

# Die Etablierung einer „anderen“ Tafelrunde

Der „Einsetzungsbericht“ in Mk 14,22–24 mit Markus  
gegen den Strich gelesen

MARTIN EBNER

„Brot des Lebens“ sagte ich anstelle der Formel „Leib Christi“, als ich Karlheinz Müller die Kommunion reichte – in dem einzigen Gottesdienst, den wir gemeinsam vorbereitet haben und dem ich, als sein Assistent, vorstand. Nur zu gut kannte ich die Ansichten meines Chefs über die Transsubstantiationslehre und seinen Argwohn gegen jegliche ontologische Spekulation. In dem Moment, als er mir gegenüber stand, wollte ich signalisieren: Ich ringe um Worte, um das zu treffen, was wir ohne geistige Verkrümmung ehrlich und unmissverständlich sagen können.

Dabei sind kritische Exegeten nicht die ersten, denen bei den Abendmahlsworten die Floskeln allzu glatt und selbstverständlich gesprochen werden. Der Apostel Paulus ruft den Korinthern die Herrenmahlparadosis in Erinnerung, um ihre Praxis an dem Sinnanspruch der hehren Worte zu messen. Und es ist der Evangelist Markus, der die ihm wohl schon überkommene Erzählung vom Letzten Abendmahl in neues Licht taucht, indem er sie in das narrative Geflecht seiner Jesusgeschichte verwebt – und damit die alten Worte „gegen den Strich“ bürstet. Schauen wir zu!

## 1. ZWEI AUFFÄLLIGKEITEN

### 1.1 Ein auffälliger Zusatz: „... und sie tranken daraus alle“ (Mk 14,23)

Wir beginnen mit einer kleinen, scheinbar nebensächlichen Beobachtung zum so genannten Einsetzungsbericht in Mk 14,22–24.

Mk 14,22

<sup>22</sup>Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν

λαβῶν ἄρτον

εὐλογήσας

ἔκλασεν

καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς

καὶ εἶπεν,

Λάβετε,

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

Mk 14,23f.

<sup>23</sup>καὶ λαβῶν ποτήριον

εὐχαριστήσας

ἔδωκεν αὐτοῖς,

καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

<sup>24</sup>καὶ εἶπεν αὐτοῖς,Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης  
τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Das Erzählreferat „... und sie tranken daraus alle“ in Mk 14,23 stört den ansonsten parallel strukturierten Aufbau nachhaltig. Nachdem schon alle aus dem Becher getrunken haben, erübrigt sich auch ein Pendant zur Aufforderung λάβετε im Brotwort.<sup>1</sup> Während neuere, insbesondere synchron ausgerichtete Kommentare den Sachverhalt stillschweigend übergehen,<sup>2</sup> hat einer der Erstleser diese störende Unregelmäßigkeit sehr wohl bemerkt: kein anderer als der Evangelist Matthäus. Er verändert das bei Markus überschüssige Erzählreferat zu einem Imperativ, fügt dem λάβετε in der Brothandlung des Markus noch ein φάγετε hinzu und kommt damit, wie auch sonst in seinem Evangelium üblich,<sup>3</sup> zu einem fast formvollendeten Parallelismus:

Mt 26,26

<sup>26</sup>Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν

λαβῶν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον

καὶ εὐλογήσας

ἔκλασεν

καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς

εἶπεν,

Λάβετε, φάγετε,

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

Mt 26,27f.

<sup>27</sup>καὶ λαβῶν ποτήριον

καὶ εὐχαριστήσας

ἔδωκεν αὐτοῖς

λέγων,

Πῖετε ἐξ αὐτοῦ πάντες,

<sup>28</sup>τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου ...

<sup>1</sup> ἔκλασεν lässt sich für die Becherhandlung nicht wiederholen.

<sup>2</sup> Vgl. J. R. DONAHUE/D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina 2), Collegeville (MN) 2002, 401–406; R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (MI)/Carlisle 2002, 559–572; C. A. EVANS, *Mark 8:27–16:20* (Word Biblical Commentary 34B), Nashville (TN) 2001, 379–396. Für den Textbefund sensibel zeigt sich dagegen F. J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody (MA) 2002, 286.

<sup>3</sup> Vgl. insbesondere den kunstvollen Aufbau und die ausgewogenen Proportionen in der Bergpredigt; dazu nur: U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1–7* (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2002, 253–255.

Es ist nun müßig darüber zu streiten, ob Markus eine vorliegende Tradition einfach übernommen<sup>4</sup> oder verändert hat.<sup>5</sup> Dass eine urchristliche Tradition im Umlauf war, bezeugt der von Paulus ausdrücklich als „Paradosis“ gekennzeichnete analoge Text in 1 Kor 11,23–25. Nur soviel lässt sich hinsichtlich der Textentwicklung erkennen: Die weitere Textüberlieferung ist der Tendenz des Matthäus gefolgt und hat durch kleine Eingriffe den markinischen Text selbst parallelisiert.<sup>6</sup> Allerdings zeigt die lukanische Version in Lk 22,19f., dass diese Parallelisierungstendenz spätestens dann an ihre Grenzen stößt, wenn inhaltliche Erwägungen ins Spiel kommen. Weil Lukas versucht, sowohl die markinische als auch die paulinische Überlieferung in gleicher Weise aufzugreifen und sie im Sinn eines Symposions zu gestalten,<sup>7</sup> parallelisiert er zwar im eigentlichen Mahlbericht (Lk 22,15–18) die beiden Enthaltungsworte (Lk 22,16.18),<sup>8</sup> verzichtet aber in den Deuteworten (Lk 22,19f.) auf das bei Paulus auffälligste Parallelisierungselement, den *doppelten* Anamnesisbefehl (1 Kor 15,24.25). Er lässt ihn nur beim Brotwort stehen – und folgt einer anderen Art von Symmetrie. Das Becherwort erweitert er durch den markinischen Zusatz „das vergossen wird für ...“ und streicht dafür den Anamnesisbefehl. Dadurch kommt er zu etwa *gleich langen* Wortpassagen im Anschluss an die Brot- und Becherhandlung.

Entscheidend für den markinischen Text ist, welche *Funktion* das überständige, die Symmetrie der Abendmahlsüberlieferung störende Textstück „... und sie tranken daraus alle“ in der Erzählwelt des Markus hat. Zwei Punkte seien sofort festgehalten: (1) Der Anamnesisbefehl der paulinischen Tradition, durch Endstellung und Parallelisierung besonders betont, bringt den Sitz im Leben dieser Kultätiologie<sup>9</sup> auf

<sup>4</sup> So R. PESCH, Das Markusevangelium II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK II/2), Freiburg i. Br. 1980, 354.

<sup>5</sup> So J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband. Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 240; C. A. EVANS, Mk (s. Anm. 2) 385.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> An das Mahl (Lk 22,14–18) schließt sich nach einem Übergangsritus (Lk 22,19f.) das Gespräch an (Lk 22,21–38); vgl. S. HAGENE, Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie (NTA NF 42), Münster 2003, 287 mit Anm. 95.

<sup>8</sup> Dabei setzt er den bei Markus überhängenden eschatologischen Ausblick Mk 14,25, der sich auf das Trinken bezieht, nach vorne (Lk 22,18) und stellt ihm ein Pendant, das vom Essen des Pascha spricht, an die Seite (Lk 22,16).

<sup>9</sup> Vgl. dazu H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA NF 15), Münster 1982, 297f.; DERS., Präsenz im Herrenmahl. 1 Kor 11,23–26 im Kontext hellenistischer Religionsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), Gemeinde – Amt – Sakrament.

den Punkt, nämlich das Mahl in der gleichen Form und Intention zu feiern, wie es für Jesus in diesem Textstück erzählt wird. Der markinische Text verzichtet auf eine explizite Aufforderung zur Nachahmung speziell der in Mk 14,22–24 erzählten Handlung. Mit dem die Symmetrie störenden Erzählreferat „... und sie tranken daraus alle“ geht er vielmehr den Weg in Richtung einer exemplarischen Mahlerzählung.<sup>10</sup> (2) Das Deutewort „Das ist mein Blut des Bundes ...“ schaut auf das Trinken aller zurück – und deutet *diese* Handlung. Insofern hat Markus zwei Deutehandlungen, die durch zwei Deuteworte interpretiert werden: das Brotbrechen steht für den Leib Jesu, das Trinken aller aus dem Becher für das Bundesblut, das für viele vergossen wird.<sup>11</sup>

### 1.2 Eine auffällige Datierung: das Fest „der Ungesäuerten“ (Mk 14,1.12)

Beginnen wir erneut mit einer kleinen, scheinbar nebensächlichen Beobachtung in der Erzählwelt des Markusevangeliums. Markus datiert das letzte Mahl Jesu auf das Paschafest (vgl. Mk 14,1.12). Ganz unabhängig von den Divergenzen zur johanneischen Chronologie, wonach Jesus bereits tot ist, als das Paschafest beginnt und in den Häusern der Sederabend begangen wird (vgl. Joh 18,28; 19,14.31), sticht in die Augen, dass Markus dieses Fest „die Ungesäuerten“ (τὰ ἄζυμα) nennt. In Mk 14,1 hat es zunächst den Anschein, als wäre „Pascha“ und „die Ungesäuerten“ ein Doppelfest (ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας). In 14,12 jedoch wird „die Ungesäuerten“ zum Hauptbegriff, der damit erläutert wird, dass am ersten Tag dieses Festes das Pascha geopfert wird (ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον); geradezu als wäre „Pascha“ ein untergeordneter Handlungsaspekt des Festes „der Ungesäuerten“.<sup>12</sup> Obwohl in der frühjüdischen Literatur bei Philo und Josephus beide Begriffe gleichberechtigt nebeneinander zu finden sind, lässt sich die umgekehrte Nuance erkennen: An Stellen, die beide Begriffe miteinander abzugleichen versuchen, wird „Pascha“ als die intern jüdische

Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 313–330, 319f.; B. LANG, Art. Ritual/Ritus, in: HRWG IV (1998) 442–458, bes. 451f.

<sup>10</sup> Dieser Shift wird völlig korrekt beobachtet von J. GNILKA, Mk (s. Anm. 5) 243.

<sup>11</sup> Dass sich τὸτο in den Deuteworten nicht auf ein bestimmtes Objekt zurückbeziehen kann, sondern die vorausgehende Handlung insgesamt im Blick hat, wird am Brotwort mit aller Klarheit deutlich: τὸτο (Neutrum) kann sich nicht auf ἄρτος (Maskulinum) zurückbeziehen. Es ist das Verdienst von U. LUZ, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: BiKi 57 (2002) 2–8, hier: 4, diesen grammatikalisch einfachen, aber theologisch folgenreichen Sachverhalt herausgestellt zu haben.

<sup>12</sup> Auch den Seitenreferenten ist dieser merkwürdige Befund aufgefallen: Matthäus entkoppelt die beiden Festnamen und spricht *alternativ* von „Pascha“ (Mt 26,2) bzw. den „Ungesäuerten“ (Mt 26,17). Lk 22,1 hält daran fest, dass das Fest „der Ungesäuerten“ *Pascha* genannt wird.

Bezeichnung präsentiert, die für nicht „Eingeweihte“ durch den Handlungsaspekt des Verzehrs von ungesäuerten Broten erklärt werden muss.<sup>13</sup> Soviel wird klar: Die Leser des Markusevangeliums sollen das letzte Mahl Jesu semantisch mit dem Fest „der Ungesäuerten“ in Verbindung bringen.

Diese Beobachtung hat weitreichende Folgen, sobald man in der semantischen Welt des Evangeliums nach dem Pendant zu τὰ ἄζυμα, eben ζύμη („Sauerteig“), sucht.<sup>14</sup> Dieser Oppositionsbegriff ist tatsächlich vorhanden. In Mk 8,15 warnt Jesus seine Schüler: „Seht zu! Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes (βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης τοῦ Ἡρώδου).“

Die exegetische Literatur zu dieser Stelle liest sich wie ein großes Rätselraten angesichts eines unlösbaren Problems. Was soll mit dem „Sauerteig“ der Pharisäer bzw. dem des Herodes gemeint sein? Eine aramäische Wortverwechslung wird vermutet: „Rede“ statt „Sauerteig“ sei gemeint.<sup>15</sup> Historisierend wird an die national-politisch geprägte Messiaserwartung gedacht.<sup>16</sup> Sehen die einen im „Sauerteig“ eine christologisch aufgeladene Metapher, die auf die verfehlt Deutung der Zeichen im Blick auf die Identität Jesu verweist,<sup>17</sup> schwächen sie andere als lediglich linguistisches Mittel ab, das dazu dient, die Warnung vor Herodes bzw. den Pharisäern mit dem Gesprächsthema des fehlenden Brotes zu verbinden<sup>18</sup> – bis hin zur verräterischen Selbstkapitulation: „To us its point remains largely obscure, or at least undeveloped.“<sup>19</sup> Die Sache jedoch scheint einfacher zu sein als erwartet, jedenfalls wenn man die Oppositionen τὰ ἄζυμα – ἡ ζύμη im Rahmen des großen semantischen Netzwerks liest, das in diesen beiden

<sup>13</sup> Vgl. bes. Jos., Bell II 10; Ant XIV 21; XVII 213; XVIII 29; XX 106; stereotyp ist vom „so genannten“ Pascha die Rede: Ant II 313; III 248.294; IX 271; X 70; XI 110; XIV 25; vgl. die Auswertung des Befundes bei F. M. COLAUTTI, Passover in the Works of Josephus (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 75), Leiden 2002, 144–152. Philo sieht die „Ungesäuerten“ als eigenständiges Fest (Spec Leg I 181f.), jedoch in Verbindung mit dem Pascha und diesem untergeordnet (Spec Leg II 41.150). Genetisch gesehen liegt die Verschmelzung eines (ursprünglich) nomadischen Festes (Pascha) mit einem Fest aus der Ackerbaukultur (Mazzenfest) vor; vgl. E. OTTO, Art. Pascha, in: NBL III (2001) 77–80.

<sup>14</sup> Auf diesen Weg führt D. E. SMITH, From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World, Minneapolis (MN) 2003, 249.

<sup>15</sup> A. NEGOTIA/C. DANIEL, L'énigme du levain. Ad Mc. viii 15; Mt. xvi 6; et Lc. xii I, in: NT 9 (1967) 306–314.

<sup>16</sup> Vgl. R. PESCH, Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThKII/1), Freiburg i. Br. 1980, 413.

<sup>17</sup> Die Pharisäer wollen noch mehr sehen (Mk 8,11–13), Herodes dagegen versteht die Zeichen nicht (Mk 6,14–16); vgl. C. FOCANT, La tête du prophète sur un plat, ou, L'antirepas d'alliance (Mc 6.14–29), in: NTS 47 (2001) 334–353, 349f.

<sup>18</sup> Vgl. R. T. FRANCE, Mk (s. Anm. 2) 316.

<sup>19</sup> Ebd. Vgl. auch die Übersicht bei W. POPKES, Art. ζύμη, in: EWNT II (1992) 259–261, 260f.

Signalmetaphern wie in zwei Polen gebündelt wird, und den inhaltlichen Kontext mit bedenkt, an dem diese semantische Grundopposition etabliert wird: Es geht um Gruppenabgrenzung hinsichtlich ihrer unterschiedlich charakterisierten Mahlpraxis. Auf der einen Seite steht Jesus mit seinen Schülern, auf der anderen Seite die Pharisäer und Herodes. In Mk 8,15 wird diese Trennlinie deutlich verbalisiert. Beide Signalwörter, sowohl ζύμη als auch τὰ ἄζυμα, sind mit dem Thema „Essen“ bzw. „Mahl“ verbunden. Gemäß Mk 14,12 fällt das letzte Mahl Jesu auf das Fest „der Ungesäuerten“. Die Warnung von 8,15, sich vom Sauerteig der Pharisäer und dem des Herodes fernzuhalten, lässt die Schüler Jesu sofort und fälschlicherweise an die nicht vorhandenen Brote denken, 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 wir gleich sehen werden, vom Mahl des Herodes (Mk 6,21–29) diametral unterscheiden.

Auch in narrativer Hinsicht wird die Grundmetapher vom „Sauerteig“ an einer Stelle etabliert, die vom Erzählgang her die Trennungslinien anschaulich vor Augen führt: Jesus sitzt mit seinen Schülern im Boot und ist auf der Fahrt ans „andere Ufer“ (Mk 8,13.22). Dort werden im dritten Teil des Evangeliums „auf dem Weg“ nach Jerusalem (8,22–10,52) die Schülerbelehrungen stattfinden, die über den Hintergrund und die Konsequenzen des jesuanischen Verhaltens aufklären. Die Pharisäer dagegen hat Jesus am galiläischen Ufer, also dort, wo bisher die diversen Interaktionen zwischen den beiden Gruppen stattgefunden haben (vgl. 2.1), einfach stehen gelassen (vgl. Mk 8,13).

Beginnen wir mit den Interaktionen im Galiläateil des Evangeliums (Mk 1,16–8,21).

## 2. ZWEI UNTERSCHIEDLICHE TAFELRUNDEN

Die Gruppen, die jeweils in ihrem Mahlverhalten charakterisiert werden, bestehen jeweils aus einem Leader (Herodes/Jesus) und dessen Anhängern (Herodianer<sup>20</sup>/Schüler). Im Fall der Pharisäer übernimmt

<sup>20</sup> Vgl. nur den Artikel von K. MÜLLER, zum Lemma „Herodianer“, in: NBL II (1995) 122–124, der die markinische Funktionalisierung dieser Gruppe herausstellt und für eine sozialgeschichtliche Verortung allenfalls auf Jos., Ant XIV 450 (οἱ τὸ Ἡρώδου φρονούντες), also auf Parteigänger des Herodes, verweist. In der ihm eigenen sprachlichen Prägnanz hat Müller die Versuche, die Herodianer historisch zu identifizieren, auf den Punkt gebracht: „Die Neutestamentler haben durch die Vielfalt und durch den Einfallsreichtum ihrer Identifikationen hinreichend die Sackgassen aufgewiesen, in denen solche Versuche enden ...“ (ebd. 123). Vgl. aber wieder K.-S. KRIEGER, Die

in Ermangelung einer eindeutig verifizierbaren Führungsgestalt die *Gruppe* der Schriftgelehrten diese Rolle (vgl. Mk 2,16). Gattungstypisch betrachtet sind es im Fall der Pharisäer Apophthegmata, näherhin Streitgespräche, in denen die unterschiedlichen Mahlvorstellungen verbalisiert werden. Die Idealvorstellung der Pharisäer kommt im Spiegel der *Kritik* an der Mahlpraxis Jesu zum Ausdruck (Mk 2,15–17; 7,1–23). Abgrenzungskriterium sind Reinheitsfragen, die sowohl den religiösen Status als auch die religiöse Praxis betreffen. Im Fall des Herodes ist es eine Mahlgeschichte (Mk 6,21–29), deren besondere Konturen im Spiegelbild zweier jesuanischer Mahlgeschichten hervortreten, nämlich den beiden Speisungsgeschichten in Mk 6,35–44 und Mk 8,1–9. Kontraste ergeben sich hinsichtlich des Sozialstatus der Teilnehmer, insbesondere hinsichtlich der Aktivierung bzw. des Verzichts auf das Dominanzverhalten.

### 2.1 Die (Schriftgelehrten der) Pharisäer kritisieren Jesu Tafelrunde

Nach Mk 2,16 nehmen die Schriftgelehrten der Pharisäer Anstoß an den Tischgenossen Jesu: „Dass er mit den Zöllnern und Sündern isst?“ Wie die Kombination von Zöllnern *und* Sündern zeigt, betrifft der Streitpunkt weniger die Tatsache, dass sich Jesus mit gesellschaftlichen Außenseitern oder indirekten Kollaborateuren mit der Römerherrschaft einlässt als vielmehr deren *religiöse* Disqualifizierung. Im frühjüdischen Sprachgebrauch sind all diejenigen „Sünder“, die sich nicht an die religiöse Praxis und Vorstellung des Judentums halten, die zum Teil gruppenspezifisch definiert sein kann.<sup>21</sup> Das Besondere an der Ablehnung der Zöllner als Tischgenossen liegt darin, dass die Pharisäer überhaupt keinen Grund oder ein spezielles Fehlverhalten angeben, sondern diese Gruppe *als* Gruppe und *weil* sie Zöllner sind, als Tischgenossen ablehnt. Und das ganz unabhängig von der persönlichen Entscheidung, die Levi als Prototyp der „Zöllner“, die nach Mk 2,15 mit Jesus zu Tisch liegen, gemäß der unmittelbar vorausgehenden Nachfolgegeschichte Mk 2,14 gefällt hat. Dieser Punkt scheint dagegen das entscheidende Kriterium für die Mahlgemeinschaft auf jesuanischer Seite zu sein.

Dass sich hinter den Grenzziehungen, wie sie die Pharisäer vornehmen, gleichzeitig eigene Gruppeninteressen verbergen, so dass eine

Herodianer im Markusevangelium. Ein neuer Versuch ihrer Identifizierung, in: BN 59 (1991) 49–56.

<sup>21</sup> Vgl. M. EBNER, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (HBS 15), Freiburg i. Br. 1998, 157.

Infragestellung zum Konflikt führen muss, zeigen die beiden Sabbatgeschichten am Ende der Streitgesprächsreihe Mk 2,1–3,6. Im Blick auf die Schüler Jesu, die am Sabbat Ähren raufen, fordern die Pharisäer mit ihrem οὐκ ἔξεσται die strikte Einhaltung des kultischen Zeitrhythmus (Mk 2,23f.). Durch das Schriftargument in Mk 2,25f. gibt der markinische Jesus der an sich banalen Angelegenheit eine gesellschaftskritische Tiefendimension.<sup>22</sup> Im Rückbezug auf die kleine Episode in 1 Sam 21,1–7 setzt sich Jesus, der seine Jünger Ähren raufen lässt, in Analogie zu David, der seinen hungrigen Begleitern die heiligen Brote gibt, die zu essen niemandem erlaubt war (οὐκ ἔξεσται) außer den Priestern. Jesus erinnert damit an die eigene Tradition, die mit David als Akteur den Hunger Bedürftiger über die kultischen Vorschriften stellt, die mit Privilegien bestimmter Gruppen verknüpft sind. Gemäß der markinischen Zitierkunst fand diese Gewichtsverlagerung, die auch Jesus für sich und seine Leute in Anspruch nimmt, ausdrücklich unter den Augen der höchsten Autorität statt, die sich ein Jude denken kann: „unter Abiathar, dem Hohenpriester“.<sup>23</sup>

Anders als der zitierte Hohepriester lassen die Pharisäer einen derartigen Angriff auf ihr religiöses System nicht zu. Die Gegenreaktion ist der förmliche Tötungsbeschluss<sup>24</sup> am Ende der zweiten Sabbatgeschichte, auf den sich gemäß Mk 3,6 die Pharisäer *zusammen* mit den Herodianern verständigen. Anlass dafür ist vordergründig die Verletzung der Sabbatruhe durch die demonstrative Heilung, die Jesus in der Synagoge vollzieht. Rechtshistorisch gesehen ist die Verletzung der Sabbatruhe für die Todesstrafe genauso unzureichend<sup>25</sup> wie die Koali-

<sup>22</sup> Genetisch gesehen verdankt sich diese Tiefendimension dem allmählichen Wachstum der Geschichte. Das Schriftargument ist mit hoher Wahrscheinlichkeit von Markus selbst eingebracht; vgl. M. EBNER, Weisheitslehrer (s. Anm. 21) 136–146; anders: R. KAMPLING, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBB 25), Stuttgart 1992, 90–113.

<sup>23</sup> Genauso wichtig wie das, was Markus erzählt, ist das, was er aus 1 Sam 21,1–7 unterschlägt, bzw. was er einträgt: Vom Hunger der Leute Davids ist im Original nicht die Rede, auch nicht davon, dass David „ins Haus Gottes“ geht. Diese Formulierung lässt den Tempel von Jerusalem assoziieren. Aber nach 1 Sam 21 handelt es sich um den Tempel von Nod. Der Priester dort heißt Abimelech. Abiathar ist sein Sohn (1 Sam 22,20), der sich zu David flüchtet (1 Sam 23,6) und dann in Jerusalem unter David neben Zadok fungiert. Ab 2 Sam 8,17 wird der Name Abiathar immer in Kombination mit Zadok genannt. Für Mk 2,25f. ist klar: Die erzählte Episode soll am Tempel von Jerusalem spielen unter einem hochrangigen Funktionär. Schließlich ist im markinischen Zitat mit keinem Wort davon die Rede, dass der Priester von Nod die sexuelle Enthaltsamkeit der Begleiter Davids zur Bedingung für die Freigabe der Schaubrote macht, also eine kultische Forderung stellt. Die Privilegienklausel („die zu essen niemandem erlaubt ist außer den Priestern“) ist dagegen eine Zutat des Markus.

<sup>24</sup> Der gleiche Terminus (συμβούλιον) steht Mk 15,1 für den Tötungsbeschluss des Hohen Rates.

<sup>25</sup> Gemäß Ex 31,14; 35,2; Num 15,35f. steht auf Sabbatverletzung die Todesstrafe. Im 1. Jh. n. Chr. jedoch ist das höchstens noch ein theoretisches Ideal (oder nicht einmal

tion zwischen Pharisäern und Herodianern sozialgeschichtlich gesehen<sup>26</sup> undenkbar ist. Hier liegen klare Konstruktionen des Markus vor. In groben Strichen werden Paradigmen der Repräsentanten bestimmter religiöser und gesellschaftlicher Optionen gezeichnet. Deshalb können im markinischen Text die Herodianer die Pharisäer sekundieren, wenn es um kultische Fragen und die damit zusammenhängenden Gruppeninteressen geht, und umgekehrt können die Pharisäer die Herodianer sekundieren, wenn es um die Steuerinteressen des Herodes geht (Mk 12,13–17).<sup>27</sup> Kultische Vorschriften werden von Markus als Stabilisatoren einer gesellschaftlichen Ordnung verhandelt, die den „Pharisäern“ genauso viele Vorteile bringt wie den „Herodianern“. Die eigentlichen Beweggründe für die scharfe Opposition der Pharisäer, die sich hinter dem Beharren auf kultischen Grenzlinien verbergen und die plötzliche Koalition mit den Herodianern schnell einsichtig machen, erfährt der Leser, wenn er zur Kenntnis nimmt, was Markus in Mk 12,38–40 von den Schriftgelehrten, dem Elite-Stoßtrupp der markinischen Pharisäer, zum Besten gibt:

„Hütet euch vor (βλέπετε ἀπό)<sup>28</sup> den Schriftgelehrten, die in Talaren einhergehen (περιπατεῖν) wollen – und (die ihnen entgegengebrachten) Grüße auf den Marktplätzen<sup>29</sup> und erste Sitze (πρωτοκαθεδραὶ) in den Synagogen und erste Plätze (πρωτοκλισίαι) bei den Gastmählern,<sup>30</sup> wobei sie die Häuser der Witwen auffressen (κατεσθίοντες) und zum Schein lange Gebete verrichten ...

Dass Jesus den Mann mit der gelähmten Hand auffordert, sich *in die Mitte* der Synagoge zu stellen (vgl. Mk 3,3), provoziert den Todesstoß derjenigen, die dort die ersten Sitze für sich behaupten. Das Pochen auf die Einhaltung der Sabbatregeln dient der Verhinderung solcher

das: Jos., Ap II 215–217). Denn die Kapitalgerichtsbarkeit liegt in Palästina z. Zt. Jesu ausschließlich in den Händen der Römer. Der einzige Bereich, in dem Juden ein gewisses Mitspracherecht eingeräumt wird, ist der Tempel (vgl. Cij 1400; Philo, Leg Gaj 212), wie der Fall des Jesus ben Ananias bestens belegt (Jos., Bell VI 300–305); dazu vgl. nur K. MÜLLER, Möglichkeiten und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in: K. Kertelge (Hrsg.), Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg i. Br. 1988, 41–83. Dass die Verletzung des Sabbats im Prozess gegen Jesus keinerlei Rolle spielt, wohl aber sein Wort gegen den Tempel (vgl. Mk 14,58), ist auf diesem Hintergrund nur konsequent. Zur Sabbatfrage im Frühjudentum umfassend und in allen Verästelungen vgl. L. DOERING, Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (TSAJ 78), Tübingen 1999.

<sup>26</sup> Dazu vgl. Anm. 74.

<sup>27</sup> Zu den politischen Untertönen dieser Perikope vgl. S. SCHREIBER, Caesar oder Gott? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ NF 48 (2004) 65–85.

<sup>28</sup> Dieses Idiom ist im Markusevangelium sonst nur noch in Mk 8,15 zu finden, dort verbunden mit der Warnung vor dem „Sauerteig“ der Pharisäer und dem des Herodes.

demonstrativer Platztausch-Aktionen. In dieser Linie weiter gelesen, kann analog gelten: Dass beim Jesus-Gastmahl die Zöllner die wichtigsten Gäste sind, durchkreuzt die Interessen der Pharisäer, die selbst die ersten Plätze bei Gastmählern für sich behaupten. Die religiöse Ablehnung der Zöllner als Sünder dient der Verhinderung solcher Grenzverschiebungen.

Auf prinzipieller Ebene führt Jesus den Streit um Grenzziehungen, Legitimierung und Leitkategorien in Mk 7,1–23. Die Pharisäer haben sich mit den Schriftgelehrten, die eigens aus Jerusalem gekommen sind, Verstärkung aus dem Overhead geholt. Wiederum bildet wie in Mk 2,15–17 ein Mahl die Szenerie (vgl. V. 2). Allerdings dient diesmal nicht der religiöse Status der Tischgenossen als „Aufhänger“ für die Debatte, sondern die religiöse Praxis der Mahlteilnehmer. In den Augen der Pharisäer verlassen sie die Wege<sup>29</sup> der „Überlieferung der Alten“, weil sie mit „unreinen, d. h. ungewaschenen Händen ihre Brote essen“ (Mk 7,2.5).<sup>30</sup> In seinem Gegenangriff demaskiert Jesus diese „Überlieferung der Alten“, die den Pharisäern und Schriftgelehrten als Legitimationsbasis für ihre kultischen Forderungen dient, am Korbanbeispiel als eklatanten Missbrauch des eigentlichen Gotteswillens (vgl. Mk 7,6–13). Konstruktiv stellt Jesus der kultischen Leitkategorie der Pharisäer, wonach Unreinheit von außen kommt, so dass man sich durch bestimmte Klassifizierungen, wie sie die „Überlieferung der Alten“ festsetzt, davor schützen muss, eine *ethische* Leitkategorie entgegen: Die Laster, die aus dem *Herzen* des Menschen kommen, sind die eigentliche Quelle der Unreinheit (vgl. Mk 7,17–23). Damit stehen sich die Einhaltung kultischer Regeln und die Orientierung am ethischen Verhalten als typische Markierungen für die beiden Tafelrunden gegenüber.

## 2.2 Das Gastmahl des Herodes und die Speisungen Jesu

Mk 6,14–29 ist die einzige Passage im Markusevangelium, in welcher der Protagonist Jesus zusammen mit seiner Gruppe nicht auf der Erzählbühne präsent ist. Wir blicken ungestört in die „Gegenwelt“ – und sehen König Herodes zusammen mit seinen Großen, den Tausendchaftsführern und den Ersten aus Galiläa, beim Mahl (Mk 6,21). In

<sup>29</sup> Der griechische Terminus *περιπατεῖν*, der hier verwendet wird, zeigt in Mk 12,38–40, wohin diese Wege ihre Repräsentanten führen ...

<sup>30</sup> M. KLINGHARDT, *Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7–8,21*, in: 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.

der Begrifflichkeit von G. Lenski<sup>31</sup> gesprochen hat König Herodes seine Vasallen („retainer“) um sich geschart. *μειστοῦνες* fungiert in Mk 6,21 vermutlich als Oberbegriff, der durch Termini erläutert wird, die für die militärische (*χιλιάρχοι*) bzw. gesellschaftliche Elite (*πρῶτοι τῆς Γαλιλαίας*) stehen. In der markinischen Erzählwelt könnte dabei konkret an die Herodianer und Pharisäer gedacht sein. Die beiden Gruppen koalieren auch sonst miteinander und vertreten gegenseitig die Interessen der anderen (vgl. Mk 3,6; 12,13). Jetzt feiern sie miteinander. Die „Ersten Galiläas“ finden in der Runde um Herodes den Platz, der ihnen gebührt und der schriftgelehrt-pharisäischen Vorliebe für *πρωτοκλισίαι* bei Gastmählern (vgl. Mk 12,39) sehr entgegenkommt.

Herodes, der mit seinen Großen, den Chiliarchen und Ersten Galiläas zu Tisch liegt, ist das exakte Gegenbild zu Jesus, der gemäß Mk 2,15 mit Zöllnern und Sündern sowie seinen Schülern zu Tisch liegt.<sup>32</sup> Wie gegen Jesu Tischgemeinschaft wird auch gegen Herodes (im literarischen Kontext seines Gastmahls) Einspruch erhoben. Gibt es gegen Jesus rituelle Bedenken, so gegen Herodes moralische: „Nicht ist es erlaubt (*οὐκ ἔξεστιν*), die Frau deines Bruders zu haben“ (Mk 6,18). In den markinisch-jesuanischen Kategorien des Reinheitsstreitgesprächs von Mk 7,1–23 gedacht, geht es um *πορνεία* bzw. *μοιχεία* (Mk 7,21f.). Werden die Tischgenossen Jesu von den Pharisäern *religiös* als „Sünder“ diffamiert, so ist es in der erzählerischen Gegenwelt von Mk 6,14–29 der Gastgeber König Herodes selbst, der von Johannes, dem Vorläufer Jesu, *ethisch* hinterfragt wird.

Ein zweites Gegenbild entsteht auf dem Hintergrund der beiden Speisungsgeschichten im Markusevangelium. Die erste schließt sich (mit einem Vorspiel: Mk 6,30–34) unmittelbar an die Erzählung vom Herodesgastmahl an (Mk 6,35–44).<sup>33</sup> Die zweite wird erzählt, unmittelbar bevor Jesus die scharfe Gruppentrennung unter der Sauerteigmethaphorik in Mk 8,15 vornimmt (Mk 8,1–9). In diesem Fall geht es um Statusgrenzen und Dominanzverhalten.

Bei Herodes befinden wir uns in einer exklusiven Gesellschaft bei einem Symposion, von dem vor allem dessen zweiter Teil, eben das

<sup>31</sup> Vgl. G. LENSKI, *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung* (übers. von H. Herkommer) (stw 183), Frankfurt a. M. 1977, bes. 325–331; ein Schichtenmodell mit einem Überblick auch über andere soziologische Modelle mit konkreten Daten zur mediterranen Gesellschaft in römischer Zeit bieten E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997, 58–94.

<sup>32</sup> Die Analogien gehen bis in die sprachlichen Strukturen hinein: An beiden Stellen wird das Verb *συνανακείσθαι* gebraucht.

<sup>33</sup> Zur Kontrastierung mit dem Herodesgastmahl vgl. R. M. FOWLER, *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (SBL.DS 54), Chico (CA) 1981, bes. 120f.

Amüsement bei (Wein und) Tanz erzählt wird. In den beiden jesuanischen Geschichten geht es nur um Hunger, Essen und Sattwerden.<sup>34</sup> Wir treffen auf eine Massengesellschaft. Dabei wollte auch Jesus mit seinen Schülern ursprünglich „unter sich“ bleiben (vgl. Mk 6,32). Beinahe wäre eine parallel exklusive Mahlgesellschaft an unterschiedlichen Orten entstanden. Denn im narrativen Duktus unserer Erzählung gelesen, hat Jesus seine Schüler just zur gleichen Zeit als „retainer“ eingesetzt. In der Rahmung des Herodeseinschubs Mk 6,6b–13.30–32 ist die Rede davon, dass er ihnen Macht delegiert (Mk 6,7) und sie ausschickt, um seine Amtsgeschäfte zu übernehmen (vgl. Mk 6,8–11). Insofern entspricht die Konstellation Jesus/Schüler unter dem Gesichtspunkt Leader/Vasallen genau der Tischgesellschaft des Herodes. Aber: Auf jesuanischer Seite wird der Plan einer exklusiven Tischgesellschaft vom „Volk“ durchkreuzt (vgl. Mk 6,33f.). Und Jesus selbst setzt sich mit Nachdruck und gegen den Willen seiner „retainer“ dafür ein, dass aus dem Mahl, das separatissime (Mk 6,31f.: κατ’ ἰδίαν) stattfinden sollte, eine Massenspeisung wird. Trotzdem erzählt Markus in V. 39, dass sich alle zu „Symposien“ gelagert hätten. Aber: Wie anders sehen diese „Symposien“ aus im Vergleich zu dem, was Markus vom Herodes-Symposion erzählt und was Leser des 1. Jh. von einem Symposion erwarten.<sup>35</sup> Natürlich liegt man nicht auf vornehmen Liegen, wie ἀνακλιναί (κλίνη = Liege) in Mk 6,39 insinuieren möchte, sondern auf „grünem Gras“.<sup>36</sup> Von Wein und Amüsement ist nicht die Rede. Die Mahlteilnehmer werden bildhaft als geradezu militärisch genau angeordnete „Gartenbeete“ vorgestellt (Mk 6,40), wobei hier nicht, wie beim Herodesgastmahl, die Anführer der Gruppen im Blick sind, sondern das „Fußvolk“ selbst. An dem merkwürdigen und in der griechischen Literatur sonst nie mehr metaphorisch gebrauchten Ausdruck *πρασιαί* für die Teilnehmer an einem „Symposion“ ist wohl entscheidend, dass als Grundwort *πράσον*/*porrum* („Lauch“) mitgehört wird. Nun sind Lauch- und Zwiebelpflanzen die wichtigsten Beispeisen der kleinen Leute, die sie – anstelle von Fleisch – zusammen mit billigem Fisch als „Zukost“ zu ihrem Brot verzehren.<sup>37</sup> Die „Symposien“ auf

<sup>34</sup> Vgl. die Termini φαγεῖν: Mk 6,37(*dis*). 42.44; 8,1.2.8; ἔφαγε: Mk 6,38.41(*dis*); 8,5.6; ἔφαγε: Mk 6,38.41(*dis*); 8,7; χορτασθῆναι: Mk 6,42; 8,8.

<sup>35</sup> Zum kulturellen Wissen vgl. P. SCHMITT-PANTEL, Art. Gastmahl. II. Griechenland, in: DNP IV (1998) 798–803; G. BINDER, Art. Gastmahl. III. Rom, in: DNP IV (1998) 803–806.

<sup>36</sup> Zumindest in der markinischen Erzählwelt und auf dem Hintergrund des kulturellen Codes ist dieser Gegensatz wichtiger als die eventuellen Assoziationen zu Ps 23.

<sup>37</sup> G. E. THÜRY/J. WALTHER, Condimenta. Gewürzpflanzen in Koch- und Backrezepten aus der römischen Antike (Römische Küchenpflanzen 1), Wien 1997, 54; C. HÜNEMÖRDER, Art. Lauch. II. Griechenland und Rom, in: DNP VI (1999) 1183; R. STADLER, Art. Lauch, in: PRE XII (1924) 986–991.

grünem Gras werden uns also als wohlgeordnet sitzende Horden von „Knoblauchfressern“ vorgestellt.

Zwei Genrebilder mögen einen Eindruck davon verschaffen, welche sozialgeschichtlichen Konnotationen sich mit „Lauchbeeten“ verbinden – und wie sie zur Typisierung des einfachen Lebens literarisch eingesetzt werden. Plutarch überliefert in seinem Traktat „Über Alexanders Glück und Tugend“ (II 8 [340C/D]) folgende Anekdote: Nachdem Alexander den ungerechten König von Paphos verbannt hatte und Ausschau hielt nach einem geeigneten Nachfolger, zeigte sich, dass es aus dem alten Königsgeschlecht noch einen Nachfahren gab, der in ganz bescheidenen Verhältnissen, völlig unbeachtet von der Öffentlichkeit (πένητα καὶ ἄδοξον ἄνθρωπον) sein Leben fristete. Man suchte nach ihm – und fand ihn, wie er gerade seine Lauchbeete wässerte (πρασιαῖς ὕδωρ ἐπαντλῶν).<sup>38</sup> Die zweite Anekdote stammt aus der Feder Plinius' d. Ä. (Hist Nat XIX 108): Kaiser Nero, berühmt für seine „schöne Stimme“,<sup>39</sup> soll den Lauch (*porrum*) zu unerwarteten kaiserlichen Ehren gebracht haben, „indem er ihn, der Stimme wegen, jeden Monat an bestimmten Tagen mit Öl zubereitet aß und nichts weiter, nicht einmal Brot, zu sich nahm“. Die kaiserliche Tafel ist es, die den Lauch auch in höheren Schichten gesellschaftsfähig macht (*auctoritatem ... fecerit*).<sup>40</sup> Nachdem es sich in beiden Fällen um Anekdoten handelt, besteht durchaus die Chance, dass derlei Stoffe nicht nur Literaten bekannt waren.<sup>41</sup>

Im Spiegelbild des Herodes-Symposions wird in den Jesus-Symposien die etablierte Sozialpyramide durcheinander gebracht. Statt sich und seine „retainer“ bedienen zu lassen, spannt Jesus seine Schüler als Kellner für die Volksmassen ein. Das ist beiden Erzählungen offensichtlich so wichtig, dass sie es geradezu refrainartig wiederholen: „Und er gab seinen Schülern (die Brote), damit sie (sie) ihnen vorsetzten“ (Mk 6,41 = 8,6). Im üblichen technischen Vokabular gesprochen, fungieren die Schüler Jesu als διακόνοι.

Und wie anders sind die Gastgeber. Das wird schlaglichtartig an den unterschiedlichen Intentionen und Interaktionen deutlich, die mit

<sup>38</sup> Im Blick auf die Verspottungsszene in Mk 15,16–20 ist die anschließende Schilderung der Investitur dieses Antikönigs interessant: Anstelle eines billigen Leinengewandes bekommt er „Purpur“, wird als „König“ akklamiert und zum königlichen „Gefährten“ im Hofstaat Alexanders ernannt.

<sup>39</sup> Dazu vgl. H.-J. KLAUCK, Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23, in: Ders. (Hrsg.), Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 251–267.

<sup>40</sup> Bezeichnend ist, dass das klassische lateinische „Kochbuch des Apicius“ (4. Jh.), in dem u. a. Rezepte des M. Gavius (Apicius), eines bekannten Gourmets unter Kaiser Tiberius (vgl. Sen., Dial XII 10,8f.), gesammelt sind, ganze zwei Knoblauchgerichte vorsieht (127.432 André).

<sup>41</sup> In diesem Licht betrachtet, sekundiert Markus die Anspielungen auf die Exodustradition (zur Erwähnung der Tischgruppen zu 100 und 50 vgl. Ex 18,25; Num 31,14), die der (Markus wohl schon vorliegenden) Erzählung eine gewisse eschatologische Note verleihen (Mähler auf dem Weg ins Gelobte Land), durch schichttypische Obertöne.

dem Verb *διδόναι* in den Symposiengeschichten verbunden sind: Anstatt die Volksmassen sich selbst zu überlassen, ist Jesus darum besorgt, dass seine Schüler ihnen zu essen geben (Mk 6,37: *δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν*). 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: *δώσω σοι ἕως ἡμίσουσ τῆς βασιλείας μου*). Weil das Angebot jedoch seinen Händen entgleitet, muss er am Ende zusehen, wie der Kopf eines Menschen auf einer (Fleisch)Platte<sup>42</sup> von Hand zu Hand „gegeben“ wird (vgl. Mk 6,28).<sup>43</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt wird auch verständlich, weshalb unser Erzähler geradezu penetrant auf den Titel „König“ für Herodes (Antipas) beharrt und ihn in unserem Textstück – und nur hier – gleich fünfmal so bezeichnet (Mk 6,14.22.25.26.27), obwohl er offensichtlich genau weiß, dass er nur für Galiläa zuständig ist (vgl. Mk 6,21: *πρωτοῦ τῆς Γαλιλαίας*) und von daher höchstens Tetrarch sein kann.<sup>44</sup> Die einzige andere Person nämlich, die im Markusevangelium so tituiert wird, ist Jesus. Wird Herodes – historisch gesehen fälschlicherweise – im Zusammenhang mit seinem Festessen und der Tötung des Johannes „König“ genannt, so Jesus ausschließlich im Rahmen seines Prozesses und seiner Kreuzigung (Mk 15,2.9.12.18.26.32).<sup>45</sup> Welch unterschiedliche Könige: Der eine setzt die Hälfte seines Königreiches aufs Spiel und muss dann zusehen, wie zum krönenden Abschluss seines Festmahls ein Menschenkopf serviert wird. Der andere ist Protagonist eines ganz anderen Königreiches und geht dafür selbst in den Tod.

Vom semantischen Netz des Gesamt-evangeliums her gesehen, wird in den Erzählungen dieser unterschiedlichen Tafelrunden narrativ entfaltet und konkretisiert, was die Schülerbelehrung am Ende des Weges nach Jerusalem in Mk 10,42–44 folgendermaßen auf den Punkt bringt:

“Ihr wisst: Die zu herrschen scheinen (*οἱ δοκοῦντες ἄρχειν*) über die Völker spielen sich als Herren über sie auf, und ihre Großen missbrauchen ihre Macht über sie. “Nicht so soll es unter euch sein: Sondern wer groß werden will unter euch, soll euer Tischdiener (*διάκονος*) sein, “und wer unter euch Erster sein will, soll aller Sklave sein.

Herodes mit seinen Vasallen in Mk 6,21 steht als paradigmatisches Beispiel für die Herrscher und ihre Großen. Anschaulich führt das

<sup>42</sup> Der Terminus *πίναξ* kann für die Platten stehen, auf denen Fleisch serviert wird; *κρεῖων πίνακες* ist eine in der Odyssee etablierte Wendung für „Fleischplatten“ (I 141; XIV 49).

<sup>43</sup> Dieses Weiterreichen wird in Mk 6,28 zweimal mit einer Form von *διδόναι* formuliert.

<sup>44</sup> Wie es auch Matthäus und Lukas völlig zu Recht korrigieren: Mt 14,1; Lk 9,7.

<sup>45</sup> Das arbeitet sehr schön heraus C. FOCANT, *La tête* (s. Anm. 17) 349.

Gastmahl des Herodes vor Augen, was es mit dem *Schein* des Herrschens auf sich hat: Herodes, der „König“, der scheinbar mit der Hälfte seines Königreiches spielen kann, wird von seiner eigenen Frau ausgetrickst, die ihrerseits die tanzbegabte Tochter zu manipulieren weiß. Wenn Herodes in der Aktion des „Herrschenden“ den Scharfrichter „aussendet“ (ἀποστέλλειν),<sup>46</sup> erscheint „der König“ als Gefangener seines eigenen Systems, gebunden an seinen Eid und der List seiner Frau ausgeliefert.<sup>47</sup> Auf der anderen Seite sehen wir, zugegeben mit leichtem Druck seitens Jesu, wie diejenigen, die in ihrer selbständigen Mission als „die Großen“ Jesu fungieren, in der Tafelrunde als διάκονοι agieren, wenn sie genau diejenigen bedienen, denen sie bei der Mission als ἀπόστολοι gegenübergetreten sind.

Für die unterschiedlichen Tafelrunden im Galiläateil des Evangeliums sind lokal voneinander getrennte Bereiche vorgesehen. Die Tafelrunde Jesu findet außerhalb der religiös und sozial normierten Grenzziehungen des Herodes und seiner Gefolgsleute statt: an einem *wüsten* Ort (Mk 6,31.32.35; 8,4: ἔρημος [τόπος]).<sup>48</sup> Das ist im Markusevangelium der Ort, an dem das Königreich Gottes angesagt wird (Mk 1,2f.4–8) und an dem es auf Grund der von Jesus bestandenen Versuchung durch den Satan<sup>49</sup> bereits „angekommen“ ist (Mk 1,12f.14f.). Die „Wüste“ ist also ein geschützter Raum, besser: ein von der Satansmacht befreiter Raum, an dem Jesus die neue Ordnung des Gottesreiches bereits praktizieren kann. Auseinandersetzungen und Streitigkeiten gibt es immer dann, wenn die religiöse und soziale Ordnung des Königreiches Gottes auf dem Terrain des Herodes und seiner Gefolgsleute praktiziert wird (vgl. Mk 2,1–3,6). Die „Ordnungshüter“, die für kultische Trennlinien (des Judentums) und die etablierten sozialen Trennlinien (des Römischen Reiches) eintreten, im Markusevangelium „Pharisäer“ und „Herodianer“ genannt, lassen sich jesuanische Querschläge nicht gefallen: Gemäß Mk 3,6 planen sie mit vereinten Kräften seinen Tod. Wie jedoch der Weg Jesu nach *Jerusalem* im Mittel- und Herzstück des Evangeliums (Mk 8,22–10,52) zeigt, ist die Praktizie-

<sup>46</sup> Auch mit diesem Terminus werden auf der semantischen Ebene Kontraste hergestellt: Jesus „sendet aus“ und gibt Vollmacht, um die bösen Geister zu besiegen (Mk 6,7; die entsprechende Erfolgsmeldung für die ἀπόστολοι findet sich in 6,30). Herodes dagegen „sendet aus“, um Johannes den Täufer gefangen nehmen (Mk 6,17) und ihn schließlich hinrichten zu lassen (Mk 6,27).

<sup>47</sup> Gemäß den ethischen Kriterien für die Tischrunde auf Seiten Jesu, trafe für die Beurteilung des Herodesgastmahls aus dem Lasterkatalog in Mk 7,21f. zusätzlich noch φόνος und δόλος zu.

<sup>48</sup> Zur strukturalistischen Analyse der markinischen Topographie vgl. E. S. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (New Voices in Biblical Studies), San Francisco (CA) 1986, bes. 72–75 (zum „wüsten Ort“).

<sup>49</sup> Dazu vgl. U. MELL *Jesu Taufe durch Johannes* (Markus 1,9–15). Zur narrativen Christologie vom neuen Adam, in: BZ NF 40 (1996) 161–178.

rung der Regeln des Königreiches Gottes, wie sie Jesus in den Schüler-  
 belehrungen dieses Teils wiederholt und besonders scharf in Mk  
 10,42–44 auf den Punkt bringt, auf dem Territorium der „Herodesse“,  
 „Schriftgelehrten“ und „Pharisäer“ sein Ziel. Wer ihm nachfolgen will,  
 muss sich deshalb entscheiden, ob er zum „Sauerteig“ des Herodes  
 bzw. zum „Sauerteig“ der Pharisäer – oder wirklich zum Königreich  
 Jesu gehören will, zur Tafelrunde, die am Fest „der Ungesäuerten“  
 feierlich besiegelt wird.

### *2.3 Durchlässige Grenzen und Grenzgänger*

Soviel ist bisher klar geworden: Die beiden entscheidenden Trenn-  
 nien, die Herodes und die Pharisäer für ihre Tischgemeinschaften  
 ziehen, nämlich kultische, am Reinheitscode orientierte Vorschriften  
 bzw. das Beharren auf den an der sozialen Schichtung orientierten  
 Verhaltensmustern, stehen innerhalb der jesuanischen Tafelrunde zur  
 Disposition, präziser: gerade diese Grenzen werden aufgebrochen. Bei  
 Jesus gelten andere Kriterien: die auf den Kopf gestellte Sozialpyra-  
 mide als Handlungsmodell (die „Großen“ übernehmen die Rolle von  
 δικάζονοι) und der ethisch orientierte „Reinheitscode“ als Leitkrite-  
 rium. Allerdings können die Grenzen zwischen den Gruppen nicht klar  
 gezogen werden. Es gibt Grenzgänger: Jesuanhänger, die nach dem  
 „Sauerteig des Herodes“ schielen.

#### 2.3.1 Die Tafelrunde im Haus Simons des Aussätzigen (Mk 14,3–9)

Die Grenzgänger auf Seiten Jesu halten sich zum Teil sehr verdeckt.  
 Etwa beim Gastmahl im Haus Simons des Aussätzigen (Mk 14,3–9).  
 Jesu Tafelrunde ist unter sich. Aber wie beim ersten Apophthegma des  
 Evangeliums, dessen Szenerie ein Gastmahl bildet, dem Zöllnergast-  
 mahl in Mk 2,15–17,<sup>50</sup> kommt es zu einem Protest, diesmal aus den  
 eigenen Reihen. Er entzündet sich an der verschwenderischen Aktion  
 der anonym bleibenden Frau, die den länglichen Hals eines kostbaren  
 Alabastergefäßes mit ihren Händen einfach zerbricht, um noch kostba-  
 rerer Salböl über das Haupt Jesu zu gießen.<sup>51</sup> Wortreich tragen die  
 Opponenten in der Jesusrunde ihre Option für die Armen vor: „Man  
 hätte nämlich dieses Salböl für mehr als 300 Denare<sup>52</sup> verkaufen und  
 den Armen geben (δοθῆναι) können“ (Mk 14,5). Aber der informierte

<sup>50</sup> Semantische Verbindungslinien zwischen Mk 2,15 und 14,3 laufen über die Ortsan-  
 gabe ἐν τῇ οἰκίᾳ + Gen. sowie über das Verb κατακεῖσθαι.

<sup>51</sup> Zu den Realien vgl. J. GNILKA, Mk (s. Anm. 5) 223.

<sup>52</sup> Also den Jahreslohn eines Tagelöhners.

Leser, der die geschickte Rahmentchnik des Markus zur Kenntnis genommen hat (vgl. Mk 14,1f.10f.), kann die angeblichen Freunde der Armen leicht entlarven. Die so reden, koalieren mit den Mächtigen, die Jesus zu Tode bringen wollen. Es stimmt: Die Protestierer in Jesu Kreis denken ökonomisch, aber wie die „Pharisäer“ in Mk 12,38–40 vor allem im Interesse der eigenen Tasche. Judas handelt exemplarisch: Für das Geld, das ihm die Hohenpriester zu *geben* (δοῦναι) versprechen, ist er bereit, Jesus zu *übergeben* (παράδοι).

Noch verräterischer wird die Sache, wenn wir in der Handlung der Frau, die ja den *Kopf* Jesu salbt, eine Königssalbung entdecken,<sup>53</sup> deren tieferer Sinn von Jesus in Mk 14,8 prophetisch enthüllt wird. Verglichen mit den typischen Elementen einer Königssalbung,<sup>54</sup> liegt hier allerdings eine Persiflage vor: Statt durch einen Priester oder einen Propheten wird der „König“ Jesus von einer Frau gesalbt, die einzig und allein durch das Wort Jesu in V. 8f. legitimiert wird. Die Salbung findet nicht in der Öffentlichkeit oder gar im Umfeld des königlichen Palastes am Tempel von Jerusalem statt, sondern in einem Haus außerhalb der Stadt. Der Name des Besitzers erinnert durch das Epitheton „der Aussätzige“ an die Aktion Jesu auf einer vom offiziellen Kult verbotenen Zone (vgl. Mk 1,40–45) und fungiert für die Tafelrunde Jesu geradezu als Aushängeschild: Hier haben Menschen Gastrecht, die vom Bereich des Tempels, also der offiziellen Religion und des offiziellen Kultes, kurz: der „Sauerteig“-Tafelrunde, ausgeschlossen bleiben. Und noch etwas: Statt nach der Salbung seinen Thron zu besteigen, von dem aus der „König“ gegen seine Feinde vorgehen wird, verknüpft der

<sup>53</sup> Diese Interpretation wird insbesondere in der feministischen Exegese stark gemacht: M. FANDER, *Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu*, in: L. Schottruff/M.-Th. Wacker (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh, 1999, 499–512, 508f.; vgl. aber auch J. R. DONAHUE/D. J. HARRINGTON, *Mk* (s. Anm. 2) 386f.

<sup>54</sup> Vgl. G. HENTSCHEL/B. LANG, *Art. Salbung*, in: *NBL III* (2001) 423f.; zu den Realien vgl. M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen 1991, 95–147. E.-J. WASCHKE, *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin 2001, 16–52, erkennt hinter den verschiedenen Traditionssträngen, die je unterschiedliche Akteure für die Salbung präsentieren, einen Streit zwischen gesellschaftlichen Kräften um das Vorrecht der Königssalbung – und damit die Konzeption der Monarchie: „Die Salbung durch das Volk ist integraler Bestandteil einer sakral-rechtlich gefassten Institution und damit für das jüdische Königtum konstitutiv. Demgegenüber trägt die Salbung durch einen Propheten deutliche Züge einer Opposition gegen die Institution einer fest konstituierten Monarchie“ (51). Zu einem Kapitel aus der späten Nachgeschichte dieses Streits vgl. P. PILHOFER, *Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs, in: Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (FS H. Schreckenberg) (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1), Göttingen 1993, 335–345. Exemplarische Texte: 2 Sam 2,4; 5,3; 2 Kön 11,12; 23,30 (Volk); 1 Kön 1,34.39 (Priester); 1 Sam 9,16; 10,1; 15,1; 16,13; 1 Kön 19,16; 2 Kön 9,3.6 (Prophet).

„König“ Jesus in V. 8 die Salbung mit seinem Tod, in dem er sich selbst von seinen Feinden vernichten lässt. Jesus sieht in der (Königs)salbung seines Hauptes die Vorwegnahme der Salbung seines σῶμα zur Bestattung. Dieses „Amtsverständnis“ steht in inhaltlicher Kongruenz zum „Königsweg“, wie er ihn – den Titel Χριστός (Gesalbter) aus dem Petrusbekenntnis in Mk 8,29 erläuternd – im Leidensweg des Passionssummariums Mk 8,31 expliziert hat.

Bei dieser Lage der Dinge setzen die Opponenten bei der Tafelrunde Jesu im Haus Simons des Aussätzigen doch lieber auf das „Königreich“ in den Organisationsformen des „Sauerteigs“. Das Versprechen von barem Geld (vgl. Mk 14,11: ἐπ-ἀγγέλαντο) für die diskrete Ausschaltung dieses Gegenkönigs Jesus (vgl. Mk 14,2) sagt ihnen mehr zu als die Verheißung, dass die Anerkennung der von Jesus prophetisch gedeuteten Tat als Element des „Evangeliums“ (Mk 14,8f.: εὐ-αγγέλιον) Weltöffentlichkeit erreichen wird. Dass es ausgerechnet eine Frau ist, die Jesus ein teures Geschenk macht und durch ihre symbolische Handlung den besonderen Charakter seines Königtums, wie er ihn selbst programmatisch erklärt hat (vgl. Mk 8,31), anerkennt, stellt diese Tafelrunde zusätzlich in scharfen Kontrast zum Herodesmahl in Mk 6,21–29. Die Frau, die dort im Mittelpunkt steht, *fordert* ein Geschenk vom König und *manipuliert* ihn letztlich *gegen* seinen eigenen Willen.

### 2.3.2 Die Bitte der Zebedaiden (Mk 10,35–40)

Die Opposition der beiden Zebedaiden in Mk 10,35–40 ist offener, dafür der Zusammenhang mit einer Mahlrunde verdeckter. Es sind die Interaktionsform „Gunsterweis eines Königs“ sowie die damit verbundenen semantischen Signalwörter αἰτεῖν – διδόναι, die das in Mk 10,35–40 geführte Gespräch mit dem Herodesgastmahl in Verbindung setzen. Geht es dort um ein königliches Angebot, das Herodes seiner Tochter macht, so hier um ein Gesuch, das an Jesus herangetragen wird.<sup>55</sup> Mit der Bitte: „Gib uns, dass wir in deiner Herrlichkeit (ἐν τῇ δόξῃ σου) einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken sitzen“ (Mk 10,37), erkennen die Zebedaiden Jesus als Menschensohn an – und zwar genauso, wie er das selbst in Mk 8,38 angekündigt hat: „... wenn er (sc. der Menschensohn) kommt in der Herrlichkeit (ἐν τῇ

<sup>55</sup> Mk 6,22: αἰτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι; Mk 10,35–37: θέλομεν ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμεν σε ... - τὶ θέλετε - δὸς ἡμῖν ... Diese semantische Vernetzung stellt sehr schön heraus A. DE MINGO KAMBINOUCI, „But It Is Not So Among You“. Echoes of Power in Mark 10.32–45 (JSNT.S 249), London 2003, 95; die Strukturmerkmale für eine königliche Audienz benennt H.-J. ECKSTEIN Markus 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in: ZNW 87 (1996) 33–50, 42f., und wendet sie auf die Bar-timäusgeschichte in Mk 10,46–52 an.

δόξη) seines Vaters<sup>56</sup> mit den heiligen Engeln.“ Allerdings ist diese Anerkennung nur das Vehikel dafür, um aus der verheißenen Zukunft selbst Gewinn zu schlagen: eben die Sitze rechts und links vom Menschensohn Jesus als endzeitlichem Herrscher über diese Erde. Damit denken die Zebedaiden in den Kategorien der „Sauerteig“-Tafelrunde. Auch die „Pharisäer“ erstreben πρωτοκαθεδρίας – in den Synagogen, auf dieser Erde. Die beiden Zebedaiden wollen nichts anderes (vgl. Mk 10,37: καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου) – nur mächtiger, endgültiger, im Glanz himmlischer Macht. Anders gesagt: Die beiden Zebedaiden denken in den Kategorien von Mk 10,42, eben in den konventionellen Herrschaftsstrukturen ihrer Zeit, wie sie im Markusevangelium paradigmatisch an „König“ Herodes vorgeführt werden. Ihr Gesprächspartner Jesus dagegen rekurriert, wie nicht anders zu erwarten, auf Mk 10,43f., die Leitkategorien der Jesus-Tafelrunde. „Könnt ihr trinken den Becher (τὸ ποτήριον), den ich trinke ...?“, fragt er in Mk 10,38 zurück. Im Erzählgang des Evangeliums wird damit auf den „Leidenskelch“<sup>57</sup> vorausgeschaut, von dem in der Getsemaniszene in Mk 14,36 die Rede ist. In Kategorien des unmittelbaren Kontextes gedacht, korrigiert Jesus die von den Zebedaiden eingebrachte Menschensohnvorstellung durch das entscheidende Signum, das für seinen Weg (vgl. Mk 8,31) kennzeichnend ist, nämlich seinen Gang ans Kreuz in Jerusalem, den er in Mk 10,45 als Übernahme der Rolle eines Diakons (Tischdieners) bzw. Sklaven gemäß der Regel in Mk 10,43f. deutet.<sup>58</sup> Wenn die beiden Zebedaiden sich sofort willens und dazu fähig erklären, den „Kelch“ trinken zu können, denken sie erneut in den Kategorien von Mk 10,42, also den Usancen der Herrschaftspyramide, nach denen aufsteigt, wer Leistung zeigt.<sup>59</sup> Deshalb bedarf es einer erneuten Korrektur Jesu, wiederum im Sinn der Kategorien seiner Tafelrunde. Wenn er in Mk 10,39f. die Bereitschaft und die Fähigkeit zum „Trinken des Bechers“ vom erstrebten Ziel, rechts und links von ihm zu sitzen,

<sup>56</sup> Ob es als Schmeichelei gewertet werden soll, wenn die Zebedaiden die „Herrlichkeit“ auf Jesus selbst beziehen, anstatt, wie er es in Mk 8,38 selbst gesagt hat, auf den Vater, sei dahingestellt.

<sup>57</sup> Zum Motivhintergrund des „Zornesbechers“ vgl. K. D. SCHUNCK, Der Becher Jahwes: Weinbecher – Taumelbecher – Zornesbecher, in: Verbindungslinien (FS W. H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn 2000, 323–330; T. SEIDL, „Der Becher in der Hand des Herrn“. Studien zu den prophetischen „Taumelbecher“-Texten (ATSAT 70), St. Ottilien 2001.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> Auch und gerade, wenn er nach unten tritt, vgl. die Reaktion der anderen Schüler in Mk 10,41.

abkoppelt, dann durchbricht er den Leistungs-Aufstiegs-Automatismus im Sinn der „Sauerteig“-Tafelrunde. Aber wenn er in Mk 10,40 die Verteilung der Ehrenplätze an eine andere Instanz weiterleitet, heißt das noch lange nicht, *dass* es im Königreich Gottes am Ende *doch* Belohnungen für die bewusste Übernahme der Rolle eines Diakons bzw. Sklaven gibt. Im markinischen Text nämlich ist der „linke Platz“, von dem Jesus in Mk 10,40 spricht, terminologisch von dem „linken Platz“, von dem die Zebedaiden in Mk 10,37 sprechen (ἐξ ἀριστερῶν), deutlich und markant verschieden – dagegen mit dem „linken Platz“ am *Kreuz* Jesu identisch (Mk 15,27: ἐξ εὐωνύμων). Die Verteilung *dieser* „Ehrenplätze“ hat der markinische Jesus vor Augen – völlig kongruent mit seinen eigenen Diakonos-Tafelrundenregeln in Mk 10,43–45.

### 3. DAS MAHL AM FEST „DER UNGESÄUERTEN“ IM KONTEXT DER BEIDEN TAFELRUNDEN

#### 3.1 *Narrativ-strukturelle Verknüpfungen*

Das bisher aufgezeigte semantische Netz, das über Leitbegriffe, Personenkonstellationen und Interaktionen zwei in ihren Wertvorstellungen und Abgrenzungsmechanismen unterschiedliche Tafelrunden-Welten vor den Augen der Leser plastisch aufbaut, ist nicht nur planvoll gespannt, sondern auch in der narrativen Struktur des Gesamtevangeliiums auf die Abendmahlerzählung als Kulminationspunkt im Erzählgang hin ausgerichtet. Dabei kommt vor allem eine Erzählstruktur zum Tragen, die auch sonst für den Aufbau des Markusevangeliiums typisch ist: die Dreierstaffel. Dieses Mittel ist bestens bekannt für die drei Passionssummarien, die den Mittelteil des Evangeliiums gliedern (Mk 8,31; 9,31; 10,33). Das letzte Summarium ist nicht nur das Ausführlichste, es gibt geradezu eine Vorschau auf die Passionsereignisse.<sup>60</sup> Ferner sind die drei Bootsfahrten zu nennen, über die Markus das Thema Juden – Heiden ventiliert.<sup>61</sup> Auch in diesem Fall ist es der dritte Anlauf (Mk 8,13.14–21.22), bei dem endlich gelingt, was bei den ersten Anläufen fehlgeschlagen war: Endlich kommt das Boot „auf der jenseitigen Seite des Meeres“ an (anders: Mk 6,45–52.53) und alle steigen aus (anders: Mk 4,35–41; 5,1f.18f.). Analoges gilt für die Speisungsge-

<sup>60</sup> Unter dem Stichwort „Echo-Prinzip“ wird dieses Phänomen sehr gut herausgearbeitet von A. DE MINGO-KAMINOUCI, *Echoes* (s. Anm. 55) 56–71.

<sup>61</sup> Vgl. M. EBNER, *Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangeliium*, in: BZ NF 44 (2000) 56–76, bes. 73f.

schichten: Die Abendmahlerzählung Mk 14,17–25 ist deren Dritte im Evangelium.<sup>62</sup> Das auffälligste verbindende Strukturelement ist das Ritual des „Hausvaters“ Jesus (vgl. Mk 6,41f.; 8,6–8), das die Abendmahlerzählung bis in die Terminologie hinein aufgreift, aber anstelle der Fische den Becher (ποτήριον) einführt. Dass die markinische Version – im Gegensatz zur paulinischen Abendmahlstradition, die sozusagen lupenrein die Gattung „Kultätologie“ realisiert – insbesondere durch das eingebundene Erzählreferat „... und sie tranken daraus alle“ (Mk 14,23) in Richtung Mahlbericht tendiert, passt sich hier kongruent ein. Das bedeutet aber: Will die Abendmahlerzählung kongenial mit dem markinischen Erzählplan verstanden werden, muss sie in das vorbereitende Netz der ersten beiden Speisungsgeschichten eingebunden und müssen ihre Besonderheiten im Vergleich mit den ersten beiden Speisungsgeschichten herausgearbeitet werden.

Auch die beiden Apophthegmen, deren Szenerie ein Mahl bildet (Mk 2,15–17; 14,3–9), sind erzähllogisch auf das Abendmahl als deren abschließende Steigerung hingeordnet: Beim ersten Mahl kommen die Opponenten von außen („Schriftgelehrte der Pharisäer“), beim zweiten Mahl von innen (Schüler), beim dritten Mahl wird aus der verbalen Opposition bitterer Ernst: Die Sandwich-Rahmung der Abendmahlerzählung (Mk 14,17–21.26–31)<sup>63</sup> thematisiert in zwei apophthegmatischen Schulgesprächen den Verrat bzw. die Verleugnung der Tischgemeinschaft. Auffällig ist dabei, dass die Schilderung der Szenerie des Abendmahls in Mk 14,18 mit ἀνακεῖσθαι genau die Terminologie aufgreift, mit der auch in den beiden Mahl-Apophthegmen die Szenerie beschrieben worden ist,<sup>64</sup> während die beiden Speisungsgeschichten in Mk 6,39f. bzw. Mk 8,6 diese Terminologie vermeiden und stattdessen von ἀναπίπτειν bzw ἀνακλίνειν sprechen.

Auch das Timing für das Abendmahl Jesu ist wohlbedacht und erinnert erzähllogisch gesehen geschickt an das exemplarische Gegen-Mahl der „Sauerteig“-Tafelrunde, das Herodesmahl in Mk 6,21–29. Beide Mähler finden nämlich an einem Festtag statt, dessen Benennung zugleich mit den Signalmetaphern für die beiden Tafelrunden in Verbindung steht: am Fest „der Ungesäuerten“ (vgl. Mk 14,12) bzw. am Geburtstag des Herodes (vgl. Mk 6,21), vor dessen „Sauerteig“ Jesus

<sup>62</sup> Das arbeitet sehr schön heraus L. E. KLOSINSKI, *The Meals in Mark*, Ph. D., Claremont Graduate School (CA) 1988 (Microfilm, Ann Arbor [MI]), 133–140.207f.

<sup>63</sup> Der Textteil Mk 14,17–31 stellt in der markinischen Erzählung eine größere Einheit dar, die mit der Zeitangabe in V. 17 einsetzt und dann in V. 18.22.26 jeweils mit καί + Partizip angeschlossene Untergliederungen anzeigt. Dabei gibt V. 18 zunächst die Schilderung der Situation, V. 22 greift καί ἐσθιόντων ein zweites Mal auf, während nach V. 26 die Mahlteilnehmer den Ort in Richtung Ölberg verlassen. Erst in V. 32 wird der neue Zielort ausdrücklich erreicht.

<sup>64</sup> Mk 2,15: κατακεῖσθαι/συνανακεῖσθαι; Mk 14,3: κατακεῖσθαι; Mk 14,18: ἀνακεῖσθαι.

seine Schüler in Mk 8,15 warnt. Die Terminierung auf diese beiden Feste wird in der Sprachwelt des Evangeliums selbst Gegenstand der Reflexion – und zwar durch das Wortfeld εὐκαιρος/εὐκαιροῦν. So zunächst für das Fest, das Herodes ausrichten möchte (vgl. Mk 6,21: ἡμέρας εὐκαιροῦ). Dass Jesus sein letztes Mahl nicht nur am Fest „der Ungesäuerten“ feiert, sondern genau in der Nacht, in der er auch veratet wird, hängt mit der Zeitplanung des Judas zusammen, der danach sucht, „wie er ihn εὐκαιρῶς übergeben könne“. Dass schließlich die Tafelrunde Jesu im Galiläateil nicht „unter sich“ blieb, sondern sich für die herbeiströmenden Massen öffnete und sich ἐν ἐρημίῳ voll entfalten konnte – mit ungebetenen Gästen, denen die Schüler Jesu als Diakone aufwarten –, hängt ebenfalls damit zusammen, dass Jesus und seine Schüler nach der ersten Missionsreise einfach οὐδὲ φαγεῖν εὐκαιροῦν (Mk 6,31) und *deshalb* einen „wüsten Ort“ aufsuchten ...

### 3.2 Relecture der Abendmahlserzählung Mk 14,22–24

Zunächst eine generelle Konsequenz: Christliches Abendmahl in der Tradition der Tafelrunde Jesu erschließt sich bei Markus *nicht isoliert* über die wenigen Verse des „Einsetzungsberichtes“ in Mk 14,22–24, sondern vom Netzwerk seiner Gesamterzählung her. Gattungsspezifisch gesprochen: Die Funktion einer Kultätiologie, die Form und Intention einer Kultfeier festhalten will, wird bei Markus auf das Gesamtevangeli-um „umgelegt“. Dort und nirgends anders sind die Ausführungsbestimmungen für die Feier der jesuanischen Tafelrunde zu lesen. Das dürfte auch der Grund sein, weshalb Markus auf einen Wiederholungsbefehl, wie er bei Paulus den Höhepunkt der Abendmahlsüberlieferung bildet, verzichtet.<sup>65</sup>

Überspitzt ausgedrückt: Die Intention des Markusevangeliums zielt überhaupt nicht darauf ab, dieses (an letzter Stelle des Evangeliums erzählte) Abendmahl ganz genau nachzufeiern. Es steht auch nicht im Zentrum des markinischen Erzählinteresses, ob und wie Christen bei der Feier des Mahles über Brot und Becher denken, ob und wie sie sich die Gegenwart Jesu vorstellen. Sondern: Dem Markusevangelium geht es einzig und allein darum, ob die Feiernden sich auf die Tischgemeinschaftsregeln Jesu, die in Oppositionen und Verkettungen durch das Gesamtevangelium hindurch Element für Element aufgebaut werden, einlassen. Konkret: Ob sie kultische und soziale Kriterien zu Trennli-

<sup>65</sup> Gerade wenn man den Gestaltungswillen des Markus erkennt, ist nicht grundsätzlich ausgeschlossen, dass in der *Tradition* des Markus, ähnlich wie in der vorpaulinischen Tradition, ein Wiederholungsbefehl überliefert wurde.

nien erklären, oder ob sie die umgekehrte Sozialpyramide praktizieren, also die *διάκονος*-Regel Jesu von Mk 10,43f. umsetzen – und ansonsten kultische und soziale Schranken *offen halten*. Allerdings in dem klaren Wissen darum, dass diese Herrenmahl-Praxis mit Prestigeverlust und dem Verzicht auf den ersten Platz sowie auf ein die eigene Identität stärkendes Dominanzverhalten Hand in Hand geht.

Wer in dieser Lesehaltung an den Text Mk 14,22–25 herangeht, für den werden sich andere Akzente ergeben, als er sie – die paulinische Abendmahlspardosis als Paradigma vor Augen – gewohnt ist. Diese Lesart, die sowohl für eine Gemeinde, in der die dem Markus vorausliegende Abendmahlsüberlieferung aus der Tradition bekannt ist, als auch für das spätere Publikum, das innerhalb des Kanons die paulinische Abendmahlspardosis im Gegenzug lesen kann, die Erzählung von Jesu letztem Mahl gegen den Strich bürstet, ist von Markus gewollt und beabsichtigt.

Beschränken wir uns für die Relecture im Einzelnen auf drei auffällige Punkte: auf die beiden Deutehandlungen, die aus der streng parallelen Struktur herausfallen: *ἔκλασεν* bzw. *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*, sowie die rituelle Handlungsabfolge mit ihren spezifischen Unterschieden zu den Speisungsgeschichten. Im Vergleich mit den Speisungsgeschichten nämlich bricht die Handlungsfolge beim letzten Mahl genau an dem Punkt ab, an dem Jesus seine Schüler das Essen verteilen lässt. Im Kontext gelesen bedeutet das ganz einfach: Beim letzten Mahl übernimmt Jesus selbst den Dienst des Diakons.<sup>66</sup> Exemplarisch (im Blick auf den Mahlkontext) und symbolisch (im Blick auf seinen als *διάκονος*-Dienst gedeuteten Tod) löst der markinische Jesus dadurch Mk 10,45 ein. Im Unterschied zu den vorausgehenden Speisungserzählungen nämlich wird das Brechen des Brotes<sup>67</sup> durch das Deutewort in Mk 14,22 auf das Gebrochenwerden des *σῶμα* Jesu, also auf seinen Tod, bezogen.<sup>68</sup> Dadurch entsteht in der dritten, den Höhepunkt bildenden Speisungsgeschichte des Markusevangeliums ein größtmöglicher Kontrast zur „Sauerteig“-Tafelrunde. Sehen wir nämlich dort die „Menschenfresser“, die ihre soziale Position dazu ausnutzen, um über Tod und Leben eines Menschen zu befinden (Herodes/Johannes) bzw. über die Güter der kleinen Leute herzufallen (Schriftgelehrte/Witwen), wirft Jesus sein eigenes Leben in die Schale. Und es ist im Markusevangelium völlig klar, warum er das macht. Nicht etwa, um

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> Wie an den Speisungsgeschichten zu sehen ist, wird der Ritus an sich als ganz normale Mahlgeste verstanden.

<sup>68</sup> In dieser Bedeutung findet sich *σῶμα* auch in Mk 14,8; 15,43.

Menschen von Sünden zu befreien – denn die werden von Gott vergeben und Jesus spricht diese Vergebung dem Gelähmten mitten in einer turbulenten Alltagsszene einfach zu (vgl. Mk 2,5) – sondern um den Weg der *διάκονος*-Regel konsequent zu Ende zu gehen und andere dazu zu befreien, ebenfalls nach dieser Regel zu handeln. Denn soviel steht im Markusevangelium fest: Geplant wird der Tod Jesu von den Protagonisten der „Sauerteig“-Tafelrunde in Mk 3,6, literarisch am Abschluss der Apophthegmenreihe Mk 2,1–3,6, weil er ihre „Sauerteig“-Tafelrunde-Regeln verrückt. Aber das hindert den markinischen Jesus nicht daran, seinem Programm, das er seinen Schülern in dreimaliger Steigerung im Mittelteil des Evangeliums ans Herz legt (vgl. Mk 8,34–38; 9,35; 10,43f.), treu zu bleiben, es exemplarisch zu verwirklichen (etwa in den beiden Speisungserzählungen) und am Ende seines Lebens seine eigenen Schüler geradezu darauf „einzuschwören“. Das führt uns zu der Beobachtung zurück, mit der wir begonnen haben, dem angeblich ungeschickt eingefügten Erzählreferat „... und sie tranken daraus alle“ (Mk 14,23).

Diese Bemerkung kommt – im markinischen Erzählnetzwerk gelesen – nicht zu früh.<sup>69</sup> Denn Markus geht es gar nicht um die Deutung speziell des Bechers oder seines Inhaltes, sondern um die Deutung des Trinkens *aller* aus dem Becher. Bei der dritten Mahlerzählung vollziehen *alle*, was die Zebedaïden in Mk 10,38f. auf ihre Fahne schreiben: nämlich den Becher zu trinken, der Jesus zu trinken bestimmt ist (vgl. Mk 14,36). Und alle sollten sich im Klaren darüber sein, was das bedeutet. Alle, „die daraus trinken“, verpflichten sich auf das Programm von Mk 10,43f. – bis zur letzten Konsequenz. Genau das spricht Jesus in der Deutung dieser Szene in Mk 14,24 aus: „Dies ist mein Bundesblut, das vergossen wird für viele.“ Analog zum Bundesschlussritual Ex 24,8 wird ein Bund in Kraft gesetzt, der alle, die aus dem Becher trinken, auf das Programm Jesu verpflichtet.

Allein: Alle, die aus dem Becher trinken, versagen (vgl. Mk 14,27.50). Für Markus ist das zwar schändlich, aber nicht irreversibel. Denn die Auferweckungsbotschaft gipfelt in Mk 16,7 darin, dass Petrus, dem Versager *par excellence*, eine zweite Chance zugestanden wird.<sup>70</sup> Innerhalb der Erzählwelt des Markusevangeliums gibt es eine ganze Reihe von Figuren, die längst die sozialen Tischregeln Jesu praktizieren.<sup>71</sup> Vor allem aber sind es die Leser, die sich jederzeit der Tischrunde Jesu anschließen können. In diesen Horizont gestellt, dürfte das

<sup>69</sup> Gegen J. GNILKA, Mk (s. Anm. 5) 244.

<sup>70</sup> Dazu vgl. M. EBNER, Du hast eine zweite Chance! Das Markusevangelium als Hoffnungsgeschichte, in: Ein Haus der Hoffnung (FS R. Zerfaß), Düsseldorf 1999, 31–40.

<sup>71</sup> Vgl. M. EBNER, Schatten (s. Anm. 61) bes. 66–72.

ὕπερ πολλῶν in Deutewort Mk 14,24, das auf dem Hintergrund von Jes 53,12 die Universalität der Völkerwelt im Blick hat,<sup>72</sup> genau für sie gesprochen sein.

#### 4. ERGEBNISSE UND AUSBLICKE

##### *4.1 Das Mahl Jesu am Fest „der Ungesäuerten“ – ein soziologisches „Datum“*

„... einem wachsenden Konsens der Forschung zufolge“, resümiert M. Theobald die momentane Forschungslage, war „Jesu Abschiedsmahl ... wahrscheinlich kein Paschamahl“.<sup>73</sup> Für die Ebene des historischen Jesus bedeutet das: Sein letztes Mahl mit seinen Schülern hat Jesus weder vom liturgischen Datum her am Sederabend des Paschafestes gefeiert noch in der Form eines Paschamahls. Wenn unsere Interpretation der markinischen Mahlerzählung korrekt ist, dann will die bewusste Datierung des letzten Mahles Jesu auf das Fest „der Ungesäuerten“ gerade nicht theologisch das Gegenteil behaupten, sondern als soziologisches „Datum“ zur Kennzeichnung der jesuanischen Tafelrunde gelesen werden. Ihr Gegenstück, die „Sauerteig“-Tafelrunde, wird in der Welt des Markusevangeliums durch Herodes, die Herodianer und die (Schriftgelehrten der) Pharisäer präsentiert. Dabei sind die Gruppengrenzen weder ethnisch noch religiös definiert, sondern allein durch die unterschiedliche Wertung kultischer und sozialer Maßstäbe. Insofern ist die Grenzlinie, die das Markusevangelium in seiner narrativen Welt zu ziehen versucht, gerade nicht eine Trennungslinie zwischen Juden und Christen. Wie an den Grenzgängergeschichten der Zebedaiden und der Mahlfeier im Haus Simons des Aussätzigen abgelesen werden kann, sind „Pharisäer“ und „Herodianer“ auch unter den scheinbaren Schülern Jesu. Umgekehrt spielen die Grenzen zwischen Juden und Heiden auch auf der Seite der „Sauerteig“-Tafelrunde keinerlei Rolle: Pharisäer und Herodianer gehen Hand in Hand, was historisch gesehen eine absolute Unmöglichkeit darstellt.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Vgl. dazu die erhellenden Beobachtungen von F. CRÜSEMANN, Der neue Bund im Neuen Testament. Erwägungen zum Verständnis des Christusbundes in der Abendmahlstradition und im Hebräerbrief, in: Mincha (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 2000, 47–60, 51–53.

<sup>73</sup> M. THEOBALD, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: ThQ 183 (2003) 257–280, 261.

<sup>74</sup> Gerade die auf Reinheitsvorschriften bedachten Pharisäer setzen diese ein, um politischen Abstand von den nach Rom ausgerichteten politischen Größen in Palästina zu begründen; vgl. M. EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche

Schließlich wird „Reinheit“ als Zielwert gerade auf Seiten der jesuanischen Tafelrunde hoch geschätzt, allerdings unter *ethischen* Leitkategorien konstituiert, so dass – aus dieser Perspektive betrachtet – gerade die auf kultische Reinheit (und soziale Schranken) bedachten Pharisäer (und Herodianer) als die „Unreinen“ erscheinen,<sup>75</sup> während in der Jesusrunde zumindest versucht wird, den eigenen Reinheitsvorstellungen so gerecht wie möglich zu werden.<sup>76</sup>

Reinheit	kultische Leitkategorie	ethische Leitkategorie
Tafelrunde des „Sauerteigs“	rein	unrein
Tafelrunde „der Ungesäuerten“	unrein	rein

#### 4.2 Die Option des Markusevangeliums in der Landschaft des Urchristentums

Um die Zulassungsbedingungen zum Herrenmahl – für unbeschnittene Heiden – wird unter den urchristlichen Gruppierungen hart gerungen. Paradigmatisch stehen die drei großen unterschiedlichen Optionen in Gal 2,11–14 vor Augen. Die Extrempositionen werden durch Paulus und die Jakobusleute markiert: integrierte Mahlfeiern (Judenchristen und Heidenchristen an einem Tisch) ohne jegliche Auflagen für die Heidenchristen auf der einen Seite, Mahlfeiern an getrennten Tischen zu den Konditionen der jeweiligen religiösen Kultur auf der anderen Seite. Für die Mittelposition scheint Petrus geworben zu haben, wenn er gewisse Auflagen für die Heidenchristen verlangt, um gemeinsam das Mahl feiern zu können. Im Aposteldekret wird diese

Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, 72–75. Herodianer werden z. Zt. des Markus vor allem politisch mit Rom in Verbindung gesetzt. Von der historischen Konstellation her dürften vor allem im Heer des Antipas Heiden, näherhin syrische Söldner, gedient haben (ebd. 36f.).

<sup>75</sup> Den Lasterkatalog Mk 7,21f. als Bewertungsmaßstab für die Opponenten Jesu insgesamt legt exemplarisch an C. MYERS, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll (NY) 1988, 220 (φόνος: 15,7; δόλος: 14,1; βλασφημία: 3,28; 14,64).

<sup>76</sup> Wie bewusst die Kategorie „Sauerteig“ im Markusevangelium von der Jesusrunde ferngehalten wird, zeigt sich u. a. auch an dem Phänomen, dass zwar das Senfkornvergleichnis (Mk 4,30–32 vgl. Q 13,18f.) überliefert wird, nicht aber das Sauerteiggleichnis (vgl. Q 13,20f.), obwohl es mit dem Ersteren ein Doppelgleichnis bildet, wie an der Q-Tradition gesehen werden kann.

Option präzisiert.<sup>77</sup> Innerhalb dieses Spektrums ist Markus am ehesten auf der paulinischen Linie zu verorten. In den Schriftgelehrten, die eigens von Jerusalem heraufziehen, um die mangelnde Sensibilität der Jesusschüler für bestimmte Reinheitsvorschriften zu kritisieren (vgl. Mk 7,1–5), scheinen die Jakobusleute von Gal 2,12 ein geradezu sarkastisch anmutendes literarisches Porträt erhalten zu haben. Aber der Schein trügt. Markus setzt seine Akzente anders. Für ihn geht es nicht um die Frage, ob Juden und Heiden ein integriertes Herrenmahl feiern oder nicht; dass kultische Merkmale fallen (vgl. Mk 7,19), hat für ihn keineswegs erste Priorität. Was im Zentrum seiner literarischen Etablierung von zwei Tafelrunden steht, ist etwas anderes. Markus versucht, über die konkret geschilderte Mahlpraxis bestimmte *soziale* Verhaltensmuster zu markieren, die für diejenigen kennzeichnend sein sollten, die behaupten, in der Tradition Jesu „Herrenmahl“ feiern zu wollen.

#### 4.3 *Statt Kultätiologie: Abendmahl vernetzt*

Genau an dieser Ecke, sachlich also im Blick auf die ethisch-soziale Dimension der Herrenmahlfeier, hat Paulus seine liebe Not, wie man an seiner Intervention in 1 Kor 11,17–34 sehen kann. Keine Frage: Für Paulus entschied das Sozialverhalten der Mahlteilnehmer darüber, ob zu Recht von einem *Herrenmahl* gesprochen werden kann und darf – oder nicht (vgl. 1 Kor 11,20–22). Allerdings bleibt es völlig ungewiss, ob es Paulus gelungen ist, den reichen Hausbesitzern in Korinth die Zitation der Herrenmahl-Paradosis in 1 Kor 11,23–25 *als Argument* für diese Sichtweise erkennbar und einsichtig zu machen.<sup>78</sup>

Markus verfolgt inhaltlich das gleiche Ziel, kann es aber wesentlich einfacher erreichen, indem er die ihm vorliegende Tradition vom letzten Mahl Jesu in den narrativen Kontext seiner Gesamterzählung einbindet und mit ihr auf das Geschickteste vernetzt. Die vermutlich in

<sup>77</sup> Zur Analyse vgl. nur T. HOLTZ, Der antiochenische Zwischenfall (Galater 2.11–14), in: NTS 32 (1986) 344–361; zur Gesamteinordnung M. EBNER, Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit bis Mitte des 2. Jahrhunderts, in: Th. Kaufmann/R. Kottje/B. Moeller/H. Wolf (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1 (im Druck).

<sup>78</sup> Das argumentative Ziel herauszuarbeiten, das mit dem Zitat der Paradosis intendiert wird, stellt die eigentliche Herausforderung der Auslegung dieser Passage dar; vgl. exemplarisch: M. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996, 301–322; O. HOFIUS, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b–25, in: ZThK 85 (1988) 371–408, hier: 407; H.-J. KIAUCK, „Leib Christi“ – Das Mahl des Herrn in 1 Kor 10–12, in: Ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (WUNT 152), Tübingen 2003, 194–202, bes. 201f.

der Gemeinde bekannte Erzählung vom letzten Mahl Jesu<sup>79</sup> wird durch die ständigen Berührungs- und Bezugspunkte, die in der „Vorgeschichte“ eingespielt werden, in ein völlig neues Licht getaucht. Anders gesagt: Was die Abendmahlstradition (als Kultätiologie) in knappen Worten festhält, kann nach Markus erst dann verstanden und in seiner eigentlichen Tiefe erfasst werden, wenn es auf dem Hintergrund des gesamten Wirkens und Lehrens Jesu gehört wird.<sup>80</sup>

Dieser Aspekt bekommt in der aktuellen Diskussion um das „gemeinsame Herrenmahl“ besondere Aktualität. Gegen die Option von christlichen Gruppierungen, die von den „offenen“ Mahlfeiern Jesu auf eine „offene“ Gastfreundschaft bei der Eucharistiefeyer schließen, schreibt Klaus Berger in der FAZ vom 23.05.2003:

Nun haben im Vorfeld des Kirchentages besonders die Baptisten verkündet, „jedermann“ sei bei ihnen zum Abendmahl eingeladen. Und die Baptisten können dabei auf die Praxis Jesu verweisen, offene Gastmähler mit allen möglichen Menschen zu halten, mit Zöllnern und Religionslosen („Sündern“), mit Heiden und Huren. Diese Gastmähler, auf denen Wein zum Zeichen der Messianität Jesu getrunken wurde, hatten in der Tat missionarischen Charakter. So verstehen auch viele der Reformatoren das Abendmahl als eine Veranstaltung zur Weckung des Glaubens, also ein Mahl im Dienste der Umkehr. So betrachtet stehen Mähler am Anfang des Christwerdens und setzen Kircheneinheit nicht voraus. Doch nach den Berichten der Evangelien unterscheidet sich nun aber das letzte Mahl Jesu ganz offensichtlich und sehr markant von diesen missionarischen Gastmählern. Das letzte Mahl Jesu verhält sich zu den missionarischen Mahlzeiten wie eine Familienfeier zu einer offenen Party bei einem Straßenfest. Man kann solche Partys veranstalten, nur muß man sie dann nicht Abendmahl nennen. Denn nur beim Abendmahl, so wird berichtet, sind die zwölf Jünger anwesend, die Repräsentanten des erneuerten Israel. Nur hier spricht Jesus Deuteworte zu Brot und Wein. Nur hier stiftet er einen Bund, den neuen Bund, sein Vermächtnis, also eine Institution. Nur das letzte Mahl Jesu ist eine bewußte und gültige Zusammenfassung allen Wirkens Jesu. Und als Repräsentanten Israels sind die zwölf die Adressaten des neuen Bundes (Nr. 119, S. 35).

Markus würde protestieren. Gegen alle Argumente Bergers.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Ein Indiz dafür, dass Markus eine ihm bereits vorliegende Tradition in seinen Erzählkontext eingesetzt hat, ist die Auffälligkeit, dass er das Fest „der Ungesäuerten“ in seinem zeitlichen (Mk 14,1.12) und erzählerischen Rahmen (Mk 14,12–16.26) zwar betont, bei der eigentlichen Schilderung der Mahlhandlung (samt eschatologischem Ausblick: Mk 14,22–25) die typischen Festriten jedoch keine Rolle spielen; vgl. auch J. GNILKA, Mk (s. Anm. 5) 240; C. A. EVANS, Mk (s. Anm. 2) 385.

<sup>80</sup> Prononciert auch D. E. SMITH, Symposium (s. Anm. 14) 252; C. MYERS, Binding (s. Anm. 75) 362; F. J. MOLONEY, Mk (s. Anm. 2) 285.

<sup>81</sup> Historisch gesehen ist es höchst fragwürdig, ob beim letzten Mahl Jesu wirklich nur die zwölf von Berger so hervorgehobenen Männer dabei waren; vgl. diesbezüglich die ganz unpolemische Evaluation durch M. THEOBALD, Herrenmahl (s. Anm. 73) 262f.

Wird der „Einsetzungsbericht“ Mk 14,22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen, ist eine Einigung über die Tischgemeinschaft der Christen theologisch gesehen so schwierig nicht, nur schwer zu praktizieren – und vor allem nicht zu kontrollieren. Denn manche sitzen schon längst als Jesu Schüler in der Tafelrunde „der Ungesäuerten“, während viele andere, ohne es zu merken, auf der Seite des „Sauerteigs“ nichts anderes zu tun haben, als kultische und soziale Grenzziehungen zu verteidigen. Und: Wird der „Einsetzungsbericht“ Mk 14,22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen, ist das „Geheimnis“ der Eucharistie<sup>82</sup> so geheimnisvoll nicht, nur schwer zu praktizieren – und mancher steht der Tafelrunde Jesu näher, als er selbst es glauben möchte.

mit Anm. 28. Dass in der Erzählung des Markus literarisch gesehen tatsächlich nur die zwölf Männer anwesend sind, ist vom *plot* des Markus her gesehen für sie ausgesprochen desavouierend: Gerade diejenigen, die aus dem Becher trinken und sich auf den Bund, also den ethischen Code Jesu verpflichten, verraten und verleugnen Jesu Sache sofort.

<sup>82</sup> Vgl. dazu aber J. BOLYKI, Jesu Tischgemeinschaften (WUNT II/96), Tübingen 1998, 150–152.