

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Die markinische Abendmahlserzählung als Beispiel für liturgisch beeinflusste Transformationsprozesse¹

Hans-Ulrich Weidemann

In einem 2009 erschienenen programmatischen Aufsatz arbeitet Michael Theobald instruktiv das *gegenseitige* Verhältnis von Gottesdienst und Neuem Testament heraus.² Es geht ihm dabei um das „höchst komplexe und vitale Wechselspiel, das sich zwischen dem Gottesdienst der (frühen) Kirche und dem Neuen Testament in beiden Richtungen entwickelt hat und, insofern die Schrift den lebendigen Gottesdienst nach wie vor normiert, weiterhin entwickelt“.³

Im Folgenden soll am Beispiel der markinischen Abendmahlserzählung (Mk 14,18–25) ein konkreter Aspekt dieses Wechselspiels fokussiert werden, die Frage nämlich, ob und inwiefern in neutestamentlichen Texten Transformationsprozesse rekonstruierbar sind, die durch gottesdienstliche Praxis der hinter ihnen stehenden Ortskirchen ausgelöst wurden. Nun gibt es gute Gründe für die Annahme, dass der Evangelist Markus an seiner Abendmahlserzählung redaktionell gearbeitet hat. Seine Eingriffe, insbesondere in das sog. Becherwort Jesu (14,24f.), sind zweifellos teilweise literarischer Natur, sind also – um ein beliebtes Bild der älteren Forschung erneut zu bemühen – aus alttestamentlich-jüdischen Texten wie Ex 24,8 und Jes 53,11f. „herausgesponnen“. Allerdings hat Markus daneben offenbar auch die ihm aus seinen Gemeinden bekannte Mahlpraxis in die literarische Gestaltung der Erzählung von Jesu letztem Abendmahl einfließen lassen, was anhand von dessen Datierung als Paschamahl aufgezeigt werden soll.

1 Für eine kritische Lektüre des Aufsatzes und wertvolle Anregungen danke ich Herrn Kollegen Clemens Leonhard, Münster.

2 Michael THEOBALD, Der Gottesdienst der Kirche und das Neue Testament. Erwägungen zu ihrem gegenseitigen Verständnis, in: ThQ 189 (2009) 130–157.

3 THEOBALD, Gottesdienst (s. Anm. 2), 156.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Die markinische Mahlerzählung ist demnach eine Manifestation der Christologie und der Bundestheologie des ältesten Evangelisten, sie stellt aber zugleich eine bislang unterschätzte Quelle für die frühchristliche Symposialpraxis dar.

I. Abendmahlserzählung und Liturgie: zur Einführung

Die Frage, ob die markinische Abendmahlserzählung bei ihrer Gestaltung liturgischen Einflüssen ausgesetzt war, ist nicht neu, wie die drei im Folgenden knapp skizzierten exemplarischen Positionen aus der älteren Forschung zeigen. Dabei ergeben sich aus dem Textbefund zwei Ansatzpunkte für die Rückfrage nach der „liturgischen Praxis“, die möglicherweise hinter dem Text steht: einmal die Frage, ob Markus aufgrund seiner Datierung des letzten Abendmahles Jesu als Paschamahl ein „christliches Pascha“ voraussetzt (1.), und zum anderen, ob die markinische Fassung der sog. Gabeworte Jesu deren liturgischen Gebrauch erkennen lässt (2.).

1. Abendmahlserzählung und Gemeindemahl: Forschungspositionen

Für Georg Bertram stellt die Leidensgeschichte Jesu die „Kulterzählung des Christentums“ dar, die der Christusverehrung der ältesten Gemeinde entstammt.⁴ Schon 1922 stellte er die These auf, dass „die Gemeindebräuche“ auf die Überlieferung einwirkten, sie umgestalteten und z. T. sogar verdrängten.⁵ Diesen Verdrängungsprozess sieht er v. a. im Falle der Überlieferung vom Paschamahl Jesu am Werk. Bertram geht von einem alten Mahlbericht aus, in den „der aus dem Kultus stammende Abendmahlsbericht“ eingefügt sei.⁶ Dieser „eigentliche Abendmahlsbericht“, der den

4 Georg BERTRAM, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 15), Göttingen 1922, 96 und 100. „Kulterzählung“ versteht Bertram im Unterschied zu profaner Geschichte, aber auch zur Missionslegende. Konkret meint Bertram damit, dass der erhöhte Herr, der „Kultheros“, in der Leidensgeschichte seiner Gemeinde entgegentritt. In den Passionserzählungen seien die persönlichen Jesuserinnerungen bereits zu kultischen Gemeindeerzählungen umgewandelt (24).

5 Im Anschluss an BERTRAM, Leidensgeschichte (s. Anm. 4), 28, formuliert. Ebd. 96: Der urchristliche Christuskult wirke an einzelnen Stellen, z. B. der Abendmahlperikope, ein.

6 Konsequenterweise ist Lukas für Bertram der Kronzeuge. Er habe noch am meisten von der ursprünglichen Tradition bewahrt, die Mk (und Mt) verdrängt

Hans-Ulrich Weidemann

alten Paschabericht nachträglich verdrängt habe, sei in all den Formen, in denen er uns überliefert ist, aus dem Kultus übernommen.⁷ Markus setze an die Stelle des alten Pascha das Abendmahl als Abschluss der Paschamahlzeit. Die überlieferten Bezüge auf das Pascha dienten dabei der Historisierung der Überlieferung vom letzten Mahl, in Verbindung mit der Kulterzählung sollten sie die historische Wurzel des Gemeindebrauches aufzeigen.⁸

Laut Gottfried Schille (1955) ist „die Beziehung zwischen dem Bericht von der letzten Nacht Jesu und der urchristlichen Eucharistie recht eng“⁹. Schille schließt aus einer Reihe von eucharistischen Anklängen, „dass der Bericht über das letzte Mahl Jesu auch abgesehen von den Einsetzungsworten durch eine Abendmahlsgemeinde gestaltet worden ist. Denn bei der Erklärung all dieser Züge sollte man methodisch erst die urchristlichen Feiern heranziehen, ehe man auf jüdische oder religionsgeschichtliche Vorbilder verweist, die der erzählenden Gemeinde ferner stehen als ihre eigenen Mahlfeiern“¹⁰.

und durch die Kultätologie Mk 14,23–25 ersetzt haben. Bei Mk sei „das christliche Abendmahl“ an die Stelle des Pascha getreten. Mk 14,25 sei Überrest und zugleich „Hauptinhalt“ der alten Tradition und Beweis dafür, dass auch Mk den alten Paschabericht kannte, ihn aber fortließ (BERTRAM, Leidensgeschichte [s. Anm. 4]), 27 f.). Mk und Mt „bringen beide wohl als dramatische Steigerung am Schluss ihrer ganzen Erzählung von der letzten Mahlzeit den Schlussatz des lukanischen Paschaberichtes“ (ebd. 31).

7 BERTRAM, Leidensgeschichte (s. Anm. 4), 29. Bertram geht von der einfachen Form „Das ist mein Leib – Das ist mein Blut“ aus, alle Zusätze sowie der sog. Wiederholungsbefehl entstammten der Gemeindeftheologie.

8 Vgl. BERTRAM, Leidensgeschichte (s. Anm. 4), 31.

9 Gottfried SCHILLE, Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr „Sitz im Leben“ (1955), wieder abgedruckt in: M. Limbeck (Hg.), Redaktion und Theologie des Passionsberichts nach den Synoptikern (WdF 481), Darmstadt 1981, 154–204, 172. Für Schille ist der Bericht von Jesu letzter Nacht eine eigene abgerundete Traditionseinheit. Bemerkenswert seine Hinweise ebd. 172–174 auf die mit dem Hahnenschrei abbrechende Erzählung der letzten Nacht Jesu als „eine eigene Einheit mit eucharistischer Prägung“. Interessant v. a. seine Beobachtung, dass der Kreuzestod Jesu nur insofern thematisiert werde, „als er aus der letzten Nacht mit Notwendigkeit folgt“, und statt dessen die „Auslieferung“ (παράδιδόναι) im Zentrum stehe. Auch werde nirgends auf die Auferstehung ausgeblickt, vielmehr blicke die Mahlgemeinde mit 14,25 „voraus auf das eschatologische Mahl“. Vgl. zusammenfassend auch ebd. 192.

10 SCHILLE, Das Leiden des Herrn (s. Anm. 9), 169.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Schille lenkt dabei den Blick insbesondere auf die Zeitangaben in Mk 15. Die explizite Erwähnung der dritten, sechsten und neunten Stunde (15,25.33f.) ist für Schille ein Hinweis auf eine gottesdienstliche „Begehung“ des Karfreitags: Für die Gemeinde, die laut Did 8,3 dreimal täglich betet, werden die Gebetszeiten am Karfreitag mit zentralen Ereignissen der Kreuzigung verbunden.¹¹

Schille hat ebenfalls bereits gesehen, dass die Datierung des letzten Abendmahles Jesu als Paschamahl in Mk 14,12 nicht in erster Linie dazu dient, Jesu Tod auf den 15. Nisan zu verlegen. Statt dessen habe sie den Sinn, „Jesu letztes Mahl eindeutig als Passamahl“ zu kennzeichnen. Schille neigt zu der Ansicht, dass die Gemeinde hier „die ältere Ostertradition auf ihr ererbtes Oster-Passamahl übertragen und deshalb die neue Datierung aufgenommen“ habe. Das Datum in 14,12 entspringe demnach einem „liturgischen Bedürfnis“.¹²

Auch für Étienne Trocmé fließen in der markinischen Abendmahlserzählung Überlieferung und Gemeindeliturgie zusammen: „the story of the Last Supper was told in relation with the celebration of the eucharist“.¹³ Die hinter den kanonischen Passionserzählungen noch sichtbare „earliest Passion narrative“ hatte laut Trocmé einen *liturgischen* Sitz im Leben.¹⁴ Diesen erschließt Trocmé aus Mk 14,12–16, denn hier werde die Verbindung der eucharistischen Worte Jesu mit dem jüdischen Pascha grundgelegt.¹⁵ Die genaue liturgische Funktion des Passionsberichts definiert er in Analogie zu jüdischen „Festtagsrollen“: „the Markan Passion story originated as the *megillah*, the scroll, to be read at an early Christian celebration of the sufferings and death of Christ held on the occasion of the

11 SCHILLE, Das Leiden des Herrn (s. Anm. 9), 191.

12 SCHILLE, Das Leiden des Herrn (s. Anm. 9), 195.

13 Étienne TROCMÉ, *The Passion as Liturgy. A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels*, London 1983, 78 (unter Hinweis auf 1Kor 11,23–26).

14 Dies schließt Trocmé z. B. aus den beiden Mahlerzählungen (Salbung zu Bethanien und Letztes Abendmahl), aber auch aus Mk 14,12–17 sowie der zeitlichen wie strukturellen Gliederung der Passionserzählung. Zum Ganzen vgl. TROCMÉ, *The Passion as Liturgy* (s. Anm. 13), 77–82.

15 TROCMÉ, *The Passion as Liturgy* (s. Anm. 13), 78. Die Passionserzählung habe daher „liturgical setting“ und „liturgical roots“ (80).

Hans-Ulrich Weidemann

Jewish Passover“.¹⁶ Also: „the Passover celebration (...) gave birth to the Passion narrative“¹⁷.

Fazit: Die in der älteren Forschungsliteratur zur markinischen Abendmahlserzählung aufgeworfenen Fragen wurden bislang nicht angemessen beantwortet und sollen daher noch einmal neu gestellt werden: Lässt sich dieser Text für eine Rekonstruktion von frühchristlicher gottesdienstlicher Praxis, konkret eines sog. „judenchristlichen Paschafestes“ heranziehen? Aber auf welchem methodischen Fundament ließe sich ein solches Vorgehen bewerkstelligen? Dass die neutestamentliche Exegese hier ihre literarwie überlieferungskritischen Ergebnisse mit den Einsichten der Liturgiewissenschaften ins Gespräch zu bringen hat, ist offensichtlich und soll im Folgenden auch (notgedrungen exemplarisch) versucht werden.

2. Die „Einsetzungsworte“ als Teil der Liturgie?

Zunächst sei aber noch kurz eine Diskussion angerissen, die sich eben durch das genannte Zusammenspiel exegetischer und liturgiewissenschaftlicher Forschung inzwischen faktisch *erledigt* hat, nämlich die Frage nach der liturgischen Verwendung der sog. „Einsetzungsworte“. Denn es war insbesondere die auffällige Parallelisierung von Brot- und Kelchwort im markinischen Mahlbericht (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου / τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης), die als Hinweis auf eine „Einwirkung der liturgischen Verwendung“¹⁸ der Deuteworte und als „offenkundige Anzeichen einer liturgischen Formung“¹⁹ gewertet wurde: in der liturgischen Praxis

16 TROCME, *The Passion as Liturgy* (s. Anm. 13), 81, im Anschluss an Ph. Carrington. Ebd. 82: „The Sitz im Leben of the original Passion narrative thus was doubtless the liturgical commemoration of Christ’s death by Christians during the Jewish Passover celebration“. Vgl. ebd. 84 konkret auf Jerusalem bezogen.

17 TROCME, *The Passion as Liturgy* (s. Anm. 13), 85.

18 Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 41967, 107. Jeremias vermutet im Anschluss an 1Kor 11,26 eine Rezitation der Deuteworte mit anschließender Auslegung. Vgl. ebd. 130: die „gottesdienstliche Verwendung der Abendmahlstexte“ habe ihre Überlieferung und ihre Formulierung „in mannigfacher Weise beeinflusst“. Vgl. auch Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin 31955, 219. Aus jüngster Zeit (allerdings am Beispiel des *matthäischen* Mahlberichts) Gerd THEISSEN, *Sakralmahl und sakramentales Geschehen. Abstufungen in der Ritualdynamik des Abendmahls*, in: M. Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i. Br. 2007, 176 f. mit Anm. 18.

19 Herrmann LICHTENBERGER, „Bund“ in der Abendmahlsüberlieferung, in: F. Avemarie/Ders., (Hg.), *Bund und Tora* (WUNT 92), Tübingen 1996, 217–228,

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

habe sich das Bestreben durchgesetzt, Brot- und Weinwort zu parallelisieren.²⁰ Der Fokus liegt dabei auf der „Angleichung“ des Becherwortes an das Brotwort (τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά/αἷμά μου), wobei dessen „Entkleidung“ (s. u.) in der Regel keine große Berücksichtigung findet. Auch der Imperativ λάβετε wurde als Hinweis „auf einen direkten Gebrauch der Formulierung in der Feier“ gedeutet.²¹

Doch die oft unhinterfragte Voraussetzung dieser Konstruktion – nämlich die Annahme, dass die Gabeworte im Kontext der Gemeindeliturgie rezitiert wurden, also selbst *Teil der Liturgie* waren –, diese Annahme ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Neuere liturgiewissenschaftliche, exegetische und patristische Forschungen haben gezeigt, dass eine liturgische Rezitation weder der sog. Einsetzungsberichte noch der Gabeworte Jesu selbst für das 1. und 2. Jh. zu erweisen ist.²²

Dass die unbestreitbare Parallelisierung der Worte Jesu keineswegs ein Argument für deren liturgischen Gebrauch ist, zeigt auch das Beispiel *Justins*, bei dem diese Parallelisierung ja bekanntlich radikal durchgeführt ist. In Apol I 66 begründet Justin seine Aussage, die Christen nähmen das eucharistische Brot und den eucharistischen Wein keineswegs „wie gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Trank“ (66,2: ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα) zu sich, mit dem von den Aposteln in ihren „Erinne-

219. Lichtenberger spricht ebd. von der „liturgisch motivierten Parallelisierung“ und erkennt „Züge eines liturgischen Charakters“.

20 JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 18), 160. Zweifellos führt *Matthäus* die markinische Parallelisierung noch weiter, indem er im Brotwort hinter λάβετε ein φάγετε einschleibt und parallel dazu die mk Notiz καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες, dass alle aus dem Kelch tranken, in direkte Rede Jesu umformuliert (πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες). Ob darin die „bekannten Tendenzen liturgischer Textgestaltung bei Mt am Werk“ sind (LIETZMANN, Messe [s. Anm. 18], 214), ist aber die Frage. Auch Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV* (EKK I/4), Düsseldorf etc. 2002, 95, vermutet, dass die mt Änderungen „auf die Gemeindeliturgie“ zurückgehen. Ebenfalls verstärkt Matthäus die markinische einseitige Gewichtung des Kelchwortes durch den Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν noch weiter (auch dies könnte nach LUZ ebd., auf die in der mt Gemeinde verwendete Abendmahlsliturgie zurückgehen).

21 Wolfgang SCHENK, *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Gütersloh 1974, 191.

22 Vgl. dazu z. B. Paul F. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, London 2004, 1–23; Andrew MCGOWAN, *Rethinking Eucharistic Origins*, in: *Pacifica* 23 (2010) 173–191, v. a. 187–189; sowie den Überblick bei Michael THEOBALD, *Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsberichts“*, in: M. Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i. Br. 2007, 121–166, v. a. 161–165.

Hans-Ulrich Weidemann

rungen“ (den Evangelien) überlieferten Auftrag (ἐντετάλθαι) Jesu, sie sollten zu seinem Gedächtnis²³ Brot und Becher nehmen und darüber jeweils ein Eucharistiegebet sprechen²⁴, was die Gemeinde bei der Tauf-eucharistie wie bei der Sonntagseucharistie tut.²⁵ Die auf den „Wiederholungsbehehl“ folgenden Deuteworte Jesu (τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου / τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου) begründen die in 66,2 entfaltete Grundaussage. Der Befund bei Justin ist also aufschlussreich. Die bei ihm anzutreffende Parallelisierung der Deuteworte Jesu ist gerade kein Beleg für ihren liturgischen Gebrauch; außerdem zeigt die mit ihrer Parallelisierung einhergehende Reduktion beider (!) Worte nochmals die Unterschiede zu Markus.

Fazit: Die Auffassung, dass sich in der Überlieferung der sog. Einsetzungsworte Jesu liturgischer Gebrauch der Trägergruppen widerspiegeln, hat sich nicht bewährt. Sie scheidet bereits daran, dass sich ein liturgischer Gebrauch der Worte Jesu (sei es im Kontext der Eucharistiegebete, sei es

23 Der sog. „Wiederholungsbehehl“ (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου) steht bei Justin vor dem Brotwort, er bezieht sich auf die direkt davorstehenden Handlungen Jesu (λαμβάνοντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα) und gilt ebenso für die ömóiwos vollzogene Becherhandlung (λαμβάνοντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν). Die „Anweisung“ Jesu (ἐντετάλθαι) bezieht sich also gerade *nicht* auf die Rezipitation der Deuteworte Jesu (s. u.). Denn aus 66,2 wird auch deutlich, dass Brot und Wein δι' εὐχῆς λόγου, also doch wohl durch die Eucharistiegebete, zu „Fleisch und Blut“ Jesu werden. Man kann also sagen, dass Brot- und Kelchwort in der Auffassung Justins das „Ergebnis“ der Rezipitation der Eucharistiegebete bezeichnen und damit zur Begründung von 66,2 dienen.

24 Mit Recht bemerkt zwar THEISSEN, Sakralmahl (s. Anm. 18), 176 Anm. 18, dass ein Beauftragtwerden (ἐντετάλθαι) „eher auf eine Handlung, die man ausführt“, zielt, „als auf eine Lehre, die man weitergibt“, doch besteht diese „Handlung“, zu der die Jünger beauftragt werden, eben aus dem direkt im Anschluss stehenden λάβοντα ἄρτον bzw. τὸ ποτήριον ömóiwos λάβοντα sowie dem jeweils auf das „Nehmen“ folgenden εὐχαριστήσαντα. Dass es also um die Erhebung der Gaben (λαμβάνειν) und das Sprechen des Eucharistiegebets über sie (εὐχαριστεῖν) geht, zeigt insbesondere der bei Justin den beiden Gabeworten *vorangestellte* „Wiederholungsbehehl“: τοῦτο ποιεῖτε entspricht genau dem ἐντετάλθαι und bezieht sich auf die *voranstehenden* „Handlungen“ zurück! Keineswegs hat Jesus nach Justin also den Jüngern „aufgetragen“, die Gabeworte zu wiederholen. Dass man aus dem Stichwort ἐπίλογος im Kontext der anschließend geschilderten Mithrasmysterien auf die Praxis schließen kann, die Einsetzungsworte „als Spendeformel nach dem eucharistischen Gebet“ zu rezitieren (THEISSEN ebd.), ist immerhin denkbar. Das würde *Justins* Kurzform der Gabeworte erklären, doch gilt die gerade nicht für die mk/mt Fassung! Allerdings fehlt jeder Beleg für einen Gebrauch der Gabeworte als Spendeformeln.

25 Vgl. Justin, Apol I 65,3/5 und 67,5.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

bei der Distribution der eucharistischen Gaben) in der fraglichen Zeit gar nicht erweisen lässt.

Nach wie vor im Raum steht aber die in der älteren Forschung aufgestellte und bis heute vertretene These, dass die markinische Abendmahlserzählung auch jenseits der Gabeworte vom „Gottesdienst“ der Adressatengemeinden beeinflusst wurde und sich deswegen auch – mit aller Vorsicht – als Quelle für liturgische Praxis der frühen Kirche auswerten lässt.

Wir gehen das Thema in zwei Schritten an: Zunächst geht es (unter II.) darum, die markinische Datierung des letzten Mahles Jesu als redaktionelles Anliegen des zweiten Evangelisten zu erweisen. Sodann wenden wir uns (unter III.) der markinischen Abendmahlserzählung selbst zu.

II. Die Datierung des letzten Mahles Jesu als Paschamahl

1. Die Neubewertung des Redaktors Markus

Von zwei Seiten wird in jüngerer Zeit das in der älteren Forschung noch dominierende Bild des Markus als „konservativen Redaktors“²⁶ in die Zange genommen: seine Chronologie der letzten Tage Jesu wird skeptisch beurteilt, außerdem führen neuere Forschungen zur johanneischen und zur lukianischen Passionsüberlieferung zunehmend zu einer Neubewertung der markinischen Redaktion der Passionserzählung.

1.1 Die kritische Beurteilung der markinischen Chronologie

Die markinische Chronologie der letzten Lebenstage Jesu steht sowohl in historischer wie in überlieferungs- und redaktionskritischer Hinsicht in zweifelhaftem Ruf. Selbst Martin Hengel und Anna Maria Schwemer beurteilen sie „zumindest teilweise als fragwürdig“ und „nicht wirklich zuverlässig“.²⁷ Dieses Votum ist v. a. auf dem Hintergrund ihrer sonst durchweg optimistischen Annahmen über die historische Zuverlässigkeit der Markuspassion, die sie in den allermeisten Fällen gegenüber den lukianischen und johanneischen Parallelüberlieferungen bevorzugt, bemerkens-

26 So noch Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium II* (HThKNT I/2), Freiburg i. Br. 1984, 10 u.ö.

27 Martin HENGEL/Anna Maria SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007, 555.556.

Hans-Ulrich Weidemann

wert.²⁸ Nicht zuletzt die markinische Chronologie zwingt sie dann aber doch zu der Aussage, die Passionserzählung sei „ganz fragmentarisch und theologisch überlegt“ (557).²⁹ Inkonsequenterweise verteidigen Hengel und Schwemer dann aber die markinische Datierung des letzten Mahles Jesu als *Paschamahl* mit Verve als authentische Überlieferung.³⁰

Dieses Beispiel zeigt, dass sich eine historisch und überlieferungsgeschichtlich optimistische Wertung der Markuspassion nur in Kombination mit weiteren, weitgehend unbeweisbaren Annahmen – wie den Rekursen auf petrinische Augenzeugenschaft und auf das hohepriesterliche Archiv sowie der Annahme literarischer Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern – halten lässt.³¹

1.2 Markus- und Johannespassion

Neuere Arbeiten zu den neutestamentlichen Passionserzählungen zeigen, dass die Bewertung sowohl der redaktionellen „Kreativität“ des ältesten Evangelisten als auch der überlieferungsgeschichtlichen Kontur des Johannesevangeliums zunehmend neu justiert werden. Exemplarisch sei das im Folgenden im Anschluss an das Modell von Frank Schleritt gezeigt³², der unter Voraussetzung der literarischen Unabhängigkeit des

28 HENGEL/SCHWEMER, Jesus (s. Anm. 27), 571. Ebd. 555: Aus dem Johannesevangelium ließen sich nur „im Ausnahmefall“ plausible geschichtliche Erkenntnisse über Jesu Wirken gewinnen. Ein solcher liege z. B. in Joh 18,12 ff. vor, dem nächtlichen Verhör Jesu vor Hannas (593 f.). Ebd. 586 rügen sie die „weitgehende Freiheit gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit“, die sich der vierte Evangelist herausnehme.

29 Das auf die Verstockungstheorie und das eigentliche „Messiasgeheimnis“ hinielende *theologische Programm des Markus* skizzieren sie auf S. 572 und dann ausführlich auf S. 573–575.

30 Dazu HENGEL/SCHWEMER, Jesus (s. Anm. 27), 582–586.

31 Die markinische Passionserzählung ist laut HENGEL/SCHWEMER der älteste Zeuge für die Tage in Jerusalem, zumal hinter ihr „petrinische Tradition“ stehe (Jesus [s. Anm. 27], 555). Der Kern des markinischen Leidensberichts gehe „auf Augenzeugen, vor allem aber auf Petrus“ zurück (572). Wo die angenommene petrinische Augenzeugenschaft abbricht, so bei der nächtlichen Ratsversammlung, rekurren HENGEL/SCHWEMER auf das hochpriesterliche Archiv, in dem Anklageschrift und Auslieferungsbeschluss gegen Jesus aufbewahrt wurden. Auf diese Dokumente habe man sich beim späteren Vorgehen gegen die Urgemeinde wieder berufen (599).

32 Frank SCHLERITT, Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29 (BZNW 154), Berlin – New York 2007.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Johannesevangeliums von den Synoptikern³³ die literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge der vorkanonischen Passionsüberlieferung weitgehend überzeugend dargestellt hat. Schleritt und andere gehen von einem ältesten, vermutlich mündlichen „Grundbericht“ aus, der zweimal unabhängig voneinander verschriftlicht wurde, nämlich einmal in der vormarkinischen Passionserzählung (PE^{Mk}) sowie in einer zweiten Passionserzählung. Diese bildete die gemeinsame Grundlage sowohl der vorjohanneischen Passionserzählung (PE^{Joh}) als auch einer zweiten, die dem Evangelisten Lukas zusätzlich zum Markusevangelium vorlag (PE^{Lk}).³⁴ Lukas hatte demnach für seine Passionsdarstellung zusätzlich zum Markusevangelium einen weiteren durchlaufenden Bericht zur Verfügung, der eng mit PE^{Joh} verwandt war.³⁵

Während dieses Modell weite Teile des Textbefundes überzeugend erklären kann, sind Schleritts Einzelentscheidungen im Falle der vormarkinischen Passionserzählung allerdings nicht von durchgängiger Überzeugungskraft. Schleritt geht nämlich davon aus, dass die dem Evangelisten Markus vorliegende Passionserzählung (PE^{Mk}) von der alten „Grunderzählung“ schon an mehreren Punkten charakteristisch unterschieden war – ihr Autor wäre demnach bereits ein mindestens ebenso kreativer Redaktor gewesen, wie Markus selbst. Letzterer hätte oft genug nur die bereits zuvor getroffenen Entscheidungen (wie z. B. das Vorziehen der Einzugsgeschichte vor die Tempelaktion) weiter ausgebaut (z. B. durch die Verteilung von Tempelaktion und Vollmachtsfrage auf zwei Tage).³⁶ Allerdings ist zu bedenken, dass der Autor von PE^{Mk} bei der Verschriftlichung der Grunderzählung aller Wahrscheinlichkeit nach eine ganz andere Intention verfolgte als später der Evangelist Markus. Letzterer integrierte die ihm vorliegende Passionserzählung in ein größeres literarisches Werk – nämlich sein Evangelium –, ein Werk, das übergeordnete erzählstrategische, narrative und christologische Anliegen erkennen lässt, wie auch immer man die Diskussion um das sog. „Messiasgeheimnis“ exegetisch beurteilt. Dagegen wird die mutmaßliche vormarkinische Erstverschriftlichung der Passions-

33 Dazu SCHLERITT (s. Anm. 32), 93–106, sowie Michael THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes I (RNT), Regensburg 2009, 76–81.

34 Ausführlich SCHLERITT (s. Anm. 32), 107–114, im Anschluss daran THEOBALD, Joh I 42–44: Lukas fuße literarisch auf Markus, kenne aber aus dem Gottesdienst seiner Gemeinde eine weitere Passions- und Ostererzählung, die als gemeinsamer Ahn für ihn und PE^{Joh} zu postulieren sei. SCHLERITT (s. Anm. 32), 112 vermutet, dass Lukas diese nicht-markinische Passionserzählung in *mündlicher* Form kennenlernte.

35 SCHLERITT (s. Anm. 32), 111.

36 Vgl. dazu SCHLERITT (s. Anm. 32), 151 f.

Hans-Ulrich Weidemann

erzählung katechetischen oder liturgischen Zwecken gedient haben, die wir nicht mehr kennen, in jedem Fall haben wir hier eine vollkommen *andere* redaktionelle Grundsituation vor uns als bei der späteren Abfassung des ältesten Evangeliums. Daher ist es m. E. methodisch geboten, dem Evangelisten Markus aus den genannten Gründen weitaus mehr redaktionelle „Kreativität“ zuzutrauen als seiner Vorlage. Natürlich muss eine trennscharfe Aufteilung der Transformationen, die im markinischen Zweig der Passionsüberlieferung erfolgt sind, auf verschiedene Hände letztlich zumeist hypothetisch bleiben. Es ist aber m. E. grundsätzlich davon auszugehen, dass sich PE^{Mk} und PE^{Lk/Joh} ähnlicher waren und demnach Markus kreativer mit seiner Überlieferung umging, als z. B. Schleritt das im Falle von PE^{Mk} annimmt.

2. Die Gestaltung des „Eingangsbereiches“ der Passion durch Markus

Eine erste Beobachtung am Anfang: Markus lässt bei der Gestaltung seiner Passionserzählung von dem Augenblick an, in dem Jesus Jerusalem betritt (11,1), ein *doppeltes* Interesse erkennen: Einerseits geht es ihm grundlegend um den Jerusalemer *Tempel*: Schon sein triumphaler Einzug in die Heilige Stadt führt Jesus am Abend des Palmsonntags in den Tempel (11,11), in den er an den nächsten beiden Tagen für die Tempelaktion (11,15–19) sowie die ausgedehnten Streitgespräche mit verschiedenen Gruppierungen des Jerusalemer Judentums (11,27–12,44) zurückkehrt.³⁷ Am Dienstagabend verlässt er den Tempel endgültig und kündigt dabei dessen Zerstörung an (13,1 f.).

Die hier beginnende Gestaltung einer Art „Passionswoche“, die von („Palm“)Sonntag zum („Oster“)Sonntag reicht³⁸, zeigt das zweite, das „chronologische“ Interesse des zweiten Evangelisten. Es manifestiert sich neben dem Tagesschema noch in der Untergliederung des letzten Lebenstages Jesu in Dreistundenschritte, wobei die als jüdische Gebetszeiten bekannte dritte, sechste und neunte Stunde explizit genannt und mit Ereignissen der Kreuzigung verbunden werden.³⁹ Vor allem aber manifestiert es sich in der

37 Vgl. noch 12,35 sowie 12,41.

38 PESCH, Mk II (s. Anm. 26), 323; Walter SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus II (ÖTK 2/2), Gütersloh etc. ²1986, 483 f. Wilfried ECKEY, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu, Neukirchen-Vluyn 1998, 281.

39 Dreistundentakt: Hahnenschrei (14,72); Frühe (15,1) – dritte Stunde (15,25) – sechste und neunte Stunde (15,34) – Abend (15,42).

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Datierung des letzten Mahles Jesu als Paschamahl (s. u.). Sowohl das Tageschema als auch die Paschachronologie sind von Markus sichtlich „einem widerstrebenden Stoff aufgeprägt“ worden.⁴⁰

2.1 Einzug und Tempelaktion

F. Schleritt hat plausibel begründet, dass die im Johannesevangelium noch bewahrte Abfolge *Aufstiegsnotiz – Tempelreinigung mit Tempelwort und Vollmachtsfrage – Tötungsplan – Salbung in Bethanien – Einzug – Letztes Mahl* der ältesten Passionsüberlieferung entsprach.⁴¹ Folgt man dieser Sicht, dann fallen beim Blick auf den markinischen Zweig der Passionsüberlieferung vor allem zwei Änderungen ins Auge: Das Vorziehen der Einzugs Geschichte vor die Tempelaktion sowie die Abkopplung von Vollmachtsfrage und Tempelwort von der Tempelaktion, hinzu kommt die Gestaltung der Streitgespräche im Tempel. Es ist davon auszugehen, dass dies Teil einer chronologischen Gesamtkonzeption des zweiten Evangelisten ist und mit seiner Datierung des Letzten Mahles Jesu zusammenhängt.

Die sog. Aufstiegsnotiz: Vermutlich geht die Notiz in Mk 10,32b auf die vormk Passionserzählung zurück und bildete einst ihren Eingangssatz.⁴² Markus hat sie mittels der an die Zwölf gerichteten dritten Leidensankündigung zu einer eindrücklichen Szene ausgebaut (10,32–34)⁴³, an die er dann weiteres Material angefügt hat (10,35–52). Vor allem aber ergänzt er die alte Aufstiegsnotiz in 10,32 durch die Einführung einer Gruppe von „Nachfolgenden“ (οἱ ἀκολουθοῦντες). Vermutlich will er im Vorblick auf 11,8–10 damit eine Pilgergruppe evozieren, mit der Jesus nach Jerusalem

40 Treffend Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), Göttingen 1967, 288.

41 Zum Eingangsabschnitt der alten Passionsüberlieferung vgl. die Beobachtungen bei SCHLERITT (s. Anm. 32), 142–151. Schleritt weist überzeugend nach, dass es ein Joh 2,13b–19 im Wesentlichen entsprechender Abschnitt war, der am Beginn von PB^G und PB^{Joh} stand.

42 Vgl. Mk 10,32b: ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, mit Joh 2,13: Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς. Vielleicht gehört auch die (vage) Zeitangabe in Joh 2,13a noch zur alten Überlieferung, Markus bringt sie aber erst in 14,1. Bei Mk ist es die erste Nennung Jerusalems als Ziel des „Weges“ Jesu.

43 Die dritte Leidensankündigung ist in 10,33a mit der Aufstiegsnotiz 10,32 verkettet: ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, und außerdem viel deutlicher mit der Passionserzählung abgestimmt. Dies gilt insbesondere für die Vorhersage der Verurteilung Jesu zum Tod durch Hohepriester und Schriftgelehrte (10,33: καὶ κατακρινούσιν αὐτὸν θανάτῳ), die auf die markinische Darstellung der Synhedriumsversammlung in 14,53–65 (mit 15,1!) verweist.

Hans-Ulrich Weidemann

hinaufzieht⁴⁴, doch bleibt dies hier wie in 11,9 vage. Markus „benötigt“ diese Menschen in jedem Fall, um eine Art Statisterie für die Einzugs-geschichte zu haben.⁴⁵ Die Brücke zwischen den beiden Szenen zeigt über-dies, dass Markus diese gegen seine Überlieferung aufeinander abgestimmt hat⁴⁶, um den Wegfall der in seiner Überlieferung an dieser Stelle eigent-lich erzählten Tempelreinigung zu kompensieren.

Die vermutlich ursprünglich direkt auf die Aufstiegsnotiz folgende Tempelaktion (11,15–19) hat Markus von der Vollmachtsfrage und dem Tempelwort Jesu abgekoppelt.⁴⁷ Er tat dies deswegen, um die Episode von der Verfluchung des Feigenbaumes (11,12–14) und ihr Ergebnis (11,20–26) einzufügen, die für seine Interpretation der Tempelaktion Jesu von grund-legendender Bedeutung ist und die auch die Voranstellung der Einzugsge-schichte erklärt (s. u.). Denn durch die in 11,12–25 hergestellte wechselsei-tige Verbindung von Tempelaktion und Feigenbaumgeschichte macht Markus deutlich, dass erstere weit mehr als eine Kritik an aktuell im Tem-pel herrschenden Zuständen darstellt. Jesu Verfluchung des Feigenbaumes und seine Tempelaktion interpretieren sich bei Markus gegenseitig: Der „fruchtlose“ Feigenbaum, der aber voller grüner Blätter steht, entspricht dem Tempel mit seinem geschäftigen Treiben.⁴⁸ Die Angabe des Evangelis-ten, der Baum trage aktuell deswegen keine Feigen, weil es „nicht die Zeit (καιρός) für Feigen ist“, zeigt, dass er in Zukunft durchaus Feigen tragen könnte!⁴⁹ Dem entspricht wiederum, dass das Tempelareal zwar voller

44 So z. B. PESC, Mk II (s. Anm. 26), 148, der die Notiz mit 10,1 und 10,46 verbind-et. Von Festpilgern ist allerdings nie direkt die Rede (anders Joh 12,12: ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, vgl. 11,55).

45 In Joh 12,12f. wird Jesus von der in Jerusalem versammelten Festmenge in die Stadt eingeholt und akklamiert, hier ist die ältere Überlieferung bewahrt.

46 οἱ ἀκολουθοῦντες werden auch in 11,9b genannt, außerdem entsprechen sich die Aufstiegsnotiz 10,32b und die Zielangabe 11,11.

47 Dass Tempelaktion, Vollmachtsfrage und Tempelwort ursprünglich zusam-mengehörten (wie es bei Joh 2 noch erhalten ist), zeigen die folgenden Beob-achtungen: (1.) Das Demonstrativum ταῦτα in Mk 11,28, das sich auf die Tem-pelaktion bezieht (jetzt am Tag zuvor in 11,15–17), hängt im jetzigen Kontext in der Luft. (2.) Die Anklage in Mk 14,58 setzt eine öffentliche Proklamation des Tempelwortes voraus (ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ ..., vgl. auch 15,29); bei Mk ergeht ein Tempelwort aber nur an die Jünger und ist auch nicht in der 1. Per-son Sg. formuliert (13,2).

48 Schön beobachtet von Paul-Gerhard KLUMBIES, Von der Hinrichtung zur Him-melfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas (BThS 114), Neukirchen-Vluyn 2010, 32.

49 Vgl. 11,13: Keineswegs ist der Baum also „unfruchtbar“ (gegen KLUMBIES, Hin-richtung [s. Anm. 48], 32!), vielmehr war vor dem Paschafest nicht die Jahres-

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Betrieb ist, der Tempel selbst aber aktuell eine „Räuberhöhle“ und kein „Gebetshaus für alle Völker“ ist. Letzteres hatte Jes 56,7 für die Zukunft des Tempels verheißen.⁵⁰ Jesu Fluch über den Baum entspricht nun seiner symbolischen Aktion im Tempel, die also eindeutig als Gerichts-Zeichenhandlung zu werten ist.⁵¹ Das „Vergehen“ von Feigenbaum wie Tempel besteht für Markus also darin, den Anbruch der βασιλεία nicht realisiert zu haben – obwohl diese mit Jesu Einzug doch gerade in Jerusalem angebrochen ist (11,10).⁵²

Nun wird auch deutlich, warum Markus den Einzug Jesu vor die mit der Feigenbaumgeschichte verbundene Tempelaktion gestellt und jeden Hinweis auf ein vorgängiges Wirken Jesu in Jerusalem getilgt hat: Den Lesern wird deutlich, dass sich Stadt und Tempelestablishment der mit Jesu Einzug anbrechenden βασιλεία gerade nicht unterstellen; Tempel wie Feigenbaum verpassen den angebrochenen καιρός. Dies zeigt sich am folgenden Tag, wenn Jesus im Anschluss an die Verfluchung des Feigenbaumes den Tempel erneut betritt (11,15). Hätte sich der Tempel der mit Jesu Einzug in der Stadt angebrochenen Gottesherrschaft unterstellt, wäre Jes 56,7 schon Gegenwart und der Tempel „Gebetshaus für alle Nationen“, also Zentrum der anbrechenden Völkerwallfahrt. Doch das Heil für die Nationen wird Gott woanders schaffen (s. u. 3.2).

Markus hat aber nicht alleine die Einzugsgeschichte (11,1–11*), die einst unmittelbar vor der Erzählung vom letzten Abendmahl stand, nach vorne

zeit für Feigen! Unfruchtbar „auf ewig“ wird der Baum erst durch Jesu Fluch gemacht (11,14–20).

50 Dieter LÜHRMANN, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 192, sieht hier mit Recht die markinische Redaktion am Werk.

51 Vgl. dazu die mk Fassung des Tempellogions im Munde Jesu in 13,2!

52 Die angehängte kleine Jüngerbelehrung (11,22–25) über den bergeversetzenden Glauben und das Gebet hat Markus im Anschluss an die Entdeckung des verdorrten Feigenbaumes (11,20f.) eingefügt. Dies deswegen, weil der Glaube in V. 24f. als *Gebetsglaube* verstanden wird, was im Kontext eine tempelkritische Note erhält: Petrus weist Jesus auf den verdorrten Feigenbaum hin, der sich im mk Kontext auf den unter Jesu Gerichtsansage stehenden und für überholt erklärten Tempel bezieht. Angesichts des Endes des Tempelkultes verlangt Jesus von seinen Jüngern, πίστις θεοῦ zu haben, was als bergeversetzender Glaube entfaltet, dann aber als Gebetsglaube erklärt wird. *Jesu Jünger brauchen keinen Tempel*, weil sie in unmittelbarem Gebetsverhältnis zum Vater stehen, was sich auch auf die Sündenvergebung bezieht. Hinzu kommt, dass Markus mit der Gebetskatechese das Stichwort „Haus des Gebets für die Heiden“ aus der Tempelaktion wieder aufnimmt.

Hans-Ulrich Weidemann

gezogen⁵³ und die Gruppe der Jesus Zujubelnden verändert,⁵⁴ er hat auch die Reihenfolge von Akklamation und Eselsritt umgekehrt.⁵⁵ In der johanneischen Version der Geschichte *reagiert* Jesus auf die Einholung durch die Festpilger und die Akklamation als „König Israels“, indem er sich auf einen jungen Esel, den er „fand“, setzt (Joh 12,12–15). Die Aktion mit dem Esel kommentiert und korrigiert also die Akklamation: Jesus ist „König Israels“ im Sinne des von Sach 9,9 verheißenen Friedenskönigs. Bei Markus hingegen *proviziert* Jesus durch die Wahl des Eselfohlens als Reittier die Akklamation. Dem dient auch die vorangestellte Episode von der wunderbaren Auffindung des Reittiers (11,1–6).⁵⁶

Wie F. Schleritt richtig beobachtet hat, gehen beide Aktionen, die Voranstellung der Einzugserzählung und die „Hinzudichtung“ der Vorbereitung des Paschamahles (14,12–16*) auf dieselbe Hand zurück, denn die Erzählung der Entsendung zweier Jünger in die Stadt wird erst dann möglich, wenn die ursprünglich direkt vor der Mahlerzählung stehende Einzugsgeschichte nach vorne verschoben wurde und sich Jesus daher immer noch in Bethanien aufhält.⁵⁷

-
- 53 Laut SCHLERITT (s. Anm. 32), 145 erfolgte die Verschiebung der Einzugsgeschichte bereits vormarkinisch, „weil sie sich mit der (von PB^{Mk} hinzugedichteten) Geschichte über die Vorbereitung des Passamahls nicht vertrug“. THEOBALD, Joh I (s. Anm. 33), 783, sieht hier mit Recht „möglicherweise“ Markus selbst am Werk.
- 54 Durch die Voranstellung der Einzugsgeschichte muss Markus die Akklamation Jesu auf seine *Begleiter* beschränken, da Jesus laut Mk ja zuvor nicht in der Stadt war. Die Gruppe selbst ist bei Mk auffällig formuliert, Schleritt (s. Anm. 32), 148f. unterscheidet vier, z. T. konkurrierende Teilgruppen. Joh 12, 12f. dürfte also auf älteres Gut zurückgehen. Zu den das Kommen „der Königsherrschaft unseres Vaters David“ akklamierenden Pilgern gehört seit Jericho auch Barthimäus (10,52), der Jesus schon dort (unwidersprochen) zweimal als „Sohn Davids“ angerufen hatte (10,47f.: *υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με*).
- 55 Richtig SCHLERITT (s. Anm. 32), 218: Die Notiz über die Auffindung des Esels ist dem Bericht über die Huldigungen erst in dem Moment vorangestellt worden, in dem sie zur legendenhaften Erzählung Mk 11,1b–7 ausgestaltet wurde. Laut Schleritt erfolgte dies aber bereits im vormk PB.
- 56 Ludger SCHENKE, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, 263: „Jesus setzt in Gang, was längst von Gott zur Erfüllung der Prophetie von Sach 9,9 eingeleitet worden ist“. Als König Israels führe Jesus hier Regie. Mit Recht spricht Schenke daher ebd. 264 von der „Inszenierung seiner Ankunft als messianischer König“. Zum Messias-Esel vgl. PESCH, Mk II (s. Anm. 26), 178f.
- 57 Allerdings laut SCHLERITT (s. Anm. 32), 145 schon im vormk PB. Er begründet dies mit der (ebenfalls nicht überzeugenden) Zuweisung von 14,12–16 an den PB^{Mk}, beide Hypothesen tragen sich also gegenseitig.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Die Begleiter Jesu scheinen seine Aktion mit dem Esel sofort zu verstehen und reagieren entsprechend, auch wenn ihre Erwartung des „kommenden Reiches unseres Vaters David“ ein markinisch inszeniertes Missverständnis sein dürfte.⁵⁸ Das zeigt nicht nur der Rekurs auf „unseren Vater David“, sondern auch die Tatsache, dass Jesus in der Passion dann von allen verlassen wird (14,50). Dennoch besitzt die Akklamation einen wahren Kern, denn tatsächlich kommt mit Jesu triumphalem Einzug die βασιλεία nach Jerusalem, was im Tempel jedoch ignoriert wird.

Auch die markinische Umgestaltung der Bethaniengeschichte (14,3–9) lässt sich von daher erklären. Bei Markus gießt die unbekanntes Frau kostbares Nardenöl über das Haupt Jesu.⁵⁹ Mit diesem Vollzug einer messianischen Königssalbung⁶⁰ stellt sie sich in eine Linie mit den akklamierenden Begleitern bei seinem Einzug (Mk 11,9). Jesus nimmt sie zwar gegenüber den aus dem Jüngerkreis erhobenen Vorwürfen in Schutz, deutet die Salbung aber zu einer Vorbereitung seines σῶμα zum Begräbnis um. Indem sie dies vollzog, gehört die Frau in das weltweit verkündigte Evangelium (14,9). Dass der markinische Jesus in beiden Mahlszenen der Passion von τὸ σῶμά μου spricht, ist sicher kein Zufall (s. u.).⁶¹

2.2 Die Datierung des Mahles als Paschamahl

Im Anschluss an die sog. Endzeitrede (Mk 13) setzt Mk 14,1 f. neu ein. Markus gestaltet bis zu Jesu Aufbruch Richtung Ölberg eine Reihe von sechs kontrastierenden Szenen, die durch die beiden Zeitangaben 14,1/12 in zwei Dreiergruppen gegliedert sind, wobei sich die „positiven“ und die „negativen“ Szenen jeweils entsprechen.⁶²

Mit 14,1 kehrt Markus zu dem in 11,1 ff. begonnenen Tagesrhythmus zurück, dessen Sinn nun deutlicher wird: Mit 14,1 wird dieser Tagesrhyth-

58 Dazu SCHENKE, Mk (s. Anm. 56), 264, laut dem die Begleiter Jesu gar „in schwerem Irrtum befangen“ sind. Das Reich unsers *Vaters David*, das die Menschen vom *Sohn Davids* erhoffen, könne nur ein Reich der Weltgeschichte sein, Jesus aber verkünde die Herrschaft Gottes. Vgl. dazu auch Mk 12,35–37, wonach ὁ χριστός viel mehr ist als „ein Davidssohn“, nämlich der Kyrios!

59 Im Unterschied dazu *salbt* (ἡλειψεν) Maria laut Joh 12,3 die *Füße* Jesu.

60 Vgl. dazu 1Sam 10,1; 2Kön 9,3; 9,6 sowie Ex 29,7 (bei THEOBALD, Joh I [s. Anm. 33], 771). Auch die Narde erscheint in Hld 1,12 im Kontext des *Königsmotivs*.

61 Die Parallele Joh 12,7,8 (aber auch Lk 7,38,46) zeigt, dass die Wendung τὸ σῶμά μου markinisch ist (vgl. 14,23!).

62 14,1 f. und 14,10 f. sind durch das Stichwort ἀρχιερεῖς, 14,10 f. und 14,18–21 durch Judas verbunden, 14,3–9 und 14,22–25 dagegen durch τὸ σῶμά μου. Vgl. auch 14,3: ἦλθεν γυνή, mit 14,10: Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ ὁ εἷς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς.

Hans-Ulrich Weidemann

mus auf das Paschafest ausgerichtet. Erst jetzt erfährt der Leser, dass Jesus zum Paschafest nach Jerusalem hinaufgestiegen war. Falls diese Angabe bereits zuvor in der Passionsüberlieferung aufgetreten war, hat Markus sie getilgt.⁶³ Die Paschanotiz stammt, wie Joh 11,55a zeigt, offenbar aus der Überlieferung, allerdings passt Markus sie mittels der Angabe μετὰ δύο ἡμέρας in sein Tagesschema ein: Der sog. „Anschlag der Hohenpriester und Schriftgelehrten“ (14,1f.) wie auch die Bethaniengeschichte spielen also am Mittwoch. Allerdings liegt das markinische Interesse nicht auf dem Wochentag, steht die Zeitangabe doch ganz im Dienste seiner Passionschronologie: Jesus stirbt am Paschafest, das auf den Freitag (und also auf den Rüsttag zum Sabbat) fällt. Der entscheidende Punkt dabei ist aber: Jesu letztes Mahl ist das Paschamahl. Wie das Johannesevangelium, aber auch gewisse interne Spannungen in der markinischen Darstellung belegen, war dies noch nicht die Chronologie der ältesten Passionsüberlieferung.

Die beiden Datierungen in 14,1 und 14,12 sind eigenartig, deutlich ist zu erkennen, dass Markus hier gegen seine Überlieferung agiert. Für Markus ist „der erste Tag der ungesäuerten Brote“ offenbar identisch mit τὸ πάσχα⁶⁴, außerdem rechnet er „römisch“, bezieht beide Angaben also auf den *Donnerstag*.⁶⁵ Aber warum erwähnt er überhaupt eigens die „ungesäuerten Brote“? Vermutlich stellt Markus durch die Rede vom „ersten Tag der Ungesäuerten“ (ἡ πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων) in 14,12 einen (indirekten) Bezug zu 8,14f. her: Die Jünger, die außer „einem Brot“ (εἷς ἄρτος⁶⁶)

63 Vgl. Joh 2,13; 11,55; 12,1; 13,1. Laut SCHLERITT (s. Anm.32), 158 stammt Joh 2,13a vom vierten Evangelisten, 11,55 (entspricht Mk 14,1a) enthält dann die erste Erwähnung des Paschafestes aus der Überlieferung. Aber warum sollte Jesus überhaupt nach Jerusalem „hinaufsteigen“? Vermutlich gehörte also eine Joh 2,13a entsprechende Notiz (natürlich ohne das johanneische τῶν Ἰουδαίων, vgl. 5,1; 7,2; 10,22) zur Aufstiegsnotiz.

64 Parallelen bei Josephus notiert LUZ, Mt IV (s. Anm. 20), 80; Jos, Bell 5,99; Ant 2,317; 17,213; 18,29; 20,106. Vgl. auch PESCH, Mk II (s. Anm. 26), 320.

65 LÜHRMANN, Mk (s. Anm. 50), 267 unter Verweis auf 15,42; 14,12 und 14,17. Markus bezieht die Bezeichnung τὸ πάσχα faktisch auf *den* ganzen Tag, mit dessen Sonnenuntergang streng genommen erst das (auf den folgenden Tag datierte) Fest beginnt.

66 „Ein Brot“ ist ein *eucharistischer* Terminus: vgl. 1Kor 10,17, dort verbindet Paulus εἷς ἄρτος und ἓν σῶμα (ekklesiologisch), außerdem spricht er von einer durch das μετέχειν des gebrochenen Brotes hergestellten κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Vgl. auch Did 9,4 (Broteucharistie vor der Mahlzeit): ... καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν. Anders als im 1Kor wird in der Did allerdings ein Bezug zwischen der Einheit des Brotes und der eschatologischen Sammlung der Kirche „von den Enden der Erde in deine βασιλεία“ hergestellt. Das Motiv der Einsammlung der Erwählten findet sich (mit anderer Begrifflichkeit) auch in Mk 13,27!

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

kein weiteres dabeihaben, warnt Jesus vor dem Sauerteig der Pharisäer und vor dem Sauerteig des Herodes.⁶⁷ Angespielt ist damit auf die Mahlkontroversen mit den Pharisäern in 2,15–17 (Jesu Tischgemeinschaft mit Sündern und Zöllnern) und 7,1–23 (Einhalten von „äußerlichen“ Reinigungsriten vor dem Essen) sowie das Gastmahl des Herodes mit der militärischen und gesellschaftlichen Oberschicht, bei dem Johannes der Täufer ermordet wird (6,21–29). Markus setzt so ein intertextuelles Signal und stellt das Mahl Jesu (bzw. die Eucharistiefiern seiner Gemeinden) den anderen Mählern polemisch gegenüber.⁶⁸

Eigentümlich ist auch die Zeitangabe in Mk 15,42: Mit der Wendung *παρασκευῆ ὃ ἐστὶν προσάββατον* bestimmt Markus den Todestag Jesu als „Rüsttag, nämlich der Tag vor dem Sabbat“. Die johanneische Parallele in 19,31 (vgl. 19,42) lässt vermuten, dass *παρασκευῆ* ursprünglich den Rüsttag vor dem auf den Sabbat fallenden Paschafest meinte, was Markus durch die Ergänzung *ὃ ἐστὶν προσάββατον* etwas unbeholfen korrigierte.⁶⁹

Alle drei Zeitangaben dienen also letztlich dem Ziel, Jesu letztes Mahl gegen die alte Überlieferung als Paschamahl zu datieren. Deswegen gestaltet Markus⁷⁰ auch die Szene 14,12–16 nach dem Vorbild der Einzugsgeschichte. In der Erzählung der Vorbereitung des Paschamahles dominiert der Aspekt der *Schlachtung* und des *Essens* des Paschalammes⁷¹, beides spielt für das Mahl selbst dann keine Rolle mehr. Dies verschärft nochmals die Frage, warum Markus das letzte Abendmahl Jesu mit so großem Aufwand überhaupt als Paschamahl datiert.

67 βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου. Pharisäer und Herodianer als Gegner Jesu auch schon in 3,6 sowie dann in 12,13.

68 Dazu Martin EBNER, Die Etablierung einer „anderen“ Tafelrunde. Der „Einsetzungsbericht“ in Mk 14,22–24 mit Markus gegen der Strich gelesen, in: Ders./B. Heining (Hg.), Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich (FS K. Müller) (NtA NF 47), Münster 2004, 17–45, 20–22.

69 Richtig LÜHRMANN, Mk (s. Anm. 50), 267: ὃ ἐστὶν προσάββατον geht auf Mk zurück, damit erweist sich auch 14,12 als sekundär. Die Datierung des Todestages Jesu als *παρασκευῆ τοῦ πάσχα* in Joh 19,14 ist also die ursprünglichere.

70 Anders SCHLERITT (s. Anm. 32), 247. Dafür, dass die Datierung des letzten Mahles auf *Markus* zurückgeht, spricht auch der Widerspruch zu Mk 14,2, wonach Jesus nicht am Fest selbst (μη ἐν τῇ ἑορτῇ) sterben soll – was aber dann faktisch geschieht; ferner Mk 15,21, wonach Simon von Zyrene ἀπ’ ἀγροῦ kommt. Außerdem macht die in Mk 15,6 erwähnte sog. Paschaamnestie, von der auch das Johannesevangelium weiß (Joh 18,39), nur Sinn, wenn die Delinquenten zum Fest, also am Rüsttag freigelassen werden, um das Paschaopfer darbringen und das Paschamahl feiern zu können.

71 14,12: ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον [...] ἵνα φάγης τὸ πάσχα, 14,14: ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω, 14,16: ἠτοιμάσαν τὸ πάσχα.

Hans-Ulrich Weidemann

2.3 Das markinische Paschamahl im frühjüdischen Kontext

Die voranstehenden Ausführungen zeigen, dass die Annahme wohlbe-gründet ist, der älteste Evangelist habe gegen die älteste Passionsüberliefe-rung und wohl auch gegen die ihm vorliegende schriftliche Passionserzäh-lung Jesu letztes Abendmahl als Paschamahl datiert. Doch mit welcher Absicht bzw. mit welcher theologischen Intention geschah diese Umdatierung im markinischen Zweig der Passionsüberlieferung?

Zunächst die These: Markus datiert das letzte Mahl Jesu deswegen gegen seine Überlieferung als Paschamahl⁷², weil seine Gemeinde am Abend vor dem Paschafest ein Mahl hielt.⁷³ Indem Markus das letzte Mahl Jesu zwar auf den Vorabend zum Pascha datiert, das Mahl selbst aber kei-neswegs als Paschamahl, sondern als „normales Symposion“ schildert⁷⁴, stellt er eine Verbindung zwischen der Gemeindemahlfeier und Jesu letz-tem Mahl her, allerdings nicht, um erstere durch letzteres zu legitimieren. Doch warum dann?

Die These, man könne aus dem markinischen Mahlbericht Informationen über ein „judenchristliches Pascha“ entnehmen, hat unter Exegeten eine Reihe von Anhän-gern, ist aber jüngst stark in die Kritik geraten.

So vermutet beispielsweise M. Theobald, dass „die von Judenchristen begangene jährliche Paschanacht“ der erste prägende kirchliche „Sitz im Leben“ des „Abend-mahlsberichts“ war.⁷⁵ In dieser christlichen Feier des Paschanacht waren sowohl die Passionsüberlieferung als auch die „Kultätologie“ beheimatet.⁷⁶ Passionsüber-lieferung und Kultätologie seien im markinischen Zweig deswegen literarisch zusammengetroffen, weil sie beide am selben Ort beheimatet waren: in einer christlichen Feier der Paschanacht! Was vom „Sitz im Leben“ her schon benachbart war, habe sich dann auch literarisch vereint.⁷⁷ Aber auch G. Rouwhorst hält es für „zumindest denkbar, dass das letzte Abendmahl, wie es von den Synoptikern

72 PESCH, Mk II (s. Anm. 26), 324 mit Anm. 7, kann nur deswegen behaupten, dass die vormk Passionsgeschichte „in ihrer Chronologie keinerlei Tendenzen ver-rät, die auf eine Umdatierung des Todes Jesus schließen lassen“, weil er den Paschamahlrahmen des Abendmahls für „ursprünglich“ hält. Die beiden The-sen stehen und fallen miteinander.

73 Anders, aber nicht überzeugend SCHMITHALS, Mk II (s. Anm. 38), 483, laut dem bereits Mk ein christliches Osterfest als Sonntagsostern bezeuge.

74 Nicht überzeugend sind die Versuche Peschs oder Jeremias', einzelne Elemente der Mahlerzählung mit dem (in der Mischna bezeugten) Paschamahl kurzzu-schließen.

75 THEOBALD, Leib und Blut Christi (s. Anm. 22), 123. Vgl. ebd. 127 f. in Aufnahme einer These von Fuller.

76 THEOBALD, Leib und Blut Christi (s. Anm. 22), 130 f.

77 THEOBALD, Leib und Blut Christi (s. Anm. 22), 131.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

beschrieben wird, im wesentlichen die Struktur einer frühchristlichen Paschafeier widerspiegelt und dass der synoptische Abendmahlsbericht (zumindest auch) eine Ätiologie der quartodezimanischen Paschafeier darstellt“.⁷⁸

Dieser Annahme ist C. Leonhard in einer Reihe von Publikationen entgegengetreten.⁷⁹ Laut Leonhard gab es vor und noch einige Zeit nach 70 *kein Diasporapascha*⁸⁰, vor allem aber behauptet er: „christliche Gemeinden halten vor der Mitte des 2. Jh. kein Pascha“.⁸¹ Auch die Apostelgeschichte falle als Zeugnis eines judenchristlichen Pascha aus.⁸²

Leonhard hat pointiert herausgearbeitet, dass die nach wie vor weitverbreitete Annahme eines schon vor 70 außerhalb Jerusalems – also sowohl in der Diaspora als auch im Land – gefeierten Pesach als einer vom Tempel unabhängigen Hausfeier ebenso jeder Grundlage entbehrt wie die Annahme eines Nomadenpesach am Anfang der Entwicklung. Laut Leonhard waren die Pesachmähler, die zur Zeit des zweiten Tempels gehalten wurden, Teil der *Tempelliturgie* (und nicht etwa Erbe von Ex 12).⁸³ Das Pesach vor 70 war demnach wesentlich ein *Jerusalem*er Tempel- und Wall-

78 Gerard ROUWHORST, Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels, in: Gottesdienst der Kirche (HdL II/2), Regensburg 2008, 493–572, 556.

79 Zum Folgenden Clemens LEONHARD, Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, in: JBTh 18 (2003) 233–260; Clemens LEONHARD, 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; Clemens LEONHARD, The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (StudJud 35), Berlin-New York 2006; Clemens LEONHARD, „Herod’s Days“ and the Development of Jewish and Christian Festivals, in: B. Eckhardt (Hg.), Jewish Identity and Politics between the Macabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (SJSJ 155), Leiden-Boston 2012, 189–208.

80 Clemens LEONHARD, Art. Mahl V (Kultmahl) [teilweise zus. mit B. Eckhardt], in: RAC 23 (2009) 1012–1105, 1053.

81 LEONHARD, Art. Mahl V (s. Anm. 80), 1067.

82 LEONHARD, Jewish Pesach (s. Anm. 79), 36 f., sowie LEONHARD, Erzählung (s. Anm. 79), 243 f.: Lukas spiele hier auf Ex 12 als Text an, assoziiere aber keine Liturgie. Keines der Elemente, die er in Apg 12 aus Ex 12 aufnehme, sei in einer Pesachliturgie als mimetische Komponenten des Ritus belegt. Apg 12 dokumentiere demnach ausschließlich die Kenntnis des biblischen Textes.

83 LEONHARD, Erzählung (s. Anm. 79), 236. Ebd. 238: „Das Mahl des Pesachtieres zur Zeit des Tempels und der Seder nach 70 n. Chr. sind weder als Imitation noch im Hinblick auf den Gegenstand der Anamnese Nachfolger des ägyptischen Pesach“.

Hans-Ulrich Weidemann

fahrtsfest⁸⁴: „Grundritual des Pesach ist die Pilgerschaft nach Jerusalem sowie das Schlachten, Zubereiten und Essen des Pesachtieres am gemeinsamen Termin“.⁸⁵ Das Pesachmahl vor 70 ist also weder Familienfest noch Hausliturgie, vielmehr bilden in der Pesachnacht Pilger wie Hausgemeinschaften in den Häusern Jerusalems Gruppen um je ein Opfertier, um im Anschluss an dessen Schlachtung ein gemeinsames Mahl zu halten. Dieses gemeinsame Mahl ist charakteristisch für das Jerusalemer Tempelpesach und im Kontext hellenistischer Symposialkultur zu verorten⁸⁶, was auch die „symptotic elements“ in den synoptischen Abendmahlserzählungen erklärt.⁸⁷

Das Mahl nach Mischna und Tosefta ist laut Leonhard keine Imitation des ägyptischen Pesach, wie es in Ex 12 geschildert wird. Grundparadigma ist vielmehr das Pesach am Tempel.⁸⁸ Nach der Tempelzerstörung spielte Ex 12 zunächst nur eine marginale Rolle bei der theologischen Interpretation des Pesach, als Lesungstext ist Ex 12 ein Spätphänomen in den Pesachliturgien.⁸⁹ Pointiert: aus der Zeit des Zweiten Tempels und den ersten Jahrhunderten nach seiner Zerstörung existiert kein Beleg, dass jemals ein Pesach mit den für Ex 12 typischen, mimetischen Elementen gefeiert wurde.⁹⁰

Wenn diese zugespitzte Theorie Leonhards stimmt, dann steht die Annahme eines „judenchristlichen Pesach“ tatsächlich auf schwachen Füßen. Vor 70 hätte es demnach außerhalb Jerusalems überhaupt keine Pesachfeier gegeben – und in Jerusalem selbst werden die an Christus glaubenden Juden weiterhin am Tempelpesach teilgenommen haben: „There is no reason to assume that Judaeans who came to believe in Christ should have discontinued taking part in the celebrations of the Pesach at the Temple in Jerusalem“.⁹¹ Der Annahme, der Evangelist Mar-

84 Baruch M. BOKSER, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, New York 2002, 81 u.ö. LEONHARD, *Erzählung* (s. Anm. 79), 256: Ex 12 verschleierte den Charakter des Pilgerfestes und versetzte die Situation des Tempels in ein Dorf in Ägypten.

85 LEONHARD, *Art. Mahl V* (s. Anm. 80), 1053.

86 Dazu LEONHARD, *Jewish Pesach* (s. Anm. 79), 77 f. (Ineptedness of the seder to the hellenistic symposium). Leonhard zeigt, dass der Seder erst im Laufe der Zeit an mPes 10 angeglichen wurde und parallel dazu seines sympotischen Charakters verlustig ging. Analog LEONHARD, *Erzählung* (s. Anm. 79), 259 u.ö.

87 Dazu LEONHARD, *Jewish Pesach* (s. Anm. 79), 33.

88 LEONHARD, *Erzählung* (s. Anm. 79), 235. (ebd. 236).

89 LEONHARD, *Erzählung* (s. Anm. 79), 237 f.: Erst im babylonischen Talmud werde auf die bis heute übliche synagogale Lesung aus Ex 12 als allgemeiner Brauch angespielt.

90 LEONHARD, *Erzählung* (s. Anm. 79), 249.

91 LEONHARD, *Jewish Pesach* (s. Anm. 79), 31.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

kus setze um 70 bereits den Vollzug eines „christlichen Pesach“ voraus, wäre damit der Boden entzogen.

Doch wird man vorsichtig sein, ob man aus dem – von Leonhard zurecht betonten – Schweigen der Quellen schließen kann, dass die Paschachnacht für Juden außerhalb Palästinas vor 70 *keinerlei* Bedeutung hatte. Platt gefragt: Was machen eigentlich Diasporajuden oder palästinische Juden, die nicht an der Paschawallfahrt teilnahmen, am Abend des 14. Nisan? Dass sie eine Art vor-rabbinische Paschaliturgie im Familienkreise feierten, die an Ex 12 anschloss, hat Leonhard überzeugend widerlegt.⁹² Aber heißt das, dass sie den Termin ignorierten?⁹³ Wir wissen es nicht – jedoch erwägt Baruch M. Bokser mit guten Gründen „the probability that some Jews who lacked access to a paschal sacrifice *felt the need to do something on Passover eve*“. Und er fährt fort: „It is not unreasonable to assume that Israelites who did not have access to a cultic center and could not eat of the paschal lamb *may have wanted to celebrate the festival and may have gathered at a meal on the night of Passover* (...). These people may have adopted the holiday’s existing structure of a *meal*“⁹⁴ Auch G. Rouwhorst erwägt Ähnliches.⁹⁵ C. Leonhard wiederum kann und will ein solches Symposium in der Diaspora am Vorabend des Paschafestes natürlich nicht ausschließen⁹⁶, im Hinblick auf die Paschahomilie Melitos nimmt er ein

92 Vgl. LEONHARD, Erzählung (s. Anm. 79), 259: Aus dem Judentum der Diaspora sei uns kein Zeugnis überliefert, dass man Ex 12 als liturgische Anleitung für das Fest fernab des Tempels verstand. Ganz eindeutig ist allerdings der Befund bei Philo nicht, anders daher ROUWHORST, Gottesdienst (s. Anm. 78), 528.

93 LEONHARD, „Herod’s Days“ (s. Anm. 79), 203 u.ö., geht davon aus, dass jüdische wie christliche *collegia* in der Diaspora den biblischen Festzyklus im Prinzip ignorierten, da es sich ja ausschließlich um Wallfahrtsfeste handelte.

94 BOKSER, Origins (s. Anm. 84), 54 (Hervorheb. von mir). Dies gelte gerade auch für die Diaspora. Ein solches Mahl allerdings bleibe Spekulation.

95 ROUWHORST, Gottesdienst (s. Anm. 78), 527, hält es für „kaum vorstellbar, dass ihre Feier [i.e. die Feier der großen Pilgerfeste] auf die Opferriten im Tempel beschränkt blieb“. Auch er nimmt an, dass Juden in der Diaspora diese für jüdische Identität so wichtigen Feste „in ihrer Heimat in irgendeiner Form mitgefeiert haben“. Die von ihm genannten „Indizien aus der Zeit des zweiten Tempels“, v. a. Philo, sind allerdings stark umstritten (dazu z. B. LEONHARD, „Herod’s Days [s. Anm. 79], 204).

96 LEONHARD, „Herod’s Days“ (s. Anm. 79), 201: „Jews living in the Western Diaspora may or may not have convened the *collegium* in order to celebrate a symposium on the day of a pilgrim festival like Pesach or Sukkot“, ähnlich vorsichtig ebd. 204.

Hans-Ulrich Weidemann

solches jüdisches Symposium, von dem sich das quartodezimanische Osterfest als Anti-Pascha polemisch absetzt, sogar explizit an.⁹⁷

Der „missing link“ zwischen dem Tempel- und Wallfahrtsfesach in Jerusalem vor 70 und den späteren quartodezimanischen Osterfeiern (wie auch dem späteren rabbinischen Pesach) wäre demnach gerade nicht der erst später belegte Sederabend, sondern ein *feierliches Mahl am Vorabend des Paschafestes im Kontext der hellenistischen Symposialkultur*, das man sich durchaus auch außerhalb Jerusalems vorstellen kann. C. Leonhard ist also einerseits Recht zu geben, wenn er betont: „Wenn sich Juden der Diaspora dem Glauben an Christus zuwandten, konnten sie keine Hausfeier nach Ex 12 als liturgisches ‚Erbe‘ in ihre neue soziale Umgebung einbringen“.⁹⁸ Allerdings ist damit gerade *nicht* ausgeschlossen, dass frühe christliche Gemeinden an einen in der Diaspora sowie in Palästina außerhalb Jerusalems bestehenden jüdischen Brauch anknüpfen konnten, am Vorabend des Pascha ein Symposium abzuhalten.

Was folgt daraus nun für *Markus*? Die redaktionskritisch erarbeitete Erkenntnis, dass der zweite Evangelist gegen seine alte Passionserzählung das letzte Mahl Jesu als Paschamahl datiert und die ganze vorangehende Passionswoche danach ausrichtet, lässt m.E. nur zwei Erklärungen zu: Markus wollte *entweder* eine literarisch-theologische Beziehung zwischen Jesu letztem Mahl und dem Pascha Israels *oder* eine noch näher zu bestimmende Beziehung zwischen Jesu letztem Mahl und dem in seinem eigenen ekklesialen Umfeld am Vorabend des Paschafestes gefeierten christlichen Symposium herstellen. Die erste Möglichkeit scheidet m.E. aus, da Markus keinerlei (!) Interesse an Ex 12 oder an den Inhalten des jüdischen Paschafestes erkennen lässt.⁹⁹ Aber *warum* hat er dann Jesu letztes Mahl mit dem Paschasymposium seiner Gemeinden sozusagen überblendet? Zur Beantwortung dieser Frage wenden wir uns nun der markinischen Abendmahls-erzählung selbst zu.

97 LEONHARD, Jewish Pesach (s. Anm. 79), 52 u.ö.; „Herod’s Days“ (s. Anm. 79), 201 Anm. 51.

98 LEONHARD, Erzählung (s. Anm. 79), 260, und weiter: „Auch wenn Paulus je eine Gemeinde lehrte, ein Paschafest zu halten, konnte es nicht ausgesehen haben wie das Mahl in Ex 12“.

99 Mit Recht betont Michael WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 698, dass *nur Lukas* dem Sachverhalt, dass Jesu letztes Mahl ein Paschamahl war, auch inhaltliche Bedeutung für den plot seiner Jesusgeschichte zuschreibt. Interesse an der Paschatematik zeigt auch das vierte Evangelium, vgl. dazu THEOBALD, Joh I (s. Anm. 33), 167 f. Gerade im Vergleich mit Lk und Joh fällt das völlige Desinteresse des Mk auf.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

III. Die Gestaltung der Mahlerzählung Mk 14,18–25

Seine Mahlerzählung (14,18–25) gestaltet Markus zweiteilig, dabei analog zu den vorangegangenen Szenen als „Dunkel/Hell-Szene“: der Vorhersage der Auslieferung durch Judas (14,18–21) folgen Brot- und Becherhandlung samt Gabeworten (14,22–25). So stellt Markus „Außenseite“ und „Innenseite“ des Kreuzesgeschehens einander gegenüber. Zwei Amen-Worte rahmen quasi die ganze Erzählung (14,18/25: ἀμὴν λέγω ὑμῖν).

Das Mahl findet am Abend statt (14,17: καὶ ὀψίας γενομένης), Mahlteilnehmer sind die *Zwölf*, mit denen er am Sonntag zuvor in Bethanien Quartier genommen hatte (11,11). Nach der Erschaffung des Zwölferkreises (3,14+16) und seiner Aussendung (6,7–13) ist das gemeinsame Paschamahl die dritte Symbolhandlung des markinischen Jesus mit den Männern, die das endzeitlich gesammelte und erneuerte Zwölfstämmevolk repräsentieren, das sich der βασιλεία unterstellt hat. Dieser *Israelbezug* ist für das Verständnis der Szene von grundlegender Bedeutung, denn in diesem Horizont stehen Jesu beim Mahl gemachte Aussagen über die in seinem gewaltsamen Tod errichtete Heilsordnung („Bund“).¹⁰⁰

Zunächst erzählt Markus Jesu Vorhersage seiner Auslieferung. Wichtig ist hier, dass die Mahlzeit bereits begonnen hat (14,18ab); die Auslieferung Jesu bedeutet insbesondere den Bruch der Tischgemeinschaft mit ihm, ein Aspekt, den Markus redaktionell noch verstärkt.¹⁰¹ Dass der Veräter „einer der Zwölf“ ist, wird eigens erwähnt (14,20). Bei der weiteren redaktionellen Überarbeitung der Szene¹⁰² nimmt Markus kleinere inhaltliche Ungereimtheiten in Kauf: Obwohl er schon in 14,10f. erzählt hatte, dass Judas Iskarioth „jener Mensch“ ist, „durch den der Menschensohn ausgeliefert wird“ (14,21), kann beim letzten Abendmahl keiner der Jünger ausschließen, dass nicht etwa er es ist (14,19) – jeder der Mahlteilnehmer ist sozusagen potentiell ein Judas.

Der Vorhersage der Auslieferung korrespondiert dann die kombinierte Brot- und Becherhandlung Jesu mit den Gabeworten (14,22–25). Die Annahme, dass Markus hier redaktionell eingegriffen hat, kann aufgrund der paulinischen und der lukanischen Parallelüberlieferung noch als eini-

100 Instruktiv zu Jesu Tod als Sterben für Israel und zur Symbolik des Zwölferkreises beim letzten Mahl Gerhard LOHFINK, *Jesus von Nazareth. Was er wollte, wer er war*, Freiburg i. Br. 2011, 361–365.

101 Der Vergleich mit Joh 13,21 zeigt, dass Markus ὁ ἐσθίων μετ’ ἐμοῦ hinzufügt, die Wendung stammt offenbar aus Ps 40,10 LXX (ὁ ἐσθίων ἄρτους μου).

102 SCHLERITT (s. Anm. 32), 278f. Die ältere Fassung lässt sich noch hinter Joh 13,22–27 erkennen. Einer der Jünger oder die Gruppe insgesamt fragt Jesus τίς ἐστιν; und erhält zur Antwort den Verweis auf einen ungenannt bleibenden Mahlteilnehmer, der „mit mir eintunkt in die Schüssel“.

Hans-Ulrich Weidemann

germaßen sicher gelten. Ganz unklar ist allerdings nach wie vor, wie die vormarkinische Passionserzählung an dieser Stelle ausgesehen hat. Der Vergleich mit der Mahlerzählung des Johannesevangeliums, in der ja eine Brot- und Becherhandlung wie auch dazugehörige Gabeworte fehlen, führt meistens zu der Annahme, dass zumindest die Verse 14,22–24 ursprünglich nicht Teil der vormarkinischen Passionserzählung waren.¹⁰³

Man kann davon ausgehen, dass sowohl PE^{Mk} als auch PE^{Lk/Joh} eine Mahlszene enthielten, die den Rahmen für zwei Prophetien Jesu bildete, nämlich die Vorhersage der Auslieferung (Stichwort παραδιδόναι, vgl. Mk 14,18–20* par Joh 13,21 f.26) und die Vorhersage der Verleugnung durch Petrus (Stichwort ἀρνεῖσθαι, vgl. Mk 14,29 f. par Joh 13,38).¹⁰⁴ Markus hat offenbar die ursprünglich im Mahlbericht lokalisierte Vorhersage der Petrusverleugnung nach hinten auf den Weg nach Gethsemani verlagert (Mk 14,27–31, anders Joh 13,38/Lk 22,34).

Der Vergleich mit Paulus (1Kor 11,23–25) zeigt zudem, dass die Mahlerzählung als Kultätologie auch unabhängig von den literarischen Passionsberichten überliefert werden konnte und wurde, allerdings wird auch die Kultätologie auf die „Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ datiert (11,23), steht also im Passionskontext.

Schwieriger ist die Beurteilung des *johanneischen* Befundes. Gegen die aktuelle Mehrheitsmeinung kann nämlich m.E. keineswegs ausgeschlossen werden, dass der vierte Evangelist eine der vorlukanischen Fassung von Lk 22,14–19 entsprechende Szene aus der vorjohanneischen Passionserzählung getilgt hat. Schon die lukanische Paschamahlerzählung zeigt ja, dass Lukas an dieser Stelle gegen Markus auf älteres Überlieferungsgut zurückgreifen konnte, zu dem vielleicht auch der vierte Evangelist Zugang hatte. Dass ein „Brotwort“ im johanneischen Überlieferungszweig bekannt war und dass dieses (trotz veränderter Terminologie) strukturell eng mit dem paulinisch-lukanischen Brotwort verwandt ist, zeigt Joh 6,51.¹⁰⁵ Ein analoges „Becherwort“ (Stichwort: „mein Blut“) wird man aus Joh 6,53–56 (vgl.

103 Vgl. Wolfgang REINBOLD, Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien (BZNW 69), Berlin-New York 1994, 133.

104 Vgl. SCHLERITT (s. Anm. 32), 330.

105 Zur These, dass in Joh 6,51c „eine selbständige Fassung des Deutewortes Jesu zum Brot erhalten ist“, vgl. JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 18), 101 f.158, sowie THEOBALD, Joh I (s. Anm. 33), 475–478, der außerdem Joh 6,23bc („Sie aßen das Brot, nachdem Dank gesagt hatte der Herr“) in die Analyse miteinbezieht. Die johanneische Formulierung steht der paulinisch-lukanischen Fassung nahe (ebd. 476), was die markinische Version überlieferungsgeschichtlich noch isolierter erscheinen lässt.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

15,1–5) erschließen können. Es wird aber zuwenig beachtet, dass in der johanneischen Version des letzten Mahles Jesu nicht nur die Szene mit Brot- und Wein samt den Gabeworten fehlt – auch „die Zwölf“ als Mahlteilnehmer werden nicht erwähnt; der vierte Evangelist redet hier ganz unspezifisch von „Jüngern“ (13,5.22f.) bzw. von „den Seinen“ (13,1). Und vom „Bund“ (διαθήκη) ist im ganzen Corpus Iohanneum nirgendwo die Rede, erst recht nicht bei Jesu letztem Abendmahl. Andererseits zeigen Spuren in Joh 6, dass man auch im johanneischen Kreis den ursprünglichen Zusammenhang von Zwölferkreis, Eucharistiegebet, Gabewort(en) und Jesu Auslieferung noch kannte (vgl. Joh 6,11.13.27.51–58.67–71),¹⁰⁶ diesen Zusammenhang aber mit anderen Inhalten überblendet hat: Das Thema der Eucharistie steht nun in der Fluchtlinie der wunderbaren Brotvermehrung und im Raum der öffentlichen Auseinandersetzung Jesu mit „den Juden“ um seinen Anspruch, das vom Himmel gekommene Lebensbrot zu sein. Der johanneische Jesus steht hier – wie so oft – „den Juden“ gegenüber. Um diesen auffälligen Befund zu erklären, ist m. E. nicht bei der (unbeweisbaren) Annahme anzusetzen, die vorjohanneische Passionserzählung habe keinen „Einsetzungsbericht“ enthalten. Vielmehr ist vom auch sonst feststellbaren Umgang des Evangelisten mit seiner Passionsüberlieferung auszugehen (s. u.) und außerdem ist die innerjüdische Konfliktlage der johanneischen Judenchristen in Anschlag zu bringen, wie sie der vierte Evangelist im Buch verarbeitet – konkret der sog. „Synagogenausschluss“ (9,22.34; 12,42; vgl. 16,2). Nach diesem Bruch mit der Synagoge war es für den vierten Evangelisten offenbar nicht mehr möglich, Jesu Tod mit jenen „Sprachspielen“ auszusagen, wie sie die an den Zwölferkreis gerichteten Gabeworte bei Paulus und den Synoptikern aktivieren: als stellvertretende Sühne für das schuldig gewordene Israel und als Bundesschluss. Im vierten Evangelium fällt gerade der Israelbezug beim Tod Jesu komplett aus, der für die synoptisch-paulinischen Mahlerzählungen konstitutiv ist, bzw. er erscheint nur noch ironisch-gebrochen und kommentiert ausgerechnet im Mund des Hohenpriesters Kajaphas (11,50; 18,14). Die Tilgung des Israelbezugs zeigt sich neben dem Verschwinden der Bundeterminologie und dem Zurücktreten des Zwölferkreises aber auch in der Formulierung der ὑπέρ-Wendung in Joh 6,51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein

106 Zum Zwölferkreis im JohEv vgl. THEOBALD, Joh I (s. Anm. 33), 498–502. Ergänzend zu den dortigen Ausführungen wäre zu überlegen, ob das offensichtliche Zurücktreten des Zwölferkreises (obwohl im vierten Evangelium ja zumindest acht seiner Mitglieder auftreten) mit dem Synagogenausschluss und der innerjüdischen Frontstellung des joh Kreises und dem damit einhergehenden Zurücktreten des Israelbezuges zusammenhängen könnte.

Hans-Ulrich Weidemann

Fleisch für das Leben der Welt“! In dieser Tilgung bzw. Transformation des Israelbezuges wird man also das entscheidende Motiv erkennen können, warum der vierte Evangelist die entsprechende Passage samt dem Zwölferkreis aus der Mahlerzählung herausgelöst und „nach vorne“, konkret nach Joh 6 verlagert hat. Diese Annahme ist vor allem auch deswegen plausibel, da der vierte Evangelist dieselbe Technik der „Vorverlagerung“ von transformiertem Passionsstoff in die öffentliche Wirksamkeit Jesu noch bei der Tempelaktion (Joh 2,13–21), aber auch bei der Gethsemani-Szene (vgl. Joh 12,23.27f.; 14,30f.; 18,11 mit Mk 14,32–42) und bei der zentralen Passage des hohepriesterlichen Verhörs Jesu anwendet (vgl. Joh 10,24f.36 mit Lk 22,67.70).¹⁰⁷ Dieselbe redaktionelle Strategie legt sich dann auch für die Mahlszene nahe. Dass die Bundesthematik z. B. in der ersten Abschiedsrede, aber auch in Joh 6 in andere Sprachspiele, wie das der Immanenz, transformiert wurde, ist ebenfalls keine neue Erkenntnis,¹⁰⁸ dieses Phänomen wird man allerdings stärker mit dem Synagogausschluss und dem daraus folgenden Anliegen des Evangelisten, eine eigene Identität der Christusglaubenden „jenseits der Synagoge“ zu konstruieren, in Beziehung setzen müssen.¹⁰⁹ Nimmt man also den Israelbezug, wie er sich im Zwölferkreis und der Bundesthematik zeigt, schon für die alte Überlieferung der Mahlerzählung an, dann ist eine Tilgung bzw. Transformation dieses Textes durch den vierten Evangelisten durchaus plausibel.

Vermutlich hat also Markus in der vormarkinischen Passionserzählung bereits eine Brot- und Becherhandlung Jesu samt Gabeworten vorgefunden und redaktionell überarbeitet. Geht man davon aus, dass Brot- und Becherhandlung der bei Paulus in 1Kor 11,23–25 belegten alten Kultätologie

107 Dazu THEOBALD, Joh I (s. Anm. 33), 796 f. (Gethsemani) und 689 f. (Kaiaphasverhör), sowie SCHLERITT (s. Anm. 32), 332–334 und 369–374.

108 Zur „durchgängigen Prägung“ von Joh 14,15–24 durch die alttestamentliche Bundestheologie vgl. Johannes BEUTLER, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116), Stuttgart 1984, 51–86 sowie 112 f. Allerdings fragt Beutler leider nicht nach den Gründen, *warum* der vierte Evangelist die Bundeterminologie *vermeidet und nur noch transformiert rezipiert*. Dass die sog. Immanenzformel gerade im eucharistischen Zusammenhang von Joh 6,51–58 eine Transformation des biblischen Bundesgedankens darstellt, vermerkt THEOBALD, Joh I (s. Anm. 33), 482, im Anschluss an X. Léon-Dufour zu Joh 6,56.

109 Dazu grundlegend THEOBALD, Joh I (s. Anm. 33), 66–70. Die hier versammelten Textbeobachtungen weisen in dieselbe Richtung wie die oben entworfene (von Theobald allerdings nicht geteilte) These.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

ungefähr entsprachen,¹¹⁰ dann fällt zunächst auf, dass Markus die beiden Vollzüge zu einer Einheit verbunden und ans Ende der Mahlzeit gestellt hat. Dies geht aus dem Duktus der Erzählung sowie der Wiederaufnahme von *καὶ ἐσθίουτων αὐτῶν* in 14,22a eindeutig hervor: Brot- und Becherhandlung sowie der Lobgesang (*καὶ ὑμνήσαντες*) schließen bei Markus die Mahlzeit ab. Es ist vermutlich kein Zufall, dass diese Vollzüge genau an der Stelle stehen, an der im antiken Symposium die Weinlibation und der Gesang des Paian das Ende des Mahles und den Übergang zum Trinkgelage markieren.¹¹¹ Letzteres entfällt im Kontext der markinischen Leidensgeschichte, da Jesus und die Jünger nach dem Gesang sofort zum Ölberg aufbrechen (anders Lukas!). Die Verschiebung der Brothandlung ans Ende der Mahlzeit direkt vor die Becherhandlung ist schon innermarkinisch bemerkenswert, denn in den beiden Speisungserzählungen eröffnet Jesus das Mahl mit dem Segnen, Brechen und Verteilen des Brotes (Mk 6,41/8,6f.).

Nimmt man diese Beobachtungen zusammen, so muss man sagen, dass Markus das letzte Mahl Jesu mit den Zwölfen (im Unterschied zu Paulus und Lukas) *nicht als spezifisch jüdisches Mahl* schildert, für das Mahleingangsrituale wie eine Kelch- oder (und) eine Brotbenediktion charakteristisch waren.¹¹² Statt dessen nähert Markus das letzte Abendmahl strukturell an ein „normales“ hellenistisch-römisches Syssition samt Abschlussritual an. Diese Umformung der Mahlstruktur ist mit der Datierung des Mahles auf den Vorabend des Pascha (s. o.) zusammenschauen und als Teil derselben redaktionellen Strategie des Evangelisten zu verstehen. Man kann annehmen, dass beides den „liturgischen Brauch“, besser: die Mahlpraxis der markinischen Ekklesien widerspiegelt, in denen dann Brot- und Becherhandlung den Abschluss eines gemeinsa-

110 So auch Robert H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, 829. Eine direkte Abhängigkeit des Markus von Paulus vertritt mit beachtlichen Argumenten Wolfgang SCHENK, *Die Rezeption der paulinischen Herrenmahlworte bei Markus*, in: C. Barnbrock (Hg.), *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten* (FS V. Stolle), Münster 2005, 261–270. Lukas hätte in diesem Fall auf die ältere Fassung zurückgegriffen, wie sie vermutlich in seiner zweiten Passionsüberlieferung aufbewahrt war, und sie mit Markus redaktionell ausgeglichen.

111 Zur Beendigung des Mahls mit Libation und Paian vgl. Matthias KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996, 101–109.

112 Dazu ausführlich KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl* (s. Anm. 111), 178. 286f. 364. 430f. u.ö. (unter Hinweis z. B. auf 1QS 6,4f.; 1QSa 2,17–22; Josephus, *Bell* 2,131; *JosAs* 8,5). Auch laut LEONHARD, *Art. Mahl* (s. Anm. 80), 1066, gab es schon im Judentum der Zeit des zweiten Tempels Mahleingangsrituale, auch wenn er die spätere rabbinische Beraka vor dem Essen und Trinken davon nochmals abhebt (weiter ebd. 1090–1096).

Hans-Ulrich Weidemann

men Mahles am Paschavorabend (und vielleicht den Übergang zu einem sympotischen Teil) bildeten. In diesem Fall hätte sich also an ein nach den üblichen Parametern hellenistisch-römischer Vereinsymposia ablaufendes Mahl ein Vorgang angeschlossen, den man – um erneut eine Formulierung C. Leonhards aufzugreifen – als „consumption of consecrated food“ beschreiben kann.¹¹³

1. Redaktionskritische Auslegung von Brotgestus und Brotwort (14,22)

22	a	Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν	Und als sie aßen,
	b	λαβῶν ἄρτον	nahm er Brot,
	c	εὐλογήσας	segnete es (vgl. 8,6),
	d	ἔκλασεν	brach es
	e	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς	und gab es ihnen
	f	καὶ εἶπεν·	und sprach:
	g	λάβετε,	„Nehmt!
	h	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	Dies ist mein Leib.“

Jesus nimmt also beim Essen Brot und spricht das Lobgebet, bricht das gesegnete Brot und gibt es den Zwölfen.

Zur Analyse: Dem Mahlbericht zugrunde liegt ein Gerüst aus parallelen Handlungen. Parallel ist insbesondere die Abfolge von (1.) einer Form von λαμβάνειν, gefolgt (2.) von einem verbalen Gebetsterminus sowie (3.) einer Form von διδόναι αὐτοῖς. Auch die Gabeworte weisen eine parallele Struktur auf: Demonstrativum τοῦτο + ἐστιν + Prädikatsnomen.¹¹⁴

113 So Clemens LEONHARD, Justin and the Initiation Meal. Customs of the Early Church and Graeco-Roman Associations, allerdings mit Bezug auf *Justin*, der ja kein Symposium kennt (das bislang unveröffentlichte Manuskript wurde mir freundlicherweise vom Autor überlassen). Ob die von Leonhard vorgenommene „distinction between meals and the mere consumption of consecrated food“ bzw. den „rites of consumption“ so sauber durchführbar ist, muss sich allerdings noch erweisen; die synoptischen Abendmahlerzählungen könnten ebenso wie der 1. Korintherbrief darauf hindeuten, dass sich „meals“ und „consumption of consecrated food“ nicht ausschließen müssen.

114 Schlicht falsch LUZ, Mt IV (s. Anm. 20), 112: Das Neutrum τοῦτο könne sich nicht auf das maskuline ἄρτος beziehen, sondern beziehe sich „auf den ganzen Vorgang des Brotbrechens, Nehmens und Essens“. Wenn aber das Subjekt ein Demonstrativpronomen ist, richtet es sich bei Identifikationen fast immer nach der Subjektsergänzung (Prädikatsnomen), in diesem Fall also nach τὸ

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Die Terminologie der Tischgebete (εὐλογεῖν für den Mahleröffnungsseggen über dem Brot, εὐχαριστεῖν als Mahlabschlussgebet über dem Kelch) könnte auf die Vorlage zurückgehen, da für Markus εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν synonym sind, wie der Vergleich von 6,41 mit 8,6 zeigt, wo beide Termini für den Brotsegen verwendet werden. „Verräterisch“ ist aber – mit den Worten J. Jeremias’ – der markinische Sprachgebrauch in 8,7, wo εὐλόγησας nicht absolut (wie in 6,41 und 14,22), sondern mit Akkusativobjekt αὐτά (sc. die Fische) konstruiert ist.¹¹⁵ Galt der über den Nahrungsmitteln gesprochene Lobpreis bei jüdischen Mahlzeiten eigentlich Gott (= absolutes εὐλογεῖν), so wird er hier auf Nahrungsmittel bezogen und dadurch zu einer „Weihung“ (analog Lk 9,16).¹¹⁶ Dass sich beides gerade nicht ausschließen muss, zeigt eine vielzitierte, für diese Frage aber zu wenig ausgewertete Passage aus „Joseph und Aseneth“.¹¹⁷ Diesen Bezug von Segen/Danksagung auf die Nahrungsmittel wird man auch für das markinische Verständnis des Brotsegens in 14,22 voraussetzen dürfen (wo ein Akkusativobjekt ja auch bei ἔκλασεν und ἔδωκεν fehlt): Jesus segnet Brot, bevor er es bricht und den Jünger gibt.

Das Brotwort selbst ist bei Markus von jeder weiteren Prädikation (d.h. von einer ὑπέρ-Formulierung wie sie in 1Kor 11,23; Lk 22,19 und

σώμα μου und τὸ αἶμά μου, vgl. HS 263e (Bsp.: Mk 15,16; Joh 3,19; Phil 1,28 usw.); anders bei Interpretationen, wo das Neutrum Singular formelhaft gebraucht wird und weder das Genus des Bezugwortes noch das des Prädikatsnomens berücksichtigt (ebd. 263f). Analog BDR § 132: Ist ein Pronomen Subjekt, so tritt es in Kongruenz mit dem Prädikatsnomen (Bsp.: Mt 22,38 usw.), auch bei Identifizierung wird gern an das Prädikatsnomen assimiliert. Vgl. auch GUNDRY, Mk (s. Anm. 109), 831. Damit haben sich auch die weitergehenden Ausführungen von Luz zum Thema Realpräsenz erledigt.

115 JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 18), 91, Anm. 4.

116 Mit WOLTER, Lk (s. Anm. 99), 342, sowie JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 18), 167. Wilfried ECKEY, Das Lukasevangelium I, Neukirchen-Vluyn 2006, 416, spricht anlässlich von Lk 9,16 (εὐλόγησεν αὐτοῦς, sc. Brote und Fische) davon, dass Jesus durch die Segnung die Gotteskraft in ihm auf die Lebensmittel überträgt, wie bei Heilungen auf Kranke. Auch in 1Kor 10,16 ist der „Segensbecher“ Objekt des Segnens (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν), vgl. JosAs 8,9; 19,5 (ποτήριον εὐλογίας).

117 In JosAs 8,5 f. (ed. REINMUTH 68 f.) gebraucht Joseph εὐλογεῖν zunächst mit τὸν θεὸν τὸν ζῶντα als Akkusativobjekt, es geht also um ein an den lebendigen Gott gerichtetes Tischgebet. Durch diese „Benediktion Gottes“ wird nun aber das Brot zu ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς, der Becher zum ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας, das Salböl zu χρίσματι εὐλογημένῳ ἀφθαρσίας. Diese jüdische Quelle zeigt, dass ein Verständnis von εὐλογεῖν als ein an Gott gerichtetes Tischgebet keineswegs die Vorstellung einer dadurch erfolgten „Segnung“ von Nahrungsmitteln (samt ihrer Ausstattung mit Lebenskraft) ausschließt.

Hans-Ulrich Weidemann

Joh 6,51 belegt ist) entkleidet und dadurch gegenüber dem Becherwort extrem verknüpft. Überschaubar man den markinischen Mahlbericht, fällt die ‚Achterlastigkeit‘ der Einsetzungsworte¹¹⁸ und die ‚empfindliche Asymmetrie‘ zwischen Brot- und Becherwort unmittelbar auf; das Becherwort ist gegenüber dem Brotwort ‚mit Deutung geradezu überladen‘.¹¹⁹ Ob man aufgrund dieser zweifellos vorhandenen Asymmetrie dann aber mit Joachim Jeremias von einer ‚rätselhafte[n] ‚Leere‘ des Brotwortes“ sprechen sollte, das ‚ohne jede theologische Deutung“ bleibe¹²⁰, ist aber zu prüfen.

Fragt man nach der ‚inneren Kongruenz von Gestus und Deutewort‘¹²¹, so sind von den vier genannten Gesten (zu denen wir auch den Segen rechnen) ἔκλασεν und ἔδωκεν αὐτοῖς als finite Verben eigens hervorgehoben.¹²² Das Brechen des Brotes ist die Voraussetzung für seine Verteilung, der Vorgang des Gebens wird durch den das Gabewort einleitenden Imperativ λάβετε noch unterstrichen, auf ihm liegt also offenbar der Akzent. Durch die Identifikation des Brotes mit seinem Leib, vertieft Jesus die Gemeinschaft der Jünger untereinander zur Gemeinschaft mit seinem Leib.

Die weiteren Erwähnungen des σώμα Jesu in der Markuspassion zeigen, dass das Wort nicht einfach ‚ich‘ meint, sondern ‚konkret den Körper‘¹²³, also Jesu Leib, insofern er für das Begräbnis gesalbt (14,8) und vom Kreuz abgenommen (15,43) wird.¹²⁴ Es geht also nicht allgemein um Jesu ‚Person‘, sondern um seine leibhaftige Anwesenheit, die mit seinem Tod beendet wird. Das gebrochene und verteilte Brot rückt als τὸ σῶμά μου an die Stelle des für das Begräbnis gesalbten, gekreuzigten und schließlich begrabenen Todesleibes Jesu.

118 SCHMITHALS, Mk II (s. Anm. 38), 619.

119 LICHTENBERGER, „Bund“ (s. Anm. 19), 220.

120 JEREMIAS, Abendmahls Worte (s. Anm. 18), 160 (im Anschluss an W. Michaelis).

121 Michael THEOBALD, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: ThQ 183 (2003) 257–280, 262, allerdings als Kriterium der Rückfrage nach dem historischen Jesus. Das plausible Kriterium der inneren Kongruenz von Gestus und Deutewort spricht aber m.E. eher dafür, dass die Mahlteilnehmer in der ältesten Form der Kultätiologie direkt angesprochen wurden (ὕπερ ὑμῶν).

122 Fraglich ist, ob mit dem Brechen des Brotes Jesu Tod symbolisiert werden soll. In diese Richtung GUNDRY, Mk (s. Anm. 109), 830, der in Brottritus und -wort „another Passion prediction“ sieht.

123 So mit Recht LUZ, Mt IV (s. Anm. 20), 113, bzgl. der matthäischen Fassung des Brotwortes. Drastisch GUNDRY, Mk (s. Anm. 109), 831: „corpse“.

124 Dabei ist die Wendung προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἔνταφιασμόν redaktionell mk (vgl. Joh 12,7 und dazu SCHLERITT [s. Anm. 32], 211 f.). Die Erwähnung des σώμα Jesu im Kontext der Begräbnisgeschichte geht auf die alte Überlieferung zurück (vgl. Joh 19,31.38.40 mit Mk 15,43). In 15,44 dagegen steht τὸ πτώμα („Leichnam“).

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Im Anschluss an Kristina Dronsch könnte man also sagen, dass Markus seine Leser durch den Mahlbericht darauf hinweisen möchte, wo der abwesende Leib Jesu zu finden sei.¹²⁵ Laut Dronsch füllt Mk 14,22–25 die textuelle Leerstelle von Mk 16,1–8: „In den Worten ‚dies ist mein Leib‘ (Mk 14,22) und ‚dies ist mein Blut‘ (Mk 14,23) erhält der nicht anwesende Leib einen Ort, wo er sich finden lässt.“¹²⁶ Das gebrochene und gegebene Brot tritt an die Stelle von Jesu Leib, die durch seinen Tod und seine Auferstehung sozusagen frei geworden ist. Doch „funktioniert“ dieser Vorgang auch in die andere Richtung: Das Brot wird durch die markinische Abendmahlserzählung unlösbar mit Passions-Erinnerung verbunden, ein Aspekt, der uns noch beschäftigen wird (s. u. IV.).

2. Redaktionskritische Auslegung von Bechergestus und Becherwort (14,23–25)

23	a	καὶ λαβῶν ποτήριον	Und er nahm einen Becher,
	b	εὐχαριστήσας	sprach das Dankgebet,
	c	ἔδωκεν αὐτοῖς,	gab ihn ihnen,
	d	καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.	und es tranken aus ihm alle,
24	a	καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	und er sagte zu ihnen:
	b	τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης	„Dies ist mein Blut des Bundes, διαθήκης
	c	τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	das vergossen wird für viele.
25	a	ἀμήν λέγω ὑμῖν	Amen, ich sage euch:

125 Zum Folgenden Kristina DRONSCH, Text-Ma(h)le. Die skripturale Funktion des Abendmahls in Mk 14, in: J. Hartenstein u. a. (Hg.), „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 157–179, 163 f.

126 DRONSCH, Text-Ma(h)le (s. Anm. 125), 163. K. Dronsch ebd. treffend: „Es handelt sich keineswegs um ein Abschiedsmahl, sondern vielmehr um ein Anwesenheitsmahl für die Zeit der LeserInnen, nämlich für die Zeit seines abwesenden Leibes. Diese Zeit beginnt sozusagen narrativ mit Mk 16,6 und der Feststellung, dass Jesus nicht hier ist, und sie betrifft die Zeit der LeserInnen des MkEv. Jesus kündigt in den Einsetzungsworten an, wo er zu finden ist – für die Zeit seines abwesenden Leibes“.

Hans-Ulrich Weidemann

b	ὄτι οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου	Nicht mehr werde ich trinken von der Frucht des Weinstocks
c	ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης	bis zu „jenem Tag“ (vgl. 13,32),
d	ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.	dann werde ich sie trinken von neuem in der basileia Gottes.“

Markus gleicht den Beginn des Becherworts syntaktisch an das Brotwort an, indem er der Wendung τὸ σῶμά μου die Wendung τὸ αἷμά μου gegenüberstellt. Allerdings baut er das Becherwort im Unterschied zum „entleerten“ Brotwort stark aus. Deswegen spricht der markinische Jesus das Becherwort auch erst, *nachdem* „alle“ aus dem Kelch getrunken haben.¹²⁷

Zunächst identifiziert Jesus sein Blut durch die Genitivapposition τῆς διαθήκης als „mein Blut des Bundes“ (besser: der Verfügung, der Setzung) und stellt damit einen noch näher zu bestimmenden Bezug zum „Bundesblut“ von Ex 24,8 (vgl. Sach 9,11) her. Der von allen Jüngern aus dem Becher getrunkene Wein ist Jesu „Bundesblut“, das Possessivpronomen μου stellt Jesu eigenes Blut dem am Sinai von Moses verwendeten Tierblut gegenüber. Diese Transformation ist offensichtlich das Ergebnis *schriftgelehrter* Reflexion.

Vermutlich hat Markus selbst den (älteren) Bezug auf die „Neue Diatheke“ von Jer 31,31, wie er in 1Kor 11,24 und Lk 22,11 bezeugt ist, in die Anspielung auf das „Blut der Diatheke“ von Ex 24,8 transformiert und damit auch den Bezug vom kreisenden Becher auf den Becherinhalt verschoben. Dies ist plausibler als die Annahme des umgekehrten Vorgangs. Diese Transformation lag insofern nahe, als die „Neue Berit“ in Jer 31,32 explizit „der Berit, die ich geschnitten hatte mit ihren Vätern am Tag, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen, die sie gebrochen haben – meine Berit“, entgegengesetzt wird.¹²⁸ Umgekehrt gibt – wie R. Pesch mit Recht bemerkt hat – die Bestimmung „mein Blut“ der Wen-

127 ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες καὶ εἶπεν αὐτοῖς ... Anders Mt 26,27 f.!

128 Übersetzung Walter GROSS, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998, 134. Zur philologischen Begründung der Entgegensetzung von gebrochener Sinai-Berit und Neuer (nicht: „erneuerter“) Berit vgl. ebd. 148 f.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

derung einen „typologischen Sinn: das neue Bundesblut zielt auf den neuen Bund“.¹²⁹ Falls die Erwähnung des Blutes im Kontext des „Neuen Bundes“ ebenfalls vormarkinisch ist – wovon aufgrund von 1Kor 11,25 auszugehen ist –, dann würde Ex 24,8 auch im Hintergrund des paulinisch-lukanischen Becherwortes stehen.¹³⁰ Vermutlich klingt das Adjektiv „neu“ noch im adverbial gebrauchten καινόν von Mk 14,25 (s. u.) nach.

Markus baut das Becherwort sodann durch die Wendung τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν noch weiter aus. Jesu „Bundesblut“ wird „vergossen“, der „Bund“ also durch Jesu gewaltsamen Tod geschlossen bzw. in Kraft gesetzt.¹³¹ Dieser gewaltsame Tod geschieht ὑπὲρ πολλῶν.

Der Ausdruck οἱ πολλοί meint eine unzählbar große Menge und spielt auf Jes 53,11 f. an. Ist darunter im Kontext von Jes 53 zunächst Israel zu verstehen, so dürfte Markus von Jes 52,14–15 her bereits die Völker im Blick haben (so auch in Mk 10,45).¹³² Die Anspielung auf Jes 53,11 f. liegt auch insofern nahe, als auch die vormarkinische Passionserzählung neben der Prägung durch die Klagepsalmen schon eine Reihe von Anspielungen auf das vierte Gottesknechtslied enthalten haben dürfte.¹³³

In gewisser Weise gegenläufig zu der in Anlehnung an Jes 53 eingebrachten allgemein-universalen ὑπὲρ-πολλῶν-Formel akzentuiert Markus zugleich die Zwölf als Empfänger des Brotes (14,22: καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε ...) wie des Bechers (14,23: ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες). Viel deutlicher als bei Paulus und Lukas übersteigt also der Kreis derer, denen zugute das Blut Jesu vergossen wird, den Kreis der anwesenden zwölf Jünger.

Die Intention des Evangelisten bei den Transformationen des Becherwortes ist nicht einfach zu bestimmen. Unbestreitbar ist, dass das Becherwort ganz im Dienste der Proklamation des Kreuzestodes Jesu als Heilstod steht.¹³⁴ Jesu gewaltsamer Tod erfolgt „für Viele“ und in ihm wird eine

129 PESCH, Mk II (s. Anm. 26), 358.

130 So GROSS, Zukunft (s. Anm. 128), 158.

131 Vgl. dazu die Belege für αἷμα ἐκχεῖν bei WOLTER, Lk (s. Anm. 99), 707, der außerdem auf die in Ps 72,14; Prov 1,18 sowie in Gen 9,4 und Lev 17,11.14 belegte Parallelität von „Blut“ und „Leben“ verweist. Zum Präsens ἐκχυννόμενον vgl. JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 18), 170 f.

132 Vgl. Peter STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 21997, 139 f.

133 Vgl. dazu PESCH, Mk II (s. Anm. 26), 14.

134 Joel MARCUS, Mark II (AncB 27a), New Haven 2009, 963: „Jesus here uses liturgical actions to prophecy his death“. Der Becher als Todessymbol auch in Mk 10,38 f. (δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω) sowie 14,36. Prägnant THEOBALD, Leib und Blut Christi (s. Anm. 22), 131–133.

Hans-Ulrich Weidemann

Heilsordnung („Bund“) aufgerichtet. Mit J. Wohlmuth: „Jesu Tod wird zur bedingungslosen Gabe des Bundes“. ¹³⁵ Doch was ist der Grund für die „sprachliche Rückbindung an die Sinailiteratur“ ¹³⁶? Liturgischer Einfluss ist ja hier ganz unwahrscheinlich (s. o.). Vielleicht störte Markus, dass der „Neue Bund“ laut Jer 31,31 „mit dem Haus Israel und dem Haus Juda“ geschlossen wird und sich somit weniger für eine Ausweitung auf Nichtjuden eignete (s. u.). ¹³⁷ Ausschlaggebend dürfte aber wohl gewesen sein, dass der „Neue Bund“ von Jer 31 im Unterschied zum Sinaibund gerade *nicht* mittels eines *Blutritus* am Altar geschlossen wird, und auch die in 31,34 genannte Sündenvergebung erfolgt gerade *nicht* mittels eines Opferrituals.

Konstitutiv für das Verständnis des Becherwortes ist also der Bezug auf den in Ex 24,8 erzählten, sowohl im Opfer- wie im Berit-Kontext einzigartigen Blutritus. ¹³⁸ Doch worin besteht der Bezug des Näheren? Markus geht es m. E. weder darum, dass der Sinaibund in Jesu Tod „erneuert“, noch dass er durch Jesu Bundesblut „abgelöst“ oder „ersetzt“ wird. Ein Bruch des Sinaibundes (wie in Jer 31,32) wird gar nicht thematisiert. Zunächst einmal wird ausgesagt, dass Gott im Kreuzestod Jesu eine Diatheke aufrichtet. In der Formulierung des Becherwortes durch Markus sind nun sowohl eine Analogie als auch ein Gegensatz zwischen der Diatheke, die in Jesu Tod aufgerichtet wird, und der Diatheke, von der in Ex 24 erzählt wird, enthalten. Die Analogie besteht im *sühnenden* Charakter des „Blutes der Diatheke“: Wie die Sinai-Diatheke wird auch die in Jesu Tod aufgerichtete Diatheke durch Sühneblut geschlossen.

Markus steht nämlich mit seinem Verständnis von Ex 24 in frühjüdischer Tradition. Bekanntlich reformuliert ein Teil der Targume zu Ex 24 den Blutritus in Ex 24,8 so, dass auch die zweite Hälfte des Blutes auf den Altar gesprengt wird, und dies erfolge „zur *Sühnung* für das Volk“ (so Targum Onkelos und Targum Pseudo-Jonathan). Damit wird eine

135 Josef WOHLMUTH, Eucharistie als Feier des Bundes. Ein Versuch, das markinische Kelchwort zu verstehen, in: M. Theobald/R. Hoppe (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (FS F. Mußner) (SBS 209), Stuttgart 2006, 115–132, 126.

136 So die Formulierung von WOHLMUTH, Eucharistie (s. Anm. 135), 118. 121.

137 Allerdings scheint dies weder Lukas noch Paulus gestört zu haben.

138 GROSS, Zukunft (s. Anm. 128), 16. Zur Diskussion um Analogien zur Priesterweihe ebd. 17–19 sowie Christoph DOHMEN, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 203. Anders Nahum N. SARNA, Exodus, Philadelphia 5751 [= 1991], 152: bei Bundesschluss und Priesterweihe „the blood functions mysteriously to cement the bond between the involved parties“. Vielleicht deutet Ex 19,6 den Blutritus von Ex 24,8 in diesem Sinne.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Verbindung zwischen Ex 24,8 und Lev 16,11.14 f. hergestellt.¹³⁹ Aus dem ursprünglichen Verpflichtungsritus ist ein Blutritus zur Sühnung und Entsündigung des Volkes geworden. Zweifellos hat diese Lesart „besondere Auswirkungen auf einige der zentralen neutestamentlichen διαθήκη-Aussagen gehabt“¹⁴⁰ und auch das markinische Becherwort dürfte diese Vorstellung voraussetzen.¹⁴¹

Im Gegensatz zu der in Jesu Tod geschlossenen Diatheke wird aber die Sinai-Diatheke „auf Grund einer schriftlichen Urkunde (24,4a.7ab) geschlossen“.¹⁴² Das zeigt sich v. a. daran, dass in Ex 24 das „Bundesblut“ (LXX: τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) auf das „Bundesbuch“ (τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης) bezogen ist.

Wichtig für das Verständnis von Ex 24 ist die Einsicht, dass sich das Bundesverhältnis von der „Annahme“ der verkündeten Bundesurkunde her konstituiert, nicht vom Blutritus.¹⁴³ Das am Fuße des Berges versammelte Volk reagiert nicht auf den Blutritus, sondern auf die Verlesung der Worte Gottes: Nach seinem Abstieg vom Gottesberg berichtet Mose dem Volk alle Worte Gottes und alle Rechtsvorschriften (LXX: πάντα τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ δικαιώματα¹⁴⁴), das Volk verpflichtet sich daraufhin, alle Worte Gottes (πάντας τοὺς λόγους) zu tun und zu hören.¹⁴⁵ Daraufhin schreibt Mose πάντα τὰ ῥήματα des Herrn auf. Am nächsten Morgen errichtet er einen Altar unterhalb des Berges und zwölf Steine für die zwölf Stämme Israels: Altar und Volk sollen eine Einheit bilden. Es folgt ein Opfer, das das Blut für die beiden folgenden Blutriten bereitstellt. Mose fängt die eine Hälfte des Blutes in Schalen

139 Texte bei Ernst KUTSCH, Neues Testament, Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1978, 34 f.

140 KUTSCH, Testament (s. Anm. 139), 34, vgl. ebd. 37: „In dieser Form“ stehe Ex 24,8 „hinter dem Weinwort der Abendmahlsberichte nach Markus und Matthäus“.

141 So STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 132), 137. 139 f.; LICHTENBERGER, „Bund“ (s. Anm. 19), 225; PESCH, Mk II (s. Anm. 26), 359. *Matthäus* unterstreicht diesen Aspekt noch durch den Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (26,28) sowie durch die Ersetzung von ὑπὲρ durch περί, womit deutlicher auf die *Entsühnung* angespielt wird (vgl. z. B. Lev 1,4 LXX: ἐξιλάσασθαι περί αὐτοῦ, 4,20: ἐξιλάσεται περί αὐτῶν, 5,16: ἐξιλάσεται περί αὐτοῦ, 9,7: ἐξιλάσαι περί σεαυτοῦ καὶ τοῦ οἴκου σου u.ö.).

142 GROSS, Zukunft (s. Anm. 128), 20.

143 DOHMEN, Ex (s. Anm. 138), 203.

144 Vgl. damit Ex 21,1: καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα ...

145 So bereits in Ex 19,8 noch vor der Sinai-Theophanie.

Hans-Ulrich Weidemann

auf, die andere Hälfte gießt er – wie bei Opfern üblich (vgl. z.B. Ex 24,5f. mit Lev 7,11.14) – an den Altar, womit das Opfer abgeschlossen ist. Es folgt die Verlesung des zuvor verschriftlichten Bundesbuches (τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης), das Volk wiederholt daraufhin seine am Vortag gegebene Verpflichtung, alles zu tun und zu hören. Im Anschluss daran sprengt Mose die andere Hälfte des Blutes über das Volk mit den Worten: ἰδοὺ τὸ αἶμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων. Die Verlesung des Bundesbuches erfolgt zwischen den beiden Besprengungsakten, die also keineswegs gemeinsam einen „Bundes“-Ritus bilden¹⁴⁶! Der Blutritus impliziert, „dass die als unverzichtbarer Teil der so sakral begründeten Gemeinschaft zwischen Gott und Volk übernommene Verpflichtung das Volk auf Leben und Tod bindet.“¹⁴⁷ Obwohl also hier die Opfertiere nicht zerschnitten werden (wie in Gen 15,10.17 und Jer 34,18–20), sondern nur ihr Blut Verwendung findet, handelt es sich bei dem Ritus wohl um einen Verpflichtungsritus, eine Art Fluchsetzung gegen die Israeliten für den Fall ihres Ungehorsams.¹⁴⁸

Blickt man nun von Ex 24 zurück auf das Markusevangelium, dann fällt auf, dass die für Ex 19–24 grundlegende *Verbindung von Bund und „Bundesbuch“ (Tora)* bei Markus gerade *fehlt!* G. Guttenberger hat daher mit Recht betont: „Die Gabe der Tora wird nicht an die Bundes- oder Erwählungsvorstellung gebunden.“¹⁴⁹ Im Unterschied zu dem Hauptstrom des Gesetzesverständnisses im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels stehe für das Markusevangelium das Gesetz *nicht* primär im Kontext der Bundesvorstellung.¹⁵⁰ Komplementär dazu wird *Mose* im Markusevangelium zwar eng

146 Vgl. KUTSCH, Testament (s. Anm. 139), 29–33: Dass das Blut nach Ex 24,6 an den Altar gesprengt werde, sei Bestandteil der Opferhandlung und habe mit dem Folgenden nichts zu tun. Keineswegs werden also die beiden Akte des Blutsprengens als Teile eines „Bundesschlussritus“ aufeinander bezogen. Statt dessen haben wir laut Kutsch zwei *verschiedene* Akte vor uns: einen Opferritus und einen Verpflichtungs- bzw. Fluchsetzungsritus. Keineswegs sei JHWH ein „Bundespartner“ des Volkes, vielmehr gehe es um die Übernahme der Verpflichtung, Gottes Gebote zu tun.

147 GROSS, Zukunft (s. Anm. 128), 19. Zum Folgenden ebd. 19f.

148 Vgl. KUTSCH, Testament (s. Anm. 139), 32: „Wenn die Israeliten die Verpflichtung, die ihnen Jahwe mit seinen ‚Worten‘ auferlegt hat, nicht einhalten, soll ihr Blut vergossen werden, d. h. sie sollen den Tod erleiden.“

149 Gudrun GUTTENBERGER, Die Gottesvorstellung im Markusevangelium (BZNW 123), Berlin-New York 2004, 163.

150 GUTTENBERGER, Gottesvorstellung (s. Anm. 149), 167.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

mit dem Gesetz verbunden, als dessen Verkündiger er gilt¹⁵¹, *nicht* aber mit dem Bund in Verbindung gebracht.

Der Bezug auf den Sinaibund im markinischen Becherwort ist also im Kontext dieser Dissoziation von Bund und Tora bzw. von Bund und Mose im Markusevangelium zu lesen.¹⁵² Die in Jesu sühnendem Kreuzestod aufgerichtete Heilsordnung ist im Unterschied zu derjenigen des Sinai gerade *nicht* an die Tora gebunden – auch nicht an eine im Sinne von Jer 31(38),33 auf das Herz, also das Erkenntnis- und Willenszentrum des Menschen geschriebene Tora.¹⁵³ νόμος und διαθήκη sind also bei Markus quasi voneinander *getrennt*, im Gegenzug ist letztere exklusiv christologisch und sühnetheologisch („*mein* Bundesblut“) begründet.¹⁵⁴ Die in Jesu Kreuzestod aufgerichtete Heilsordnung ist also von derjenigen des Sinai wesentlich verschieden.

Weil sie nicht an die Tora gebunden ist, sondern in Jesu „zugunsten Vieler“ erlittenem Kreuzestod errichtet wird, geht *diese* Diatheke über die Grenzen des Volkes Israel hinaus. Wie im Falle des Sinaibundes ist es alleine Gott, der den Bund aufrichtet, aber sein Gegenüber sind nun – um es mit Mk 7,27 f. zu formulieren – nicht mehr nur die „Kinder“ (τέκνα) am Tisch, also Juden, sondern auch die „Haushunde“ (κυνάρια) unter dem Tisch, also Nichtjuden. Damit leistet Jesu Diatheke laut Markus das, was der Tempel nicht leistete, ja sogar verhinderte, nämlich die Integration von Nichtjuden in die Gemeinschaft mit Gott. Der Rückbezug des markinischen Kelchwortes zur Tempelaktion ist offensichtlich.

3. Das Verheißungswort 14,25

Abschließend krönt Markus das Becherwort mit dem Amen-Wort 14,25: Der Ausblick auf die Wiederaufnahme der Mahlgemeinschaft im Reich Gottes ist somit das Ziel der markinischen Mahlerzählung.

151 Vgl. dazu Mk 1,44 (ἃ προέταξεν Μωϋσῆς), 7,10 (Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν); 10,3 f. (τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς/ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς) und 12,19 (Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν).

152 Vgl. dazu den Überblick bei GUTTENBERGER, Gottesvorstellung (s. Anm. 149), 117–182.

153 Zur „Implantations-Perspektive“ von Jer 31,33 vgl. GROSS, Zukunft (s. Anm. 128), 150 f.

154 Vgl. auch die bei der Verklärung Jesu in Anwesenheit des Mose (!) von Gott gesprochenen Worte (Mk 9,7: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ) mit Ex 24,3 (Πάντας τοὺς λόγους, οὓς ἐλάλησεν κύριος, ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα) bzw. 24,7 (Πάντα, ὅσα ἐλάλησεν κύριος, ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα).

Hans-Ulrich Weidemann

Es ist kaum noch möglich, die Überlieferungsgeschichte dieses Logions aufzuhellen. Umstritten ist schon, ob der Satz ursprünglich eine Einheit für sich bildete¹⁵⁵, ebenfalls umstritten ist, aus welcher Feder er stammt. Unbeweisbar ist auch die Annahme, V. 25 sei Überrest eines alten Mahlberichts. J. Jeremias weist auf den hohen Anteil an Semitismen hin¹⁵⁶, allerdings enthält das Wort mit καινόν auch einen nicht übersetzbaren Graezismus.¹⁵⁷ Hier dürfte die Hand des Markus zu erkennen sein.¹⁵⁸ Während sich im Johannesevangelium kaum eine Spur des Wortes findet, ist die Frage, ob sich Mk 14,25 mit 1Kor 11,26 aufgrund des in beiden Texten anklingenden Motivs der *Parusie* zumindest berührt (ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης vs. ἄχρι οὗ ἔλθῃ).

Es ist durchaus erwägenswert, ob dieser Ausblick auf das (erneute) Mahl in der Gottesherrschaft dem Bundesmahl in Ex 24,11 entspricht, das auf den Aufstieg von Mose, Aaron, Nadab und Abihu samt 70 Mitgliedern des Ältestenrates Israels auf den Berg und eine Theophanie folgt (καὶ ὠφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον). In V. 9–11 treten so die „Repräsentanten Israels“¹⁵⁹ vor das Angesicht Gottes und erleben stellvertretend die verheißene Gottesnähe. Das Mahl „describes a formal element in the conclusion of the covenant.“¹⁶⁰ Auffällig ist ja, dass das Amen-Wort Mk 14,25 nur dort Teil des Becherwortes ist, wo Jesus von seinem „Bundesblut“ spricht, nämlich bei Markus (und, ihm folgend, Matthäus). Wahrscheinlich hängt das eine mit dem anderen zusammen: der markinische Jesus hat beim Becherwort offenbar diese Mahlszene vor Augen und blickt auf die endzeitliche Tischgemeinschaft vor Gott. Diskutiert wird, ob das Mahl Ex 24,9–11 schon inneralttestamentlich mit dem Mahl Jes 25,6–8 verbunden wurde.¹⁶¹

155 Ernst HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1968, 479. Anders mit vielen anderen SCHENK, *Passionsbericht* (s. Anm. 21), 191: Vers 25 sei „Bestandteil eines alten Mahlberichts“.

156 JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (s. Anm. 18), 174–176.

157 SCHMITHALS, *Mk II* (s. Anm. 38), 624, JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (s. Anm. 18), 177.205. SCHENK, *Passionsbericht*, (s. Anm. 21), 192, weist zudem auf οὐκέτι, ὅτι rec. und ὅταν als markinische Vorzugsworte hin.

158 Vgl. dazu 1,27 (διδαχὴ καινὴ) und 2,21 (αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ’ αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ); 2,22 (οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς).

159 So DOHMEN, *Ex* (s. Anm. 138), 205.

160 SARNA, *Ex* (s. Anm. 138), 153, unter Verweis auf 18,12 als „evidence of such a solemn covenant meal as an integral part of treaty-making“.

161 So STUHLMACHER, *Theologie I* (s. Anm. 132), 140: In Jes 24,23 werde der Ausblick auf das eschatologische Völkermahl von Jes 25,6–8 typologisch mit Ex 24,9–11 verbunden. Darauf könnten die „Ältesten“ in Jes 24,23 hindeuten.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

Das Amen-Wort 14,25 bildet den Abschluss des markinischen Becherwortes, gehört also zu diesem noch hinzu! Durch die Anfügung des Amen-Wortes an die Aussage über Jesu „für Viele“ vergossenes Bundesblut erhält das markinische Becherwort dieselbe zweiteilige Grundstruktur wie die sog. Leidens- und Auferstehungsankündigungen (8,31; 9,31; 10,33f.), die Jesus ja ebenfalls nur dem Jüngerkreis, laut 10,32 den Zwölfen gegenüber äußert. Allerdings blickt Jesus – wie bereits G. Schille festgestellt hat (s. o.) – beim letzten Mahl nicht auf seine Auferstehung, sondern auf seine Parusie „an jenem Tag“ und auf das Symposion ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ voraus. Die Aussage vom „für Viele“ vergossenen Bundesblut steht demgegenüber an der Stelle der mit ἀποκτείνειν formulierten Ankündigungen seines gewaltsamen Todes der Leidensankündigungen. Auch dies deutet darauf hin, dass Markus für die Endgestalt des Becherwortes verantwortlich ist.

IV. Schlussüberlegung: Die markinische Mahlerzählung als Deutung eines christlichen Symposions am Vorabend des Pascha

In Anknüpfung an Michael Theobald wird man abschließend sagen, dass der markinische Abendmahlsbericht nicht kultbegründend sein will und nicht dazu dient, „den praktizierten Kult der Gemeinde durch Darstellung seiner αἰτία, seines Grundes, zu legitimieren“. Vielmehr ist er „von christologischer Relevanz“¹⁶², soll er doch Jesu Sühnetod und gleichzeitig die Schuldverstrickung *aller* proklamieren.¹⁶³ Hinzu kommt, dass im markinischen Becherwort Jesu Sühnetod mit einer bestimmten Konzeption von διαθήκη verbunden wird, nämlich als einer von jedem Torabezug gelösten, exklusiv christologisch verstandenen Heilsordnung, die über Israel hinausreicht.

Diese Einsicht ist aber nun im Anschluss an das oben unter Punkt 2 Ausgeführte noch um einen weiteren Aspekt zu ergänzen: Indem er das letzte Mahl Jesu als Paschamahl datiert und es erzählerisch an die Struktur eines hellenistischen Mahles angleicht, wofür er Jesu Brot- und Becherhandlung als Mahlabschlussritual (samt Lobgesang) gestaltet, macht Markus das in seiner Gemeinde gefeierte Symposion am Paschaabend zum Medium dieser seiner kreuzestheologischen Intention.

162 THEOBALD, Leib und Blut Christi (s. Anm. 22), 131 f.

163 Mit THEOBALD, Leib und Blut Christi (s. Anm. 22), 132.

Hans-Ulrich Weidemann

Auch hier erweisen sich C. Leonhards Überlegungen zur Geschichte des Pesach als anregend und produktiv. Leonhard hat die nach wie vor gängige These, wonach in Ex 12 (bzw. in manchen seiner literarischen Schichten) uraltes liturgisches Material überliefert wurde und der Text somit für die Rekonstruktion einer Vorgeschichte des Tempelpesach auswertbar ist, massiv in Frage gestellt. Laut Leonhard bezieht sich Ex 12 auf das *einzig*e Pesach, das biblisch und nachbiblisch nachweisbar ist, nämlich auf das Pesach am Jerusalemer Tempel, das untrennbar mit einem Mahl verbunden war.¹⁶⁴ Daraus folgt laut Leonhard: „Ex 12 ist Deutung, nicht Vorschrift“, der Text sei „eine allegorische Erklärung der Tempelliturgie in der Form von Geboten zu einer fiktiven Ur-Liturgie“.¹⁶⁵ Details des *normalen* Opferablaufs, die eigentlich mit dem Exodus nichts zu tun haben, werden durch Ex 12 *mit Exoduserinnerungen verknüpft*. Konkret meint das beispielsweise, dass das Ausgießen des Blutes an den Altar sein literarisches Pendant in Ex 12 als Streichen des Blutes an die Türen erhält und damit in den Dienst der Exoduserinnerung genommen wird.¹⁶⁶

Nimmt man diese Überlegungen als Anregung für eine Funktionsbestimmung der markinischen Abendmahlserzählung, dann dürfte diese eben darin bestehen, einzelne Elemente der christlichen Symposien am Vorabend des Pascha, v. a. den das Mahl abschließenden Brot- und Weinritus, in den Dienst des Todesgedächtnisses Jesu zu nehmen und damit an sich übliche und daher auch „mehrdeutige“ rituelle Vollzüge zu „Medien“ einer unter Rekurs auf Ex 24,8 und Jes 53,11 f. formulierten Sühnechristologie und Bundeskonzeption zu machen.

Im Unterschied zu Ex 12 (aber auch zur Johannespassion) nimmt Markus aber nicht auch das „Schlachten des Pascha“ (Mk 14,12) in den Dienst seiner Passionserinnerung, da das Opfer außerhalb Jerusalems nicht vollzogen wurde und seit der Tempelzerstörung sowieso obsolet war. Nur das Symposium, genauer: der dieses abschließende Brot- und der Becherritus werden dafür in den Dienst genommen.

Das setzt allerdings zwangsläufig den Gebrauch von Wein beim christlichen Paschasymposium zumindest im markinischen Einzugsbereich

164 LEONHARD, Erzählung (s. Anm. 79), 253 f.

165 LEONHARD, Erzählung (s. Anm. 79), 258.

166 LEONHARD, Erzählung (s. Anm. 79), 257. Weitere Beispiele ebd. 257 f.: Der Charakter des Pilgerfestes, der Verzicht auf das Kochen des Opfertieres, das ungesäuerte Brot. Selbst die weniger angenehmen Seiten des Pilgerfestes, wie die beengten Bedingungen, werden durch Ex 12 als Mimesis des Ur-Pesach deutbar und so eine de facto vorhandene Stimmung zum religiösen Nutzen der Feiernden auswertbar.

„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)

voraus, eine Annahme, die durchaus nicht unplausibel ist. Zunächst ist Wein beim festlichen Symposion keine Besonderheit. Aus Jub 49,6 kann man zudem schließen, dass bereits zum Tempelpesach vor 70 n. Chr. Wein gehörte.¹⁶⁷ Dies geht indirekt auch aus Mischnah und Tosefta hervor, wo der Wein „a distinctive element of the ritual“ des rabbinischen Pesach wird.¹⁶⁸ Die Art des Weingenusses beim Pesachmahl unterscheidet sich laut der Mischna gerade von der des Symposiums, ist also Teil der Strategie der Mischna, das rabbinische Pesachmahl vom Symposium zu unterscheiden.¹⁶⁹ Das wiederum setzt voraus, dass das hellenistisch-jüdische Symposion mit Wein am Anfang der rabbinischen Entwicklung steht und auch für die markinischen Ekklesien vorauszusetzen ist.

Bemerkenswert ist auch, dass Markus Jesus keineswegs spezifische Gebetsformulierungen in den Mund legt oder ihn den Jüngern solche vorschreiben lässt. Anders als bei Paulus und Lukas fehlt auch ein Anamnesiswort. Viel „effektiver“ wird durch das Gabewort der mit Wein gefüllte Becher selbst zum Medium des Passionsgedächtnisses – unabhängig vom Wortlaut der über ihm gesprochenen Eucharistiegebete.¹⁷⁰ Um diesen Effekt zu erzielen, reicht – wie im Falle von Ex 12 – die bloße *Kenntnis* des markinischen Textes aus. Woher die markinische Ekklesia diese Kenntnis hatte, ob der Text in der Katechese oder auch direkt beim Symposion selbst vorgelesen wurde, wissen wir nicht.

Ebenfalls in den Dienst der markinischen Sühne- und Bundestheologie genommen wird die am Paschabend versammelte Ekklesia selbst, also die Mahlteilnehmerinnen und -teilnehmer. In der Forschung besteht ja weitgehend Einigkeit, dass das Markusevangelium zumindest eine „gemischte“,

167 Dazu LEONHARD, *Jewish Pesach* (s. Anm. 79), 28, vgl. außerdem Philo, *SpecLeg* II 148.

168 BOKSER, *Origins* (s. Anm. 84), 45. Aus tPes 10,4 schließt Bokser, dass der Wein nach 70 eine neue Bedeutung für den Seder bekommen hat. Weiter LEONHARD, *Jewish Pesach* (s. Anm. 79), 82–85 (von tPes 10 und tBer 5 zu den 4 Bechern in mPes 10 mit dem Ergebnis: „The creation of ‚four cups‘ is, therefore, the result of a literary process“).

169 Dazu BOKSER, *Origins* (s. Anm. 84), 62–64. Vgl. LEONHARD, *Jewish Pesach* (s. Anm. 79), 28 Anm. 31: „Wine entered the seder as an element of a normal Jewish as well as Hellenistic banquet“.

170 Wie die Didache zeigt, gab es durchaus Eucharistiegebete, die ohne Verweise auf Jesu Kreuzestod auskamen. Da einiges dafür spricht, dass man in der Ekklesia der Didache das *Matthäusevangelium* (mit seinem „markinischen“ Becherwort) kannte, konnte das in Did 9,2 genannte ποτήριον auch ohne explizit im Eucharistiegebet formulierten Passionsbezug zum Medium der *memoria passionis* werden. Vgl. dazu auch THEOBALD, *Leib und Blut Christi* (s. Anm. 22), 142 f.

Hans-Ulrich Weidemann

vermutlich eine primär heidenchristliche Ekklesia voraussetzt. Die Anwesenheit von Nichtjuden beim Mahl gibt dem im Becherwort formulierten „für Viele“ den eigentlichen, von Markus gewünschten Akzent: Jesu „Blut der Diatheke“ ist vergossen für Juden wie für Nichtjuden.

Es zeigt sich also, dass „Liturgie“ ebenso wie „Schriftgelehrsamkeit“ hinter den Transformationsprozessen bei der Entstehung der neutestamentlichen Schriften steht, doch ist deren Wechselspiel differenzierter zu bestimmen. Literarisch motivierte Transformationen wie im Falle des markinischen Becherwortes und die Beeinflussung von Erzählungen durch die Mahlpraxis von frühchristlichen Gemeinden schließen sich gerade nicht gegenseitig aus. Unsere Überlegungen zur markinischen Abendmahlserzählung könnten außerdem einen bislang kaum beachteten Aspekt dieses Wechselspiels ins Bewusstsein heben: Texte wie Mk 14,22–25, die die Jahrhunderte dauernde Ausformung der späteren christlichen Eucharistiefeyer zu einer hoch stilisierten und ritualisierten Form des Kultmahls¹⁷¹ maßgeblich steuerten, waren ursprünglich selbst dafür verfasst, die Deutung von älteren christlichen Mahlformen zu regulieren, in diesem Fall von Symposien, die an Christus glaubende Juden wie Nichtjuden am Paschaabend feierten. Auch die Liturgie der christlichen Eucharistiefeyer wurde demnach „aus Texten konstruiert“¹⁷², aus Texten jedoch, die selbst nicht im luftleeren Raum, sondern wiederum in Bezug auf biblische Texte wie auf „Liturgie“ entstanden sind. Die Transformationen der urkirchlichen Mahlpraxis und die Transformationen der urkirchlichen Textüberlieferung haben sich also *wechselseitig*, aber vermutlich *abwechselnd* beeinflusst.

171 Zur Entwicklung von den „älteren christlichen Kultmählern“, die stark im Kontext der griechisch-römischen Symposialkultur verortet waren, hin zum „stilisierten Mahl der Eucharistiefeyer“ vgl. LEONHARD, Art. Mahl V (s. Anm. 80), 1014.

172 LEONHARD, Ursprünge (s. Anm. 79), 165, in Bezug auf die Entwicklung der Pesachliturgie nach der Tempelzerstörung.