie folgten ihm nach“. Und dieser Punkt allein ist für Jesus das ausschlaggebende Kriterium für die Auswahl seiner Tischgenossen. Deswegen sitzen gemäß Mk 2,15 Zöllner und Jesusschüler friedlich nebeneinander: „... und viele Zöllner und Sünder lagen zusammen mit Jesus und seinen Schülern zu Tisch“.

Das nächste Streitgespräch, das sich am Mahlverhalten der Jesusgruppe entzündet, thematisiert nicht den religiösen Status der Tischgenossen (Sünder/Gerechte), sondern deren religiöse Praxis (Einhaltung der Reinheitsvorschriften) und stellt sie in den Horizont der Legitimierung durch die Tradition. Es handelt sich um das Streitgespräch in Mk 7,1–23. Die Pharisäer, verstärkt durch Schriftgelehrte, die eigens aus Jerusalem ange-reist sind (vgl. Mk 7,1), werfen Jesus vor, dass er sich nicht an die „Überlieferung der Alten“, also die pharisäische Tradition, hält. Das machen sie daran fest, dass er und seine Schüler mit unreinen, d.h. ungewaschenen Händen essen (Mk 7,1–5). Jesus verteidigt seine Position. Er stellt sich in die Linie der prophetischen Kritik (Mk 7,6–8) und zeigt am Korbanbeispiel,³⁸ wie die eigentliche Intention des Gottesgebotes der Elternehre gerade mit Hilfe der Tradition außer Kraft gesetzt werden kann (Mk 7,9–13).³⁹ Das Codewort „Korban“ verpflichtet den betroffenen Sohn, so Mk 7,12, das Nutznießungsrecht aus seinem Besitz dem Tempel als Weihegeschenk zu überlassen. Die Eltern gehen damit leer aus.

Im Blick auf die Reinheitsdebatte stellt Jesus konstruktiv die Maxime auf: „Es gibt nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, das ihn verunreinigen könnte, sondern das, was aus dem Menschen herauskommt, ist das, was den Menschen verunreinigt“ (Mk 7,15). Was das bedeutet, erklärt er in seinem Kommentar (den Schülern allein): Anstelle der kultisch orientierten Leitkategorie für Reinheit (Unreinheit kommt von außen) etabliert er die ethische Leitkategorie (Unreinheit kommt von innen). Die Laster, die aus dem Herzen des Menschen kommen, sind die eigentliche Quelle von Unreinheit (Mk 7,17–23). Damit stehen sich die Einhaltung

³⁸ Über die grundlegenden Informationen bei KARL HEINRICH RENGSTORF, Art. κορβάν, κορβανᾶς, ThWNT III, 1938, 860–866, hinaus vgl. JOSEPH A. FITZMYER, The Aramaic Qorban Inscription from Jebel Hallet Et-Turi and Mark 7,11/Mt 15,5, JBL 78 (1959) 60–65; JOHN DUNCAN M. DERRETT, KOPBAN, O ΕΣΤΙΝ ΔΩΡΟΝ, NTS 16 (1969/70) 364–368.

³⁹ MATTHIAS KLINGHARDT, Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7–8,21, BThZ 19 (2002) 183–202, 195f, spricht vom Vorwurf sozialer Devianz, der von Jesus dadurch gekontert wird, dass er die „Überlieferung der Alten“ als Devianz vom Gotteswillen ausweist.

kultischer Regeln und die Orientierung am ethischen Verhalten als typische Markierungen für die beiden Tafelrunden gegenüber.

2.2 Spiegelbildliche Gastmähler

Anders als die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten streitet der Protagonist der zweiten Sauerteiggruppe, König Herodes, nicht mit Jesus. Das Markusevangelium lässt ihn selbst ein Gastmahl inszenieren: ein großes Festmahl anlässlich seines Geburtstages (Mk 6,21–29). Auf diese Weise entstehen Kontrastbilder zu den Jesusgastmählern. Die erste Gegenfolie bildet das Zöllnergastmahl. In beiden Fällen werden von außen Vorwürfe erhoben: beim Zöllnergastmahl religiöse Bedenken gegen die Tischgenossen Jesu; beim Herodesgastmahl moralische Bedenken gegen den Gastgeber selbst. In der literarischen Einführung des Gastmahls (Mk 6,14–20) wird nämlich der Vorwurf festgehalten, den Johannes der Täufer gegen Herodes erhoben hat: „Nicht ist es erlaubt, die Frau deines Bruders zu haben“ (Mk 6,18). In den *ethischen* Kategorien des Reinheitsstreitgesprächs Mk 7,21f gedacht, geht es um πορνεία (Unzucht) bzw. μοιχεία (Ehebruch). Das Ende des Gastmahls steht unter dem dunklen Schatten des Mords (φόνος).⁴⁰

Das zweite Gegenbild entsteht im Blick auf die beiden Speisungsgeschichten des Markusevangeliums.⁴¹ Die erste schließt sich unmittelbar an die Erzählung vom Herodesgastmahl an (Mk 6,35–44). Die zweite wird erzählt, unmittelbar bevor Jesus die scharfe Gruppentrennung unter der Sauerteigmetaphorik in Mk 8,15 vornimmt (Mk 8,1–9). In diesem Fall geht es um Statusgrenzen und Dominanzverhalten. Ich greife nur die wichtigsten Punkte heraus.

Beim Herodesgastmahl haben wir eine exklusive Gesellschaft vor Augen. Herodes hat seine „Großen“ (μεγιστῶνες) geladen: die Tausendschaftsführer und die Ersten Galiläas. Erzählt wird vor allem der zweite Teil seines Symposions: das Amüsement bei Tanz (und Wein).⁴² Bei der Jesusspeisung haben wir es mit einer Massengesellschaft (πολλοί) zu tun.

⁴⁰ CHED MYERS, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll (NY) 1988, 220, erkennt im Lasterkatalog Mk 7,21f einen Bewertungsmaßstab für die Opponenten Jesu insgesamt (φόνος: 15,7; δόλος: 14,1; βλασφημία: 3,28; 14,64).

⁴¹ Diese Kontrastierung betonen auch ROBERT M. FOWLER, *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, SBL.DS 54, Chico (CA) 1981, bes. 120f; JOHN R. DONAHUE/DANIEL J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina 2, Collegeville (MN) 2002, 209; FRANCE, *Mark* (o. Anm. 33), 260.

⁴² Zum kulturellen (Grund)Wissen rund um das Symposion vgl. PAULINE SCHMITT-PANTEL, *Art. Gastmahl. II. Griechenland*, DNP IV, 1998, 798–803; GERHARD BINDER, *Art. Gastmahl. III. Rom*, DNP IV, 1998, 803–806.

Wenn sie sich in militärischen Einheiten zu hundert bzw. fünfzig (vgl. Ex 18,25; Num 31,14) lagert, dann spiegelt sich im sprachlichen Pendant zu den „Tausendschaftsführern“ bei Herodes die entsprechende soziale Schichtung: hier das Fußvolk, dort die Generäle.⁴³ Ist auf Seite der Generäle um Herodes von einem „Mahl“ die Rede, das diese Bezeichnung verdient (δελπνον: Mk 6,21), also einem Menü mit vielen Gängen, so gibt es bei der Jesusseisung lediglich Brot und Fisch, die Alltagsspeise der kleinen Leute. Und trotzdem ist auf dieser Seite – wohl ganz bewusst – von „Symposien“ (Mk 6,39) die Rede und vom „zu-Tisch-liegen“ (ἀνακλῖναι), aber nicht auf vornehmen Liegen, sondern auf „grünem Gras“ (Mk 6,39).

Auch das jesuanische Festmahl war eigentlich als Exklusivrunde gedacht: für die Schüler Jesu, die nach ihrer ersten Missionsreise erschöpft zurückkehren und wegen des noch immer anhaltenden Menschaufbaus nicht einmal in Ruhe essen können. Für sie will Jesus ein Mahl „im kleinsten Kreis“ (κατ’ ἰδίαν) sicherstellen (Mk 6,30–32). Das heißt aber: die beiden Gastmähler beginnen völlig parallel. Die beiden Kontrahenten Herodes und Jesus speisen jeweils mit ihren „Großen“ für sich. Als jedoch trotzdem „viele“ die kleine Runde entdecken und von allen Seiten kommen, unterbricht Jesus das Mahl, um zu lehren und schließlich – durchaus gegen den Willen der Schüler – ein großes Mahl zu veranstalten (Mk 6,33–37). Und dabei stellt er die Sozialpyramide, wie sie im Spiegelbild des Herodesgastmahls etabliert wird, auf den Kopf. Denn Jesus setzt seine „Großen“, eben seine Schüler,⁴⁴ als Kellner für die „vielen“ ein. Das ist beiden Speisungsgeschichten offensichtlich so wichtig, dass sie es geradezu refrainartig wiederholen: „Und er gab seinen Schülern (die Brote), damit sie (sie) ihnen (sc. den vielen) vorsetzten“ (Mk 6,41 = 8,6). Im üblichen technischen Vokabular gesprochen, fungieren die Schüler Jesu hier als δίακονοι.

Und wie anders sind die beiden Gastgeber! Das wird schlaglichtartig an den unterschiedlichen Intentionen und Interaktionen deutlich, die mit dem Verbum διδόναι verbunden sind. Anstatt die „vielen“ wegzuschicken, damit sie sich in den umliegenden Dörfern selbst etwas zu essen kaufen

⁴³ Damit werden die in der ursprünglichen Erzählung, die Markus wohl schon vorlag (vgl. JOACHIM GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband. Mk 1–8,26, EKK II/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 254–257), durch diese Schriftanspielungen fest verankerten Assoziationen zur Gliederung bzw. Lagerordnung des Gottesvolkes auf dem Weg ins Gelobte Land keineswegs gezeugnet. Im narrativen Duktus des Markusevangeliums werden jedoch durch die Kontrastierung zum Herodesgastmahl neue Sinnlinien freigesetzt.

⁴⁴ Ihre Installation wurde unmittelbar vor dem Herodesgastmahl in Mk 6,7–13 erzählt. Entscheidend ist die Delegation von ἐξουσία (V. 7). Darin sind sie den „Großen“ der Herrscher gleich (vgl. Mk 10,42). Allerdings setzen diese ihre ἐξουσία dazu ein, um auf die Völker „herabzuherrschen“ (κατ-ἐξουσιάζουσιν).

(Mk 6,36), ist Jesus darum besorgt, dass seine Schüler ihnen zu essen *geben* (Mk 6,37). Herodes dagegen spielt sich als König auf und ist bereit, für das amüsante Tänzchen der Herodiastochter die Hälfte seines Königreiches zu *geben* (Mk 6,23). Weil er am Ende aber doch nicht Herr des Geschehens ist, muss er zusehen, wie ein Menschenkopf auf einer Fleischplatte (ἐπὶ πίνακι)⁴⁵ von Hand zu Hand *gegeben* wird (Mk 6,28).

Von daher ist es höchst ironisch, dass der Erzähler diesen Herodes ständig mit „König“ betitelt (Mk 6,14.22.25.26.27), wo er doch genau weiß, dass er nur für Galiläa zuständig ist (vgl. Mk 6,21: „die Ersten Galiläas“) und deshalb höchstens Tetrarch (vgl. Mt 14,1; Lk 9,7) sein kann. Die einzige andere Person nämlich, die im Markusevangelium ebenfalls diesen Titel führt – allerdings nur im Zusammenhang mit seinem Prozess und seiner Kreuzigung (Mk 15,2.9.12.18.26.32) –,⁴⁶ ist Jesus. Zwei Könige stehen sich gegenüber: der eine setzt die Hälfte seines Königreiches aufs Spiel und steht machtlos da, wenn zum krönenden Abschluss seines Festmahls ein Menschenkopf serviert wird. Der andere ist Protagonist eines ganz anderen Königreiches und geht dafür selbst in den Tod. Mit der gemein orientalischen Metapher vom „guten Hirten“⁴⁷ wird er bereits in der Speisungsgeschichte als fürsorglicher König vorgestellt. Genauer: Mit seinem Erbarmen (Mk 6,34) reagiert er auf eine führerlose Menge und springt sozusagen als „Ersatzkönig“ in die Bresche. Denn der Vergleich der Menge mit Schafen, „die keinen Hirten haben“ (Mk 6,34), ruft alttestamentliche Stellen auf, die just die Situation fehlender militärischer Führung (Num 27,17) im Blick haben bzw. im Bild der Schafherde die Konsequenzen ausmalen, die nach dem Verlust des amtierenden Königs entstehen (1Kön 22,17; 2Chr 18,16).⁴⁸ Insofern insinuiert die Speisungsgeschichte einen Herrschaftswchsel, der allerdings in jeder Hinsicht als eine improvisierte Aktion erscheint, zu der sich Jesus gedrängt fühlt, weil die aktuellen „Hirten“ Israels – dabei geht ein Seitenblick zurück zum Herodesgastmahl – ihre Funktion nicht wahrnehmen. In der Speisungsgeschichte darf die „hirtenlose“ Menge das alternative Herrschaftsprogramm des „Ersatzhirten“ Jesus miterleben: Anders als Herodes, der wie ein Schüler an den Lippen

⁴⁵ Der Terminus πίναξ kann für die Platten stehen, auf denen Fleisch serviert wird; κρειῶν πίνακες ist eine in der Odyssee etablierte Wendung für „Fleischplatten“ (I 141; XIV 49).

⁴⁶ Das arbeitet sehr schön heraus FOCANT, La tête (o. Anm. 33), 349.

⁴⁷ Textvergleiche exemplarisch: Jes 40,11f; Ez 34; Ps 78,70–72; vgl. OTHMAR KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen ⁵1996, 208f.

⁴⁸ Der Schutz vor Feinden gehört zu den Aufgaben des Königs, der als „guter Hirt“ agiert. Das verkennt FRANCE, Mark (o. Anm. 33), 261, wenn er die militärischen Assoziationen in der Erzählung isoliert herausstellt.

des von ihm eingekerkerten Johannes hängt (vgl. Mk 6,20),⁴⁹ tritt Jesus selbst als Lehrer auf (Mk 6,34: „Und er begann sie vieles zu lehren“). Obwohl er anordnet, dass sich die Menge in militärischer Ordnung lagern soll (Mk 6,39), lässt er sie von seinen „Großen“ nicht befehligen, sondern bedienen.

Kein Wunder, dass das Mahl des „Königs“ Jesus auf einem Terrain stattfindet, das nur auf der semantischen Landkarte des Markusevangeliums situiert werden kann: an einem wüsten Ort (ἔρημος τόπος: Mk 6,32),⁵⁰ also genau dort, wo im Prolog des Evangeliums der Protagonist des Königreichs Gottes angesagt wird, nämlich Jesus (Mk 1,2f.4–8: ἐν τῇ ἐρήμῳ), und dieses Reich aufgrund der von Jesus bestandenen Versuchung durch den Satan⁵¹ bereits „angekommen“ ist (Mk 1,12f.14f).

3. Die Nachfolgeregeln und die anstehende Entscheidung

3.1 Herrschaftspyramide und Diakoniepyramide

Die unterschiedlichen Sozialstrukturen des Herodes- und des Gottesreiches, die in den konträren Gastmahlsszenen narrativ entfaltet wurden, bringen die Schülerregeln im Mittelstück des Evangeliums diskursiv auf den Punkt, besonders klar und plastisch die dritte Schülerbelehrung in Mk 10,42–45:

⁴²Ihr wisst: Die zu herrschen scheinen über die Völker spielen sich als Herren über sie auf (κατα-κυριεύουσιν), und ihre Großen (μεγάλοι) missbrauchen ihre Macht über sie (κατ-εξουσιάζουσιν). ⁴³Nicht so soll es unter euch sein: Sondern wer groß (μέγας) werden will unter euch, soll euer Tischdiener (διάκονος) sein, ⁴⁴und wer unter euch Erster (πρῶτος) sein will, soll aller Sklave sein. ⁴⁵Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden (διακονηθῆναι), sondern um (selbst) zu dienen (διακονῆσαι) und zu geben sein Leben als Lösepreis für viele.

⁴⁹ Hier wird von Herodes im Verhältnis zu Johannes dem Täufer das Gleiche erzählt wie in Mk 12,37 von der Menge gegenüber dem Lehrer Jesus: „... und er/sie hörte ihm gern zu“.

⁵⁰ Zur strukturalistischen Analyse der markinischen Topographie vgl. MALBON, Space (o. Anm. 21), bes. 72–75 (zum „wüsten Ort“).

⁵¹ Dazu vgl. ULRICH MELL, Jesu Taufe durch Johannes (Markus 1,9–15). Zur narrativen Christologie vom neuen Adam, BZ NF 40 (1996) 161–178. Im Gegenzug zu Mell, der im Zusammensein Jesu mit den „wilden Tieren“ eine Anspielung auf paradiesische Zustände sehen will, betont JOHN PAUL HEIL, Jesus With the Wild Animals in Mark 1:13, CBQ 68 (2006) 63–78, auf dem Hintergrund der Israeltypologie den Test- und Trainingscharakter dieser Aussage: Jesus ist – wie Israel den Gefahren der Wüste – den wilden Tieren *ausgesetzt* (vgl. bes. 74).

Was das Herodesgastmahl und die anschließenden Speisungsgeschichten hintereinander schildern, wird hier – in abstrakte Strukturen gegossen – im Vergleich ausdrücklich nebeneinander gestellt. Jesu Lebensweg und Tod wird im Bild des „Tischdieners“⁵² (διάκονος) gedeutet und erscheint als Verhaltensmuster für die Schülergruppe im bewussten Kontrast zum Verhalten der scheinbar Herrschenden und ihrer Großen. Der Herrschaftspyramide, wo von oben nach unten Macht weitergegeben und ausgespielt wird, steht die Diakoniepyramide gegenüber, wo von unten nach oben gestützt, gedient und getragen wird, weil im Sozialsystem der Gottesherrschaft die wahren „Großen“ als Tischdiener und Sklaven fungieren.

Wie die Herrschaftspyramide konkret funktioniert, war am Herodesgastmahl abzulesen. Aber auch die zweite Sauerteiggruppe, die Pharisäer mit ihrer Führungselite der Schriftgelehrten, werden im Markusevangelium diesbezüglich nicht verschont. In Mk 12,38–40 heißt es:

³⁸Hütet euch vor (vgl. Mk 8,15) den Schriftgelehrten, die in Talaren einhergehen und Grüße auf den Marktplätzen wollen ³⁹und erste Sitze (πρώτο-καθεδρίαί) in den Synagogen und erste Plätze (πρώτο-κλισίαί) bei den Gastmählern, ⁴⁰wobei sie die Häuser der Witwen auffressen (κατ-εσθίουσες) und zum Schein lange Gebete verrichten ...

Kein Wunder, dass diese „Ersten“ und die „Großen“ des Herodes es nicht zulassen, wenn auf ihrem Territorium die Herrschafts- und Dominanzstrukturen auf den Kopf gestellt werden. Als Jesus in der Synagoge von Kapharnaum den Mann mit der gelähmten Hand „in die Mitte“ der Synagoge stellt, schlagen sie zu. Gemäß Mk 3,6 beschließen die Pharisäer in allereinigster Koalition mit den Herodianern, Jesus zu vernichten.⁵³ Spätestens an dieser Stelle wird erkennbar, dass sowohl „Herodianer“ als auch „Pharisäer“ nicht historisch mit bestimmten Gruppen zu identifizieren sind, sondern lediglich Schattenbilder für die Tischgesellschaft Jesu abgeben. Wo die „Herodianer“ bzw. „Pharisäer“ und wo die „Tischgesellschaft Jesu“ in der Realität zu finden sind, entscheidet sich an den im Markusevangelium entwickelten Sachkriterien.

⁵² Der besondere Akzent, den die Rede vom „Lösepreis“ (λύτρον) im Kontext der Diakons- bzw. Sklavenregel (Mk 10,43f) einbringt, besteht darin, dass Jesus sein „Lösegeld“ (also seinen Tod in seiner Lebenshingabe: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) nicht – wie bei der „Sklavenbefreiung“ üblich – für seinen eigenen Loskauf einbringt, sondern „für viele“. Nur in dieser Perspektive kann von einem Diakonos-Dienst die Rede sein. Zu den Realien des „Sklavenloskaufs“ vgl. GÜNTHER KLAFENBACH, Griechische Epigraphik, Göttingen 1957, 83–89; KEITH HOPKINS, Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History, Bd. 1, Cambridge 1978, 133–171.

⁵³ Der gleiche Terminus wie in 3,6 (συμβούλιον) steht auch in Mk 15,1 für den Tötungsbeschluss des Hohen Rates.

3.2 Die beiden Herrschaftskonzeptionen

Zwei Herrschaftskonzeptionen mit unterschiedlichen religiösen, kultischen und gesellschaftlichen Optionen stehen sich im Markusevangelium gegenüber. Auf der einen Seite gelten streng religiöse Grenzziehungen zwischen Sündern und Gerechten, auf der anderen Seite steht die Option, diese Grenzen zu öffnen, indem ein religiöser Prozess in Gang gesetzt wird, der zur Heilung = Nachfolge führt. Den an kultischen Kriterien orientierten Handlungsmustern, die sich auf die Tradition, auf die „Überlieferung der Alten“ berufen, stehen ethische Kriterien gegenüber, die den ursprünglichen Sinn der Gottesgebote einholen wollen. Die Herrschaftspyramide steht im Kontrast zur Diakoniepyramide. Kurz: Der Herodesherrschaft steht die Gottesherrschaft gegenüber, oder in Termini des Markusevangeliums gesagt: Dem „Sauerteig“ „die Ungesäuerten“, besser: die Gruppe, die am Fest „der Ungesäuerten“ ihr Abschiedsmahl mit ihrem „König“ Jesus feiert.

Die Bewertung des Markusevangeliums ist klar: Ausgerechnet diejenigen, die auf kultische Reinheit pochen, werden mit dem Label „Sauerteig“ charakterisiert, für antike Ohren eine Unreinheitsquelle erster Klasse. Diejenigen dagegen, die in den Augen der Pharisäer die religiösen Gruppen Grenzen und die kultischen Reinheitsregeln auf das Sträflichste missachten, stehen unter dem Zeichen „der Ungesäuerten“, also des „reinen“ Brotes, wie es am Paschafest verzehrt wird. Der Erzähler des Evangeliums nimmt also die ethische Leitkategorie der Jesusrunde als globalen Bewertungsmaßstab. Aber das wird dem Leser außerhalb der Geschichte erst am Ende des Evangeliums, eben in der Rahmenerzählung zum letzten Abendmahl, dem Kulminationspunkt der Speisungsgeschichten, „enthüllt“.

Allerdings erscheint den Schülern in der Geschichte die Jesustafelrunde weit weniger attraktiv als dem werbenden Erzähler des Evangeliums. Vermutlich werden Widerstände des Lesers in die Schüler projiziert. Denn die Entscheidung für die Jesustafelrunde, so angenehm und offen sie zunächst erscheint, wird immer schwieriger, je klarer die sozialen Konsequenzen ausbuchstabiert werden, die in den Schülerbelehrungen unter dem Stichwort „Diakonie“ etabliert werden.

4. Das letzte Abendmahl Jesu und die Konsequenzen: den Becher trinken

4.1 Die falsch gepolten Zebedaiden

Ich nehme exemplarisch das Gespräch heraus, das Jesus in Mk 10,35–40 mit den beiden Zebedaiden führt. Sie bitten Jesus: „Gib uns, dass wir in deiner Herrlichkeit einer dir zur Rechten und einer dir zur Linken sitzen“

(Mk 10,37). Mit dieser Bitte schielen sie nach der konventionellen Herrschaftspyramide, wie sie auf der Sauerteig-Seite praktiziert wird. Jesus versteht die beiden bewusst falsch, nämlich von den Regeln seiner eigenen Tafelrunde her, und er korrigiert sie zugleich. Deswegen fragt er zurück: „Könnt ihr den Becher trinken, den ich trinke, oder mit der Taufe getauft werden, mit der ich getauft werde?“ (Mk 10,38). Jesus hat mit dem „Becher“ seinen Leidensweg im Blick (vgl. Mk 14,36),⁵⁴ der in der Jüngerbelehrung Mk 10,45 als Diakonsweg gedeutet wird. Im Sinn der Tafelrunde Jesu ist das der Weg für alle, die „Erste“ sein wollen. Nur zu!

Allerdings – und das ist die Korrektur: Die Plätze links und rechts vergibt nicht Jesus, sondern Gott (Mk 10,40). Welch unheimlich hintergründige Platzverteilung Jesus im Sinn hat, wird der Leser entdecken, wenn er die unterschiedlichen griechischen Termini für „links“ in der Zebedaidenfrage (ἐξ ἄριστερῶν) und in der Jesusantwort (ἐξ εὐωνύμων) im Kopf behält und bis zur Kreuzigungsszene Geduld hat. Dort nämlich wird präzise geschildert, wer diesen „linken“ Platz einnehmen darf, den Jesus zu vergeben sich verboten hatte: der Räuber, der mit ihm gekreuzigt wird (Mk 15,27: ἐξ εὐωνύμων). Diesen Platz hatten die Zebedaiden natürlich nicht vor Augen.

4.2 *Relecture der Abendmahlserzählung*

Wer zur Tischgesellschaft Jesu gehören will, muss die Entscheidung zur Nachfolge mit all ihren Konsequenzen zu Ende führen. Das Abendmahl ist im Markusevangelium die Ratifizierung dieser Entscheidung und gleichzeitig der Kulminationspunkt der bisher erzählten Speisungsgeschichten. Wichtige Ereignisse werden im Markusevangelium gewöhnlich in einer Dreierstaffel erzählt.⁵⁵ Dabei bildet das jeweils dritte Element den terminologischen und inhaltlichen Höhepunkt. Das ist so bei den drei Passionssummarien (Mk 8,31; 9,31; 10,33), bei den drei Bootsfahrten (Mk 8,13.14–21.22), bei den drei Schülerbelehrungen (Mk 8,34–38; 9,33–35; 10,42–45) – und den drei Speisungserzählungen. Die Erzählung vom Abendmahl ist

⁵⁴ Zum Motivhintergrund des „Zornesbechers“ vgl. KLAUS-DIETRICH SCHUNCK, *Der Becher Jahwes: Weinbecher – Taumelbecher – Zornesbecher*, in: A. GRAUPNER, u.a. (Hg.), *Verbindungslinien* (FS W. H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn 2000, 323–330; THEODOR SEIDL, „Der Becher in der Hand des Herrn“. *Studien zu den prophetischen „Taumelbecher“-Texten*, ATSAT 70, St. Ottilien 2001.

⁵⁵ Unter dem Stichwort „Echo-Prinzip“ wird dieses Phänomen sehr gut herausgearbeitet von ALBERTO DE MINGO-KAMINOCHI, „But It Is Not So Among You“. *Echoes of Power in Mark 10.32–45*, JSNT.S 249, London 2003, 56–71.

die dritte in der Reihe. Sie bildet den Höhepunkt.⁵⁶ Verbindendes Strukturelement ist jeweils das Ritual des Hausvaters, der den Segen über die Speisen spricht und das Brot bricht (Mk 6,41f; 8,6–8). Neu in der Abendmahls-erzählung sind die Deuteworte, sodann dass Jesus als Hausvater selbst die Funktion des Diakons übernimmt⁵⁷ und das Brot austeilte – und schließlich, dass anstelle der Fische vom *Becher* erzählt wird.

Dem aufmerksamen Leser wird auffallen, dass das Deutewort über den Becher im Markusevangelium „zu spät“ erzählt wird. Anders gesagt: Das Erzählreferat „... und sie tranken daraus alle“ (Mk 14,23) steht zu früh. Matthäus und Lukas jedenfalls haben diese Unstimmigkeit bemerkt und entsprechende Änderungen vorgenommen: Lukas streicht den Satz (Lk 22,20), Matthäus macht eine Aufforderung daraus: „Trinkt alle daraus!“ (Mt 26,27).⁵⁸ Aber vermutlich ist die außergewöhnliche Reihenfolge, dass zunächst alle aus dem Becher trinken und anschließend das Deutewort gesprochen wird, bei Markus ganz bewusst so erzählt. Nicht der Becher wird gedeutet, sondern das gemeinsame Trinken daraus. Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Jesu mit den Zebedaiden gelesen, muss man sagen: Bei der dritten Mahlerzählung vollziehen *alle*, was sich die Zebedaiden in Mk 10,38f auf ihre Fahne schreiben wollen, nämlich den Becher zu trinken, der Jesus zu trinken bestimmt ist. Nach der Belehrung Jesu, die ganz in den Regeln seiner Tischrunde denkt, sollten sich alle im Klaren darüber sein, was das bedeutet. Alle, „die daraus trinken“, verpflichten sich auf das Programm Jesu von der Diakonienpyramide, wie es in Mk 10,43f versprochen ist. Die Verpflichtung auf dieses Programm wird durch das Deutewort in der Abendmahlsszene ratifiziert: „Dies ist mein Bundesblut, das vergossen wird für viele“ (Mk 14,24). Analog zum Ritual des Bundesschlusses in Ex 24,8, wo Mose das Blut des geopfertem Tieres auf die Israeliten sprengt und sie damit auf die Worte der Tora verpflichtet,⁵⁹ wird in der Abendmahls-erzählung ein Bund in Kraft gesetzt, der alle, die aus dem Becher trinken, auf das Programm Jesu verpflichtet.

⁵⁶ Das arbeitet sehr schön heraus LEE EDWARD KLOSINSKI, *The Meals in Mark*, Ph.D., Claremont Graduate School (CA) 1988 (Microfilm, Ann Arbor [MI]), 133–140.207f.

⁵⁷ Das Johannesevangelium trägt diesen Zug in die Speisungsgeschichte Joh 6,11 selbst ein. Das Lukasevangelium reflektiert darüber in den Symposiumsgesprächen im Anschluss an die Mahlerzählung Lk 22,27.

⁵⁸ Die weitere Textüberlieferung ist der Tendenz des Matthäus gefolgt und hat durch kleine Eingriffe den markinischen Text selbst parallelisiert. So ergänzt der lateinische Kodex K (4./5. Jh.): *et manducaverunt ex illo omnes*, und streicht das bei Markus überständige *λάβετε* in der Becherhandlung. Die Koine lässt sich von Matthäus inspirieren und ergänzt im Brotwort Mk 14,22 *φάγετε*, während W (5. Jh.) allein *φάγετε* schreibt.

⁵⁹ Vgl. die geradezu identische Formulierung des Deutewortes in Ex 24,8: *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ...*

Die Leser wissen, wie die Geschichte weitergeht: Die Schüler versagen, allesamt. Für Markus ist das zwar schändlich, aber nicht irreversibel. Den Schülern und besonders dem Petrus wird in der Auferweckungsbotschaft eine zweite Chance gegeben (Mk 16,7).⁶⁰ Innerhalb der Erzählwelt des Evangeliums allerdings gibt es eine ganze Reihe von Figuren, die schon längst das Programm Jesu praktizieren.⁶¹ Aber vor allem sind es die Leser, die sich jederzeit der Tischgesellschaft Jesu anschließen können. Speziell sie dürften mit dem ὑπὲρ πολλῶν („für viele“)⁶² des Deutewortes nach dem Trinken aus dem Becher gemeint sein. Gemäß Jes 53,12 könnte die Universalität der Völkerwelt im Blick sein. Wurden in der Erzählwelt des Markusevangeliums immer wieder unbestimmte „viele“ (z.B. Mk 2,15; 6,33) von der Tischgesellschaft Jesu angelockt, so hofft der Erzähler, dass es auch unter den Lesern „viele“ gibt, die – von seiner Erzählung ange-lockt – den Weg der Nachfolge gehen und sich auf das Programm „der Ungesäuerten“ einlassen.

4.3 Theologischer Ertrag⁶³

Was das Herrenmahl angeht zieht das Markusevangelium, ekklesiologisch gesehen, eindeutige Grenzen. Allerdings sind sie weder kultisch noch rituell, sondern sozialetisch bestimmt. Es sind die Regeln der jesuanischen Tischgesellschaft, die über „drinnen“ und „draußen“ entscheiden. Wer die Diakonienpyramide praktiziert, der gehört zur jesuanischen Tischgemeinschaft – und folgt so dem markinischen Jesus nach. Wer diese Regeln nicht akzeptiert, schließt sich durch seine Praxis selbst aus. Die narrative Leistung des Markusevangeliums besteht darin, dass die Feier des Kultmahls über die Gesamterzählung in den Horizont gesellschaftlicher Prozesse gestellt wird. Kriterium für die Jesus-Tischgesellschaft ist, ob die gesellschaftlich etablierten Bewertungs- und Verhaltensmuster, wie sie an der Tischgesellschaft des „Sauerteigs“ expliziert werden, in der Jesus-Tischrunde zugunsten der sozial Schwachen durchbrochen werden und das alternative Modell der Diakonienpyramide praktiziert wird. Das ist die Per-

⁶⁰ Dazu vgl. MARTIN EBNER, Du hast eine zweite Chance! Das Markusevangelium als Hoffnungsgeschichte, in: O. FUCHS/M. WIDL (Hg.), Ein Haus der Hoffnung (FS R. Zerfaß), Düsseldorf 1999, 31–40.

⁶¹ Vgl. MARTIN EBNER, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, BZ NF 44 (2000) 56–76, bes. 66–72.

⁶² Vgl. dazu die erhellenden Beobachtungen von FRANK CRÜSEMANN, Der neue Bund im Neuen Testament. Erwägungen zum Verständnis des Christusbundes in der Abendmahlstradition und im Hebräerbrief, in: E. BLUM (Hg.), Mincha (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 2000, 47–60, hier: 51–53.

⁶³ Dass es zu diesem Absatz gekommen ist, verdanke ich den Teilnehmern der Konferenz, die hartnäckig nach den ekklesiologischen Perspektiven meiner Ausführungen gefragt haben.

spektive, in die der Erzähler Markus – gemäß unserer Analyse – die Abendmahlserzählung gestellt hat.

So betrachtet kämpft Markus für eine ekklesiologische Option, die derjenigen, die Paulus in 1Kor 11,17–34 vertritt, verblüffend ähnlich ist. Nur im Einsatz der literarischen Mittel – und damit der Art der Leserlenkung – unterscheiden sie sich. In beiden Fällen ist Prüfstein für das ekklesiologische Modell die Feier des Herrenmahls. Paulus kritisiert die Korinther, weil sie in ihrer Herrenmahlfeier auf die sozial Schwachen keine Rücksicht nehmen – und zitiert gleichsam als Beleg die Herrenmahlparadosis, die von der Hingabe Jesu „für euch“ (V. 24) spricht. Markus bindet die ihm überkommene Paradosis als Erzählglied in seine Gesamterzählung ein und legt narrative Verknüpfungen zu diversen anderen Episoden. Paulus schreibt den Korinthern: Eure Versammlung ist kein Herrenmahl (1Kor 11,20), und fordert die privilegierten Hausbesitzer auf, künftig mit dem Essen auf die sozial Schwachen zu warten bzw. sich ihnen gegenüber solidarisch zu verhalten (1Kor 11,33).⁶⁴ Markus stellt in seinem Evangelium zwei unterschiedlich organisierte Tischgemeinschaftstypen vor und lässt den Leser entscheiden (bzw. sich selbst kontrollieren), auf welche der beiden Seiten er gehören will. Paulus wählt den diskursiven Weg und geht direktiv vor: Er fällt sein Urteil über die korinthische Feier des Herrenmahls und trifft vorübergehende Anweisungen zur Verbesserung. Bei Markus muss der Leser selbst das Urteil finden, das über die Charakterisierung der beiden Tischgesellschaften in die Erzählung eingewoben ist – und wird hoffentlich – über den Wunsch zur Zugehörigkeit zur Jesusrunde auch zur Einhaltung der entsprechenden Kriterien motiviert.

⁶⁴ Je nachdem, ob man ἐκδέχεσθαι in 1Kor 11,33 und parallel dazu προλαμβάνειν in 1Kor 11,21 modal (die eigene Mahlzeit für sich einnehmen/einander gastlich aufnehmen) oder temporal (die eigene Mahlzeit einnehmen bevor die anderen kommen/aufeinander warten) versteht. Für die modale Auflösung, die insbesondere von OTFRIED HOFIUS, Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b–25, in: Ders., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 203–240, 216–232, vehement vertreten wird – spricht zwar nicht die Quantität der Belege, dafür aber der sozialgeschichtliche Befund; vgl. z.B. Plin., Ep II 6, und zur Sache: GERD THEISSEN, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ³1989, 290–317, 300–305.