

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 52 (1996)
Heft: 1

Artikel: "Neuer Wein (gehört) in neue Schläuche" (Mk 2, 22c) : zur Überlieferung und Theologie von Mk 2, 18-22
Autor: Mell, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878078>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Neuer Wein (gehört) in neue Schläuche» (Mk 2,22c)

Zur Überlieferung und Theologie von Mk 2,18-22¹

Zu einer literarischen Miniatur lässt sich der Text von Mk 2,18-22² über die sog. *Fastenfrage*³ zählen. Er enthält in den VV. 19f. einen sachlichen Widerspruch. Erzählt wird, dass Jesus⁴ (Christus)⁵ die Frage «Warum fasten die Johannesjünger und Pharisäerjünger, deine Jünger aber fasten nicht?» (V. 18b) mit einer Gegenfrage «Können Gesellen des Brautgemachs⁶ fasten, während der Bräutigam unter ihnen ist?» (V. 19a) beant-

¹ Für den Druck bearbeitete öffentliche Antrittsvorlesung, die ich im Rahmen meines Habilitationsverfahrens am 27.5.1994 an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel gehalten habe.

² Die Textkritik zu Mk 2,18-22 ist ohne grössere Probleme, vgl. den Text und die textkritischen Apparate von B. Aland u.a. (Edd.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993, 94; K. Aland (Ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart ¹³1986, Nr. 45.94.

³ Lit. zur Perikope findet sich in den Bibliographien von F. Neirynck u.a. (Compl.), *The Gospel of Mark* (BETHL CII), Löwen 1992; W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus* (ATLABS 4), o. O. 1979, sowie bei R. Pesch, *Das Markusevangelium* I. T. (HThK II/1), Freiburg u.a. ⁵1989, 178.

⁴ Vgl. Mk 2,17.

⁵ Vgl. Mk 1,1.

⁶ Νυμφών ist nicht mit «Hochzeitssaal», sondern mit «Brautgemach» zu übersetzen, vgl. Tob 6,14.17; JosAs 15,7, gegen E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (KEK 2), Göttingen ¹⁷1967, 59, A.4; R. Pesch (A.3) 173, A.8; M. Waibel, *Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinden*, in: *Zur Geschichte des Urchristentums*, hg. von G. Dautzenberg u.a. (QD 87), Freiburg u.a. 1979, 63-96 (73), u.a.m. – Die Übersetzung von οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος mit «Hochzeitsgäste» (so J. Jeremias, Art. νύμφη κτλ., ThWNT IV [1942], 1092-9 [1096]; ders., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ¹⁰1984, 49, A.3; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen ²1973, 226, u.a.m.) ist falsch, da οἱ υἱοὶ τοῦ γάμου vorausgesetzt wird, vgl. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1910 (Nachdr. Darmstadt 1969, II 181).

wortet. Das in der rhetorischen Frage⁷ enthaltene *Nein zum Fasten* scheint Jesu anschliessender Hinweis «Solange sie (sc. die Jünger, s. V. 18b) den Bräutigam unter sich haben, können sie nicht fasten» (V. 19b) zu unterstützen. Überraschenderweise fährt Jesus jedoch ohne Unterbrechung fort und behauptet «Es werden aber Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen (sc. den Jüngern, s. V. 18b) genommen wird, und dann werden sie an jenem Tage fasten» (V. 20). Damit äussert Jesus aber ein klares *Ja für das Fasten* und widerspricht seiner vorher eingenommenen Position.

Die von der Markus-Auslegung gemeinhin angebotene diachrone Deutung der widersinnigen Entgegnung führt auf synchroner Textebene in eine Sackgasse. Entdeckt wird in Mk 2,20 das Futur («Es werden aber Tage kommen ...») und bezogen wird die zweigeteilte Antwort Jesu (I: V. 19; II: V. 20) auf zwei verschiedene Zeiten. «Die erste Zeit ist dadurch gekennzeichnet, dass man nicht fasten kann, die zweite dadurch, dass man es tun soll».⁸ Dabei wird zu verstehen gegeben: Die Zeit des Bräutigams ist die Lebenszeit Jesu. Wer ihm begegnet, kann aus Freude nicht fasten.⁹ Die zukünftige Zeit, sie kennt Jesu Abwesenheit. In ihr gilt es fastend um den Entzug des geliebten Bräutigams zu trauern.¹⁰

⁷ Vgl. A. Jülicher (A.6) II 180.

⁸ Kl. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg ²1984, 59. Berger rezipiert A. Jülicher (A.6) II 185: «Also kennt Jesus ein motiviertes Fasten, welches er billigt, das nämlich, das ein natürlicher Ausdruck schmerzlich bewegter Stimmung ist; wo diese Stimmung fehlt, vielmehr Freude herrscht, will er von Fasten nichts wissen».

⁹ Vgl. A. Jülicher (A.6) II 186: «Nur Jesus hat Fasten und Freudenzeit als einander ausschliessend, seine Gegenwart aber als die Freudenzeit κατ' ἐξοχήν erkannt».

¹⁰ Das Modell der Verteilung Jesu Antwort auf zwei unterschiedliche Zeiten propagieren auch J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903, 18f.; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlin/New York ³1977, 44ff.; G. Braumann, «An jenem Tag» Mk 2,20, NT VI (1963), 264-7 (266), u.a.m. Kritisch schon H. J. Ebeling, *Die Fastenfrage* (Mk. 2,18-22), ThStKr 108 (1937/8) 387-96 (388f.). – Die vorläufige Skizzierung der auf A. Jülicher (A.6) II 185 zurückgehenden Position, die das Fasten als Ausdruck des Trauerns versteht, beruht auf einer Harmonisierung mit der Parallele Mt 9,14f. Schon Braumann, a.a.O., 265, A.7, beklagte, dass «die Interpretation des Markustextes durch Matthäus ... die moderne Exegese des von Matthäus unabhängigen Markustextes zu sehr beeinflusst» hat. Auch der Versuch von J. Jeremias (A.6 [1942]) 1096, A. 41 (übernommen von J. O'Hara, *Christian Fasting*, Scripture 19 [1967], 82-95 [92]) die Differenz Mt/Mk «trauern»/«fasten» mit späten Texten (TJon I Kön 2,26; Tg Sach 7,5) als eine Übersetzungsvariante aus dem Aramäischen zu erklären

Die theologische Sackgasse beginnt, wenn der Rezipient des Markusevangeliums die Frage reflektiert, in welcher der beiden von Jesus angesprochenen Zeiten er lebe: in der Freudenzeit des Bräutigams oder in der Trauerzeit seines Verlustes? Und während er spätestens vom Ende der Schrift überzeugt wird, dass er in der Zeit der Abwesenheit des auferweckten Gekreuzigten existiert (vgl. Mk 16,6), stellt sich bei ihm ein böser Verdacht ein: Trotz Jesu abschliessender Behauptung zur Fastenproblematik, dass Neues mit Altem unvereinbar sei (2,21-22b), ja, dass «neuer Wein in neue Schläuche (gehört)» (V. 22c), geht es bei seiner «neuen Lehre» (1,27) doch nur um die Fortsetzung des Alten.¹¹ Von der Zeitfülle der Gottesherrschaft (vgl. 1,15) bleibt nur die Erinnerung an eine schöne Vergangenheit. In der Christus-leeren Zeit ist für die Kirche Jesu Vorhersage aktuell: ein Fasten auszurufen, wie es schon immer bei Johannesjüngern und Pharisäern Brauch war (vgl. 2,20 mit V. 18a).¹² Oder, was sachlich dasselbe ist, statt bei der jesuanischen Gottesherrschaft beim *vorchristlichen* Glauben des Judentums anzuknüpfen: Schenkt doch der monotheistische Gottes-

(dagegen H.-W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil [StUNT 4], Göttingen 1966, 198, A.6), missachtet das quellenkritisch zu entscheidene synoptische Problem. Zur sog. Zwei-Quellentheorie vgl. W. Schmithals, Art. Evangelien, Synoptische, TRE X (1982), 570-626. Dass zu Mk 2,18-22 keine Parallelüberlieferung in Q existiert, haben K. Th. Schäfer, «... und dann werden sie fasten, an jenem Tage» (Mk 2,20 und Parallelen), in: Synoptische Studien, FS A. Wikenhauser, hg. v. J. Schmid/A. Vögtle, München 1953, 124-47 (125ff.); F. G. Cremer, Die Fastenansage Jesu (BBB 23), Bonn 1965, 1ff.; M. G. Steinhauser, Neuer Wein braucht neue Schläuche, in: Biblische Randbemerkungen, Schüler-FS R. Schnackenburg, hg. von H. Merklein/J. Lange, Augsburg ²1974, 113-23 (114ff.); ders., Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien (fzb 44), Würzburg 1981, 42ff., u.a.m., nachgewiesen. – Zum gegenüber den kanonisierten Evangelien (ca. 180 n.Chr.) sekundären EvThom 47 (ca. 3. Jh.n.Chr.) vgl. F. Hahn, Die Bildworte vom neuen Flecken und vom jungen Wein (Mk. 2,21f. par.), EvTh 31 (1971), 357-75 (365ff.); Steinhauser, a.a.O. (1981), 56ff., zu EvThom 104 W. Schrage, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen (BZNW 29), Berlin 1964, 193.

¹¹ Vgl. M. G. Steinhauser (A. 10 [1981]) 59: «Aber anschliessend (sc. an Mk 2,19) wird dann doch wieder das Fasten eingeführt (sc. V. 20) und so getan, als sei die neutestamentliche Heilszeit mit dem Tode Jesu schon wieder vorbei».

¹² Vgl. R. Pesch (A.3) 175: «... und somit (sc. Mk 2,19b) partiell hinter den Standpunkt Jesu (sc. V. 19a) zurückfällt».

begriff dem Leben seinen Optimismus.¹³ Stehen die 10 Gebote im Alten und eben nicht im Neuen Testament.

Anhand letzter Provokationen wird sichtbar, dass eine Lösung für diesen Textwiderspruch des Markusevangeliums zur grundsätzlichen Frage nach dem *Novum Christianum* führt. Und deutlich wird auch, dass eine unzulängliche Interpretation des Fastentextes in Gefahr steht, christlichen Glauben fälschlicherweise als eine Wiederholung jüdischer Religion wahrzunehmen. Bei der Frage nach dem christlich Neuen soll darum noch einmal der Versuch unternommen werden, die Antwort der markinischen Fastenperikope einschliesslich ihrer literarischen Vorgeschichte zu präsentieren.

I. Die überlieferungsgeschichtliche Analyse¹⁴ der Fastenfrage (Mk 2,18-22)

Nach der form- und redaktionskritischen Erforschung des Markusevangeliums steht fest, dass sein Autor nicht als Produzent des von ihm zu einer Erzählung verarbeiteten Jesus-Gutes anzusehen ist. Für die dem Redaktor Markus schriftlich vorliegenden Traditionen übernimmt er die Funktion eines Herausgebers, der sein Material entsprechend seinem Darstellungskonzept arrangiert und dabei mit eigener Kommentierung nicht spart.¹⁵

Für eine markinische Bearbeitung des Fasten-Textes spricht am Beginn eine textliche Unebenheit. Während Mk 2,18a einleitend berichtet, dass «die Johannesjünger und Pharisäer» fasteten, weiss die Frage V. 18b mitzuteilen, dass es sich um eine Gewohnheit «der Johannesjünger und Pharisäerjünger» handelt. Gibt Markus in einem Einschub (7,3) zu erkennen, dass er die *Pharisäer* mit dem ganzen *Judentum* gleichsetzt, so steht sein Interesse an dem Ausdruck fest. Da seine Redaktion unlokalisierter Jesus-Tradition oftmals eine Situationsangabe beigibt,¹⁶ ist der

¹³ Vgl. J. C. de Moor, *The Crisis of Polytheism in Late Bronze Ugarit*, OTS 24 (1986), 1-20, und seine pointierten Überschriften: «The pantheon of disillusion» (3) und: «Man, a puppet on strings» (11).

¹⁴ Übersicht bei K. Backhaus, *Die «Jüngerkreise» des Täufers Johannes* (PaThSt 19), Paderborn u.a. 1991, 141f., A.169.

¹⁵ Zur Methodik der Mk-Exegese vgl. U. Mell, *Die «anderen» Winzer* (WUNT 77), Tübingen 1994, 5ff.

¹⁶ Vgl. z.B. Mk 2,1.15; 4,1f. Auffällig ist auch das redaktionelle Vorkommen der *coniunctio periphrastica* in 1,22.33; 10,32 (2x); 14,49, dazu W. Weiss, «Eine neue Lehre in Vollmacht» (BZNW 52), Berlin/New York 1989, 135, A.32 (Lit.).

wegen Subjektwiederholung¹⁷ mit V. 18b nicht harmonisierende V. 18a als eine auf den Evangelisten zurückgehende Einführung zu bewerten.¹⁸ Der vormarkinische Text begann danach ohne Zeit- und Ortsangaben im historischen Präsens mit unbekannten Fragestellern und lautete: «Und sie kamen und sagten zu ihm¹⁹» (V. 18b).

Bei dem aufgrund der Folge von Problemfrage und autoritativer Antwort formkritisch als sog. *Apophthegma*²⁰ einzustufenden vormarkinischen Stück (Mk 2,18b-22) fällt Jesu überlange Erwiderung auf. Gibt es kurze Einheiten, in denen eine Frage mit einer Gegenfrage aus der Welt geschafft wird,²¹ so auch Gespräche, die eine mehrteilige Antwort des Weisheitslehrers aufweisen. Bei letzteren lässt sich aber ein nachträgliches Hinzukommen von Antwortteilen beobachten.²²

Dass auch bei dem komplexen Text von Mk 2,19-22 diese Gesetzmäßigkeit waltet, kann bereits für die VV. 19f. anhand zweier Merkwürdigkeiten plausibel gemacht werden: Einmal fällt auf, dass V. 19b den Sachverhalt der vorangehenden rhetorischen Frage V. 19a inhaltlich wiederholt.²³ Wenn die Anwesenheit des Bräutigams die Gesellen des Brautgemachs am Fasten hindert, könnte man eine «Dublette»²⁴ vermuten. Dagegen jedoch spricht, dass der Aussagesatz V. 19b eine neue Perspektive²⁵

Die redaktionelle Technik besteht in der Extrapolierung der in der Perikope vorliegenden Situation, s. die Wiederaufnahme aus 2,18b «und ... die Jünger des Johannes und» in V. 18a.

¹⁷ Vgl. A. Jülicher (A.6) II 178; J. Gnika, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1), Zürich u.a. 1978, 112; H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster 1978, 160.

¹⁸ Mit E. Klostermann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1936, 27; W. Thissen, Erzählung der Befreiung (fzb 21), Würzburg 1976, 68; J. Gnika (A.17) 112, u.a.m., gegen H.-J. Klauck (A.17) 160; Pesch (A.3) 170f.

¹⁹ Nicht «Jesus», da die Perikope bei ihrer Übernahme durch den Endredaktor Markus nicht selbständig, sondern bereits als Teil von Mk 2,14-22* existierte, s.u. Kap. V.

²⁰ Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1979, 17.

²¹ Vgl. Lk 14,5; WaR 34,3 zu Lev 25,35, R. Hillel (T 1), s. R. Bultmann (A.20) 43.

²² Vgl. z.B. Mk 2,23-28; 12,18-27.

²³ Vgl. A. Jülicher (A.6) II 182; M. Waibel (A.6) 69.

²⁴ K. Backhaus (A.14) 140, auch 141, A.165, vgl. H.-J. Klauck (A.17) 160.

²⁵ Vgl. R. Pesch (A.3) 174. Dass die zeitliche Bestimmung von Mk 2,19a ἐν ᾧ (= «während, solange als, bis») implizit das Ende der Gemeinschaft mit dem Bräutigam andeute, ist von der grammatischen Funktion dieses Ausdruckes der Gleichzeitigkeit (genaue Übersetzung: «in der Zeit des Brautgemachs, in welcher der Bräutigam unter ihnen ist») nicht zu folgern, mit R. Pesch, a.a.O., 174, A.15,

eröffnet. Durch die Zeitbestimmung «solange»²⁶ wird der Blick auf die Zeit *nach* dem Ende der Gemeinschaft mit dem Bräutigam gerichtet.²⁷

Über diese Zukunft nach Abschluss des Hochzeitsfestes gibt der dritte Antwortsatz Jesu, Mk 2,20, Auskunft. Er enthält die zweite inhaltliche Besonderheit: Spricht er am Beginn von mehreren «Tagen» (V. 20aα), so ist am Ende nur noch von einem, von «jenem Tag» die Rede (V. 20aβ). Diese Uneinheitlichkeit wird gerne mit dem Hinweis erklärt, es handele sich bei dem Begriff «an jenem Tag» um den Zusatz einer Gemeinde, die an einem Tag der Woche in Erinnerung an den Todestag Jesu gefastet hätte.²⁸ Gegen diese Erklärung spricht, dass ein *eintägiges* wöchentliches Fasten im urchristlichen Schrifttum *nicht* belegt ist.²⁹ So legt sich die Deutung als sprachliche Konvention nahe, wenn es bei Am 8,11 LXX (vgl. Jer 37 [30],3.8) heisst:

«Siehe, Tage werden kommen», spricht der Herr, «da sende ich den Hunger in das Land, nicht den Hunger nach Brot und auch nicht den Durst nach Wasser, sondern den Hunger, zu hören das Wort des Herrn ... An jenem Tage werden die schönen Jungfrauen und Jünglinge ohnmächtig umsinken vor Durst».

Setzt der Prophet die Rede von «den kommenden Tagen» und «jenem Tag» zur Benennung von Gottes eindeutiger Zukunft ein, so ist für den so gerahmten³⁰ Temporalsatz³¹ von Mk 2,20 zu klären, welches Ereignis über

gegen A. Jülicher (A.6) II 187f.; K. Th. Schäfer (A.10) 145; A. Kee, *The Question about Fasting*, NT XI (1969), 161-73 (166).

²⁶ Der Akkusativ der Zeitdauer bei dem transitiven Verb ἔχω antwortet auf die Frage «wie lange?», vgl. F. Blass/A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb. von F. Rehkopf, Göttingen 1979, § 201₄.

²⁷ Vgl. Jos 4,14; Prov 1,22; Röm 7,1; I Kor 7,39; Gal 4,1.

²⁸ Vgl. E. Klostermann (A.18) 28; E. Lohmeyer (A.6) 60f.; H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971, 69ff., u.a.m. Dagegen schon H. J. Ebeling (A.10) 394.

²⁹ Der aus Did 8,1 beigebrachte (späte) Beleg (Anfang des 2. Jh.n.Chr., vgl. Apostolische Konstitutionen 7,23,1f.) spricht eindeutig von einem zweitägigen (vgl. Lk 18,12) urchristlichen Fasten am Mittwoch und Freitag, Tage, die in Abgrenzung zur Fastenpraxis der Synagoge, die den Dienstag und Donnerstag als Fastentage pflegte (vgl. [H. L. Strack]/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV Bde.*, München 1922-8 [Bill.], II 243, A.2), eingeführt wurden (anders Herm 54,1 bzw. 52,6f.). – Mit Barn 7,1-5 lässt sich allenfalls ein jährliches Trauerfasten aus Anlass des Todes Jesu begründen, s. Mt 9,15.

³⁰ Die topische Rahmung des Temporalsatzes führt zu zwei futurischen Aussagesätzen, von denen der zweite durch «und» angeschlossen wird, vgl. auch Jes 30,25; Lk 17,22. Jeder Aussagesatz hat jetzt zwei zeitliche Angaben («Tage,

Gottes Wesen endgültig entscheiden wird. Wenn es passivisch heisst, dass der Bräutigam «weggenommen wird» (V. 20a), ist beileibe keine menschliche Gewalt im Spiele.³² Wie sich vielmehr an dem analogen Sprachgebrauch³³ der sog. (vorlukanischen)³⁴ *Himmelfahrtserzählung* (Apg 1,9-11)

da...»/«dann ... an jenem Tage»), die literarkritisch als Doppelung zu bewerten sind.

³¹ Zusammengesetzt aus einer Protasis im prospektiven Konjunktiv (ὅταν ἀπαρθῇ) und einer Apodosis im Futur (τότε νησεύσουσιν), gegen A. Jülicher (A.6) II 183. Dazu K. Th. Schäfer (A.10) 133: «Der Tag der Hinwegnahme des Bräutigams [ist] ... als Anfang der gesamten Periode des Hinweggenommenseins von Bedeutung».

³² Dass anstelle der Braut der Bräutigam geraubt wird, wäre ein ritualgeschichtliches Novum, zur antiken Sitte des Brautraubes vgl. P. Sticotti, Zu griechischen Hochzeitsbräuchen, in: FS O. Benndorf, Wien 1898, 181-8 (181).

³³ Da die Terminologie der Entrückungsvorstellung nicht einheitlich ist (dazu G. Friedrich, Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas, in: Orientierung an Jesus, FS J. Schmid, hg. v. P. Hoffmann, Freiburg u.a. 1973, 48-77 [53f.]), bildet den Ausgangspunkt der rezeptionskritischen Nachfrage die Semantik. Ist nun zur Verwendung des synoptischen Hapaxlegomenons ἀπαίρω im Passiv kein analoger atl.-jüd., sondern hell. Sprachgebrauch nachweisbar – Chariton (2. Jh.n.Chr.) 3,3,4f.: Chaireas aus Anlass der aus dem Grab geraubten Kallirhoe: «Welcher Gott ... hat Kallirhoe entführt ...? Ebenso hat Dionysos die Ariadne dem Theseus weggenommen (ἀφείλετο) ...» –, so muss die Summe der semantischen und strukturellen Bezüge analoger Sprachverwendung überzeugen. Für die Parallele von Apg 1,9 (mit F. Hahn, Christologische Hoheitstitel [FRLANT 83], Göttingen 1964, 126f., A.4, gegen G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu [StANT 26], München 1971, 97) spricht trotz der Verwendung von ἐπαίρω (1) der Gebrauch des Kompositons von αἶρω (anders Joh 17,15), und zwar im Passiv (2). Sodann ist (3) Objekt des göttlichen Handelns (*passivum divinum*) eine Hoheitsgestalt – «der Bräutigam» (Mk 2,20) bzw. «der Herr» (Apg 1,6) –, die seinen Anhängern (4) – den «Jüngern» (Mk 2,18b über V. 19a) bzw. «den Aposteln» (Apg 1,2) – aus ihrer irdischen Mitte (Mk 2,19; Apg 1,9) entzogen wird (5). Aufgründdessen sind drei Bezüge von Mk 2,20 ausgeschlossen: 1. die Vermutung, dass auf Jesu Tod angespielt wird (so H.-J. Klauck [A.17] 161; J. Gnilka [A.17] 114). Wenn CD 19,35; 20,14 vom «Tag des Hinweggenommenwerdens» des Lehrers der Gerechtigkeit reden, ist sein zukünftiger Tod gemeint, vgl. LXX: Num 20,26 (προστεθείς); Dt 32,50 (προσέθητι); Jes 57,1a (ἀπώλετο). Gleichfalls ist ein Bezug zu LXX Jes 53,8b (αἶρεται) unwahrscheinlich (so E. Lohmeyer [A.6] 60; H.-J. Klauck, a.a.O., 161; D. Lührmann, Das Markusevangelium [HNT 3], Tübingen 1987, 63, u.a.m.), der vom Tod des Gottesknechtes spricht. Da Jesu Tod bei seinen Anhängern anders als etwa die Hinrichtung von Johannes dem Täufer (vgl. Mk 6,17ff.) keine eigenständige Bedeutung zukommt, sondern nur im Auferweckungskerygma thematisiert wird (vgl. Röm 4,24b; 8,11; 10,9; I Kor 15,15; Gal 1,1; I Thess 1,10; Apg 3,15 usw.), ist ein Schluss auf ein jährliches Passionsfasten unzulässig. Abzulehnen ist 2. der Versuch von H. J. Ebeling (A.10) 394 (vgl. G. Braumann [A.10] 267, dazu K. Backhaus [A.14] 147, A.205)

erkennen lässt, drückt das *passivum divinum* die göttliche Aktivität zugunsten seines Auserwählten aus, wenn V. 9 ausführt:

Und als er (sc. der Herr, s. V. 6, bzw. Jesus, s. V. 1) dies gesprochen hatte, wurde er vor ihren Blicken (sc. der Apostel s. V. 2) aufgenommen (ἐλήφθη), und eine Wolke entzog ihn (ἄπό) ihren Augen.

Ist die chronologische Voraussetzung von Jesu Himmelfahrt seine Auferweckung, so kann die vorhergehende Andeutung vom Ende der Gemeinschaft mit dem Bräutigam in Mk 2,19b als kontextgemässe Umschreibung von Jesu Auferstehung verstanden werden. Verdeutlicht doch der Deuteengel der sog. (vormarkinischen) Erzählung *Das leere Grab* (16,1-8) den Glauben an die leibliche Auferstehung Jesu mit dem Hinweis (V. 6, vgl. Lk 24,3.5.23f.³⁵): «Ihr sucht Jesus, den gekreuzigten Nazarener; er wurde auferweckt. Er ist nicht hier».

Somit legt sich der Schluss nahe, dass eine judenchristliche Gemeinde, die sich im Glauben an den zur Rechten Gottes erhöhten Auferweckten gründet,³⁶ das Apophthegma (Mk 2,18b*.19a) mit den VV. 19b.20³⁷ um

mit TestDan 4,7 (ἀφίσταται) das Fasten für die christuslose Endzeit, die Herrschaft des Satans, zu begründen. Schliesslich ist 3. die Annahme von J. W. Wimmer, *Fasting in the New Testament (Theological Inquiries)*, New York/Toronto 1982, 93, abzuweisen, dass der Historische Jesus mit Mk 2,19bf. einen Zeitintervall zwischen seinem Tod und der eschatologischen Vollendung angedeutet habe: Geteilte Eschatologie ist keine Eschatologie.

³⁴ Zum Problem, ob Lk eine vorlk. Entrückungserzählung für seine Darstellung als Vorlage benutzte vgl. die Lit. bei G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I.* (HThK V/1), Freiburg u.a. 1980, 199, A.12.

³⁵ Dazu G. Friedrich (A.33) 55ff.

³⁶ Mit K. Th. Schäfer (A.10) 133f., gegen J. Gnllka (A.17) 114.

³⁷ Auf die sich noch innerhalb der Synagoge organisierende judenchristliche Gemeinde wird auch die Nennung «der Jünger der Pharisäer» (Mk 2,18b) zurückgehen (mit J. Gnllka [A.17] 112, gegen R. Pesch [A.3] 172.172, A.6; W. Weiss [A.16] 98). Auch hier liegt die redaktionelle Technik vor, neuen Text im Anschluss an vorhanden zu bilden, in diesem Fall eine Analogiebildung zum vorgängigen Terminus «die Jünger des Johannes» zu formulieren, vgl. J. Wellhausen (A.10) 20; R. Bultmann (A.20) 17, A.3. Zeitgeschichtlich gehören die Pharisäer – bestes Beispiel ist der vorchristliche Paulus (vgl. Phil 3,5) – zu derjenigen jüd. Gruppierung, mit der sich die junge synagogale Christengruppe sofort in Auseinandersetzung befand (vgl. Gal 1,13.23). Für christliche Bildung spricht auch, dass der Terminus nicht unabhängig von Mk 2,18b bekannt ist.

eine «Weissagung»³⁸ Jesu erweitert hat: Sie soll ihre Fastenpraxis rechtfertigen.³⁹

Steht jetzt die ihrer Ergänzung zugrundeliegende kurze Gesprächserzählung von Mk 2,18b*.19a zur Analyse an, so bestehen gattungskritische Einordnungsprobleme: Für eine Bezeichnung als sog. *Streitgespräch* fehlt eine Situationsangabe.⁴⁰ Der Einteilung als sog. *Schulgespräch* widerspricht, dass Unbekannte die Wissensfrage artikulieren.

Schenkt man dem Hinweis Beachtung, dass Jesus in der Fasten-Szene nicht sein eigenes, sondern das Tun seiner Jünger verteidigt, so heisst das: in Wahrheit beruft sich eine Gruppe für ihr Verhalten auf eine Autorität. Nennt die Problemfrage fastende Johannesjünger (Mk 2,18b*), so entspricht das von Jesus autorisierte Nicht-Fasten der Situation einer Jüngergruppe, die in Rivalität zur Gruppe um Johannes den Täufer steht.⁴¹ Sie wählt die Form eines streitgesprächsartigen Apophthegmas (V. 18b*.19a),⁴² um ein ursprünglich alleinstehendes Jesuswort (V. 19a*)⁴³ zu aktualisieren.

³⁸ J. Wellhausen (A.10) 20.

³⁹ Vgl. E. Lohmeyer (A.6) 59; J. Gnllka (A.17) 111; E. Klostermann (A.18) 24.

⁴⁰ Vgl. R. Bultmann (A.20) 17. Der von Mk hinzugesetzte V. 18a will dieses Manko ausgleichen (vgl. für 2,3-12 V. 1f., für V. 15b-17 V. 15a). Kongruent zu seinem Darstellungskonzept, in 2,1ff. die entscheidenden Differenzen der Jesus-Lehre zu der des Judentums zu führen, interpretiert Mk die vorliegende Perikope dadurch als Streitgespräch, s.u. Kap. VI.

⁴¹ Ist literarisch vom Urchristentum bekannt, dass es Fastensitte geübt hat (vgl. Mt 6,16-18; Apg 13,2f.; 14,23; 27,9; II Kor 6,5; 11,27; Did 8,1) – dazu K. Th. Schäfer (A.10) 145 (übernommen von F. G. Cremer [A.10] 5): «Eine das Fasten grundsätzlich ablehnende Kirche hat es im 1. Jahrhundert nicht gegeben» –, so kommt für ein zeitlich unbegrenztes Nicht-Fasten allein der Jünger-Kreis um den Gottesreichs-Verkündiger Jesus in Frage (mit J. Roloff [A.6] 226; T. A. Burkill, *Should Wedding Guests Fast?*, in: ders., *New Light on the Earliest Gospel*, Ithaca/London 1972, 39-47 [41]; R. B. Gardner, *Jesus Appraisal of John the Baptist*, Bamberg 1973, 26, u.a.m., gegen R. Bultmann [A.20] 17: «Gemeindebildung»). Bei diesem vorösterlichen Jesus-Kreis beginnt bereits die Konservierung von Jesus-Tradition, vgl. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in: ders., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (KBANT)*, Düsseldorf 1968, 39-65. – Dass in Mk 2,18b*.19a das Fasten uneigentlich gemeint sei, weil eine Urchristenheit ihre eschatologische Differenz zum Täuferkreis aufarbeitet, ist nicht zu erkennen, gegen R. B. Gardner, a.a.O., 27f.; W. Weiss (A.16) 100ff.

⁴² Vgl. R. Bultmann (A.20) 17. In der ursprünglich alleinstehenden Einheit ist in der Redeeinleitung (Mk 2,18b) der Jesus-Name vorauszusetzen. Die Perikope beginnt im unpersönlichen Plural eines historischen Präsens mit: «Und Leute kamen ...»

Ist nach dieser Besprechung der Blick auf den Abschluss der Jesus-Antwort frei (Mk 2,21f.), so fällt sogleich der übergangslose Wechsel vom religiösen Fastenthema zur Erfahrungswelt des Schneider- und Küferhandwerkes auf. Die wohlgeformte⁴⁴ weisheitliche Spruchkombination⁴⁵ lässt keine direkte inhaltliche Verbindung zum Fastenthema erkennen.⁴⁶ Der Schluss liegt nahe, dass in einer längeren vormarkinischen Texteinheit⁴⁷ ein prinzipielles Signal über die zerstörend-gefährliche Begegnung von alt und neu gesetzt wird. Bei der Textübernahme hat wieder der Endredaktor Markus – das ist anhand zweier literarkritischer Spannungen⁴⁸ zu

⁴³ Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen ³1926, 41. Die überlieferungsgeschichtliche Selbständigkeit von Mk 2,19a* (mit W. Weiss [A.16] 99, A.22, gegen W. Thissen [A.18] 195, A.9) lässt sich durch den Fischkatalog des Athenaios VII 307 C (ca. 200 n.Chr.) belegen: Da der Meeraal weder Fleisch frisst noch Lebewesen anrührt, hat sich das alleinstehende Sprichwort gebildet: «Der Meeraal fastet».

⁴⁴ Zur weisheitlichen Redeform der allgemeinen Erfahrung, auf einen verneinten affirmativen Satz einen konditionalen Nachsatz mit εἰ δὲ μή, bestehend aus Protasis und mit «und» angeschlossener kurzer Apodosis, folgen zu lassen vgl. Hi 32,22 (ausserbiblische Belege bei K. Aland/B. Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York ⁶1988, Sp. 443).

⁴⁵ Aufgrund von Jos 9,3-18 LXX (bes. V. 4f.13) ist von einer ursprünglichen Einheit des Doppelbildwortes auszugehen, das mit einem zweifachen Erfahrungsbeweis vor unachtsamen Handeln warnt (mit M. G. Steinhauser [A.10, 1981] 56, gegen K. Th. Schäfer [A.10] 137). – Dass Mt 9,16 mit der Paronomasie ἐπιβάλλει ἐπίβλημα die ursprüngliche Fassung der Schneiderregel enthalte (so F. Hahn [A.10] 362), lässt sich quellenkritisch entkräften: Für das ntl. Hapaxlegomenon ἐπιράπτω verwenden die Seitenreferenten das ihnen bekannte ἐπιβάλλω (2/4/5[4]).

⁴⁶ Vgl. die Lit. bei K. Backhaus (A.14) 143, A.175.

⁴⁷ Mit M. G. Steinhauser (A.10 [1981]) 58f. (vgl. J. Gnilka [A.17] 112; M. Waibel (A.6) 77; R. B. Gardner [A.41] 16): «Wenn erst Markus diese Verbindung geschaffen hätte, wäre wohl eine markinische *Übergangsformel* zu erwarten», gegen H.-J. Klauck (A.17) 169 (dazu Waibel, a.a.O., 77, A.34 Lit.). Dass Fastenperikope und Doppelbildwort auf der Ebene der vormarkinischen Tradition nicht ursprünglich zusammengehören, hat M. G. Steinhauser, a.a.O., 59, begründet.

⁴⁸ Beim ersten Bildwort sprengt der *genitivus sepeparationis* «das neue vom alten» (Mk 2,21b) die weisheitliche Komposition (s.o. A.45) und ist damit als «Interpretament» (J. Wellhausen [A.10] 21, vgl. F. Hahn [A.10] 362f.; M. G. Steinhauser [A.10, 1981] 55; H.-J. Klauck [A.17] 169, u.a.m.) identifiziert. Beim zweiten Bildwort ist der weiterführende Neueinsatz durch ἄλλα kenntlich: die weisheitliche Warnung, dass alte Schläuche neuen Wein vernichten (V. 22ab), wird durch eine positive Forderung, dass neuer Wein in neue Schläuche gehört, ergänzt (V. 22c).

erkennen – eingegriffen (V. 21bβ.22c)⁴⁹ Er verändert den programmatischen Akzent in seinem Sinne: neuer Inhalt erfordert neue Formen.⁵⁰

Zusammenfassung: Ausgangspunkt der markinischen Fastenperikope (Mk 2,18-22) ist ein kurzes Wort aus dem Bereich des Hochzeitsrituals (V. 19a*): «Können Gesellen des Brautgemachs fasten?»

Leicht ergänzt wird es als Jesus-Logion von Jesusjüngern, die in Auseinandersetzung mit der fastenden Täufergruppe stehen, in ein Apophthegma integriert (V. 18b*.19a):

V. 18b*: Und Leute kamen und sagten zu Jesus:

«Warum fasten die Johannesjünger, deine Jünger aber fasten nicht?»

V. 19a: Da sprach Jesus zu ihnen:

«Können Gesellen des Brautgemachs fasten, während der Bräutigam unter ihnen ist?»

In nachösterlicher Zeit lässt dann eine judenchristliche Gemeinde ihre Fastenpraxis in einem christologischen Anhang rechtfertigen (V. 18b*-20):

V. 18b*: Und Leute kamen und sagten zu Jesus:

«Warum fasten die Johannesjünger und die Pharisäerjünger, deine Jünger aber fasten nicht?»

V. 19a: Da sprach Jesus zu ihnen:

«Können Gesellen des Brautgemachs fasten, während der Bräutigam unter ihnen ist?

V. 19b: Solange sie den Bräutigam unter sich haben, können sie nicht fasten.

V. 20: Es werden aber Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen weg genommen wird,
und dann werden sie fasten an jenem Tage».

Nachdem dieser Abschnitt in eine vormarkinische Zusammenstellung von Perikopen aufgenommen (Mk V. ??) und um einen Grundsatztext

⁴⁹ Aufgrund mk. Sprachgebrauches (vgl. *καὶνός* 4/5/5[2] und Mk 1,27 im Unterschied zu *νέος* V. 22a) sind beide Zusätze dem Endredaktor zuzuweisen (mit F. Hahn [A.10] 362f.; H.-J. Klauck [A.17] 169; J. Gnllka [A.17] 111.113, u.a.m., gegen M. G. Steinhauser [A.10, 1981] 56.58). Das redaktionelle Erweiterungsverfahren benutzt erneut vorgegebenes Wortfeld, s. die Wiederholung der Wendung «neuer Wein in ... Schläuche» aus V. 22a in V. 22c. – Mit W. Simonis, *Jesus von Nazareth*, Düsseldorf 1985, 236, ist erwägenswert, ob auf vormk. Redaktion der beim zweiten Bildwort formal als überschüssend zu bewertende Anhang «und die Schläuche» (V. 22bβ) zurückzuführen ist. Er ergänzt die Aussage des Bildwortes, dass von der zerstörerischen Kraft des Alten redet, um die Nuance, dass bei dem Aufeinandertreffen von neu und alt immer beide Seiten Schaden erleiden.

⁵⁰ Vgl. F. Hahn (A.10) 372; J. Gnllka (A.17) 113.

(Mk 2,21-22c*) erweitert wurde, versieht schliesslich der Evangelist Markus die Fastenperikope mit einer historisierenden Einleitung (V. 18a) und einem programmatischen Schlussakkord (V. 21bβ.22c).

II. Die Gewalt der gegenwärtigen Gottesherrschaft (Mk 2,19a*)

Der Form nach handelt es sich bei dem ohne Zeit- und Situationsangaben überlieferten Wort «Können Gesellen des Brautgemachs fasten?» (Mk 2,19a*) um ein eingliedriges Bildwort. Die Frageform⁵¹ zwingt dem Adressaten die Antwort «Natürlich nicht!» auf.⁵² Wegen der auffälligen Genitivverbindung «Gesellen des Brautgemachs»⁵³ wird sein Sprecher semitischer Herkunft sein. Der Schluss auf Palästina ist zulässig, weil die so bezeichnete Institution Bestandteil des jüd. Hochzeitsrituales⁵⁴ ist.

Mit dem eigenwilligen Ausdruck sind die zur Hochzeit geladenen persönlichen «Freunde des Bräutigams» (I Makk 9,39)⁵⁵ gemeint. Zusammen mit dem Bräutigam und seiner Verwandtschaft⁵⁶ holen sie am Abend des Hochzeitstages⁵⁷ die Braut mitsamt ihren Freundinnen⁵⁸ und ihrer Familie von dem Haus der Brauteltern in einem mit Musik und Gesang⁵⁹ festlich ausgestalteten Umzug⁶⁰ in das Haus des Bräutigams ein. Hier findet mit

⁵¹ Vgl. Ps 77 (78),19f.; Jes 36,19c; Joh 3,4b; 10,21b; Jak 2,14; 3,12.

⁵² Vgl. H.-J. Klauck (A.17) 161f.

⁵³ Zum adnominalen Genitivus possessivus (dazu F. Blass/A. Debrunner [A.26] § 162.6) vgl. Ps 149,2; I Makk 4,2 «die Leute der Akra». Dazu J. Jeremias (A.6 [1942]) 1096, A.40: Der Ausdruck «ist sklavisches Übers[etzung] von bene hahuppa ... (Tos Ber 2,10; jSukka 53a Z 18; bSukka 25b). – Der Art[i]k[el] (οἱ [!] υἱοὶ τοῦ νομφῶνος) hat generische B[e]d[eu]t[un]g (Aramaismus), muss also im Deutschen fortfallen».

⁵⁴ Zum hell.-röm. Hochzeitsritual, das nur Begleiter der Braut kennt, vgl. O. Nussbaum, Art. Geleit, RAC IX (1976), Sp. 908-1050 (919-23).

⁵⁵ Vgl. auch Ri 14,11; Joh 3,29. Zum jüd. Hochzeitsritual vgl. P. Billerbeck (A.29) I 500ff.; J. Schmid, Art. Brautgemach, RAC II (1954), Sp. 524-8; O. Nussbaum (A.54) Sp. 917-19; M.-B. von Stritzky, Art. Hochzeit I., RAC XV (1991), Sp. 911-30 (914f.).

⁵⁶ Vgl. I Makk 9,39.

⁵⁷ Vgl. Mt 25,1ff.

⁵⁸ Vgl. Ps 45,15.

⁵⁹ Vgl. I Makk 9,39; Ket 16^b, Schule Hillel/Schule Schammai (T 1), Bill. I 513.

⁶⁰ Vgl. Sap 8,2; I Makk 9,39. Das Waffentragen u.a. der «Söhne des Brautgemachs» (I Makk 9,39; Ct 3,8, vgl. die hell. Belege bei O. Nussbaum [A.54] Sp. 923) lässt entweder auf die Schutzgeleit erfordernde bedrohliche Nachtsituation oder auf Verhinderung des Brautraubes schliessen.

allen Gästen das Hochzeitsgelage statt.⁶¹ Den Höhepunkt der fröhlichen⁶² Feier⁶³ bildet das Geleit⁶⁴ des Brautpaares in ihr Hochzeitsgemach⁶⁵, ein besonders hergerichteter Raum des Hauses⁶⁶, in welchem zum Schutz der Intimsphäre ein Zelt aufgestellt wird⁶⁷. Die dem guten Wein und Essen zusprechenden Gesellen des Brautgemachs treiben mit dem sich zur Hochzeitsnacht zurückziehenden Brautpaar ihre derben Scherze.⁶⁸ Will man übertrieben ihre durch leiblichen Genuss angeregte bacchantische Ausgelassenheit kennzeichnen, kann man sie mit ihrem Antityp, fastenden Asketen, in Beziehung setzen.⁶⁹

Soweit der im Bildwort benannte Hochzeitsritus. Steht jetzt die methodische Prüfung an, ob das von urchristlicher Tradition Jesus zugewiesene Wort (vgl. Mk 2,19a parr.) Teil der mündlichen Verkündigung des *Historischen Jesus* ist, so steht als leitendes Erkenntnisprinzip das sog. *Unähnlichkeitskriterium*⁷⁰ zur Verfügung. Nach dieser «Faustregel»⁷¹ ist nur in dem Fall für jesuanische Authentizität zu plädieren, «wenn ... Tradition ... weder aus dem Judentum ... noch der Urchristenheit»⁷² abgeleitet werden kann.

⁶¹ Vgl. SifDev 11,10 § 38 (77a), R. Eliezer (T 2), Bill. I 516. Anders Gen 29,22; Ri 14,10; Tob 8,20.

⁶² Vgl. Ps 45,16; Jer 7,34; 16,9; 25,10; III Makk 4,6; TSota 14,6f. (321), R. Simeon b. Gamaliel II. (T 3); TSan 12,10 (433), R. Aqiba (T 2); ARN 36, R. Jochanan b. Nuri (T 2), Bill. I 515f.

⁶³ Das Hochzeitsfest kann u.U. tagelang andauern, vgl. Gen 29,27; Ri 14,10; Est 2,18 LXX; Tob 8,19f.; 10,7.

⁶⁴ Nach Tob 7,15f. wird die Braut von ihrer Mutter in das Brautgemach geleitet, der Bräutigam kommt später allein nach (6,14.17). Der abweichende Brauch begründet sich dadurch, dass es sich bei dieser Hochzeitsfeier nicht um eine Feier mit (vielen) Gästen handelt.

⁶⁵ Vgl. Jo 2,16; TKet 1,4 (261), R. Jehuda (T 3), Bill. I 45f.

⁶⁶ Vgl. Num 25,8; Ct 1,4; Tob 7,15f.; III Makk 1,19; Semach 8, R. Meir/R. Jehuda (T 3), Bill. I 512, dazu J. Schmid (A.55) Sp. 525f.

⁶⁷ Vgl. Num 25,8; II Sam 16,20ff.; Ps 19,6; Jo 2,16. Überbleibsel ist die auch noch heute im jüd. Hochzeitsritual anzutreffende Chuppah, eine Art Baldachin, unter das die Brautleute bei der Eheschliessung treten.

⁶⁸ Vgl. yChag 2,77^a,49, R. Jochanan b. Zakkai (T 1), Bill. I 511.

⁶⁹ Vgl. Jo 2,15f.

⁷⁰ Vgl. die Lit. bei H. Merkel, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult, hg. v. M. Hengel/A. M. Schwemer (WUNT 55), Tübingen 1991, 119-61 (132, A.75).

⁷¹ F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfrage nach Jesus, hg. v. K. Kertelge (QD 63), Freiburg u.a. 1977, 11-77 (33).

⁷² Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, Göttingen 1970, 187-214 (205).

Da – wie noch zu zeigen sein wird – die urchristliche Gemeinde das Jesus-Wort nur durch Uminterpretation halten kann, rückt das Frühjudentum in den Blick. Es vertritt den Grundsatz⁷³ (Ket 17^a; Meg 29^b, R. Jehuda b. Ilai, T 3):⁷⁴ «Man unterbricht das Torastudium, um ... eine Braut hineinzuleiten».

Die Parallele verdeutlicht, dass ein Hochzeitspaar in der jüd. Gesellschaft absoluten Vorrang genießt: Ihrem Fest und ihrer Freude kann und will sich niemand entziehen. Selbst notwendige Verpflichtungen – und sei es die höchste Pflicht des torazentrierten Lebens, das den Gotteswillen erkennende Schriftstudium – können warten. Bei aller Gemeinsamkeit bleibt aber zum vormarkinischen Wort ein wichtiger Unterschied: Während der Rabbi den Dorfbewohnern als hochzeitgemässes Verhalten die ehrenvolle Begleitung des Hochzeitsumzuges empfehlen wird,⁷⁵ entscheiden die Gesellen des Brautgemachs über das Gelingen des Hochzeitsrituals.⁷⁶ Ohne ihre Kontrolle der ersten Intimität des Brautpaares keine für damaliges Empfinden unanständige Feststellung der bräutlichen Jungfräulichkeit. Ohne sie keine öffentliche Dokumentation der neugeschlossenen Familieneinheit.

Lässt das Unähnlichkeitskriterium das Jesus zugeschriebene Bildwort als eine jüd. Variation über das Thema angemessenen Hochzeitsverhaltens erscheinen, so ist das keineswegs wenig. In der Jesus-Forschung wird nämlich das Unähnlichkeitskriterium nur im Zusammenhang mit dem sog. *Kohärenzkriterium* angewendet. Dieser zweite Prüfstein weist den auf Unterscheidung angelegten Wahrnehmungsakt des Historikers darauf hin, dass jedes Individuum immer zugleich Teil seiner Umwelt ist. Dass Jesus als historische Persönlichkeit nur begriffen wird, insofern seine Anschauungen Ausdruck zeitgenössischer jüd. Theologie sind. Für das Verhältnis zu seiner Mitwelt aber gilt, dass Jesus kreativ tätig war. Kann empirische Kreativitätsforschung heute zeigen, dass der Geniebegriff nicht mit voraussetzungsloser Produktion identisch ist,⁷⁷ so muss nicht jede Jesus-Tradition das Kennzeichen absoluter Originalität tragen. Auch in der Zuordnung, der Hervorhebung, der Anknüpfung und – wie hier vermutet

⁷³ Wahrscheinlich schöpfungstheologisch begründet, vgl. Jub 3,6; BerR 18 (12^b), R. Simeon b. Jochai (T 3); ARN 4, R. Jehuda b. Ilai (T 3), Bill. I 503f.

⁷⁴ Bill. I 511, vgl. ARN 4, R. Jehuda b. Ilai (T 3), Bill. I 504; ARN 41, R. Tarfon (T 2), Bill. I 511.

⁷⁵ Vgl. ARN 4; Ket 17^a, R. Jehuda b. Ilai (T 3), Bill. I 504.511.

⁷⁶ Vgl. A. Jülicher (A.6) II 181: «die Hochzeitsgesellen, ..., die ..., ..., für die Ausführung des Festzeremoniells unentbehrliche Teil der Gäste».

⁷⁷ Vgl. W. Nethöfel, *Creatio, Creatura, Creativitas*, BThZ 5 (1988), 68-84 (72ff.), mit einem instruktiven Beispiel (ebd., 73f.).

– der Variation jüd.-theologischer Bildung lässt sich Jesuanisches markieren.⁷⁸ Unter einer Bedingung allerdings, dass sich Berührungen zum vorangehenden unableitbaren Minimalkonsens aufzeigen lassen.

Das aber ist der Fall: Um Israel mit seiner Überzeugung von der gegenwärtig ankommenden Gottesherrschaft zu konfrontieren, wählt der Erzähler Jesus die Sprache der Metapher. Durch gleichnishafte Verfremdung und hyperbolische Pointen vermag er die Welt seiner Zuhörer mit der sich schenkenden Güte der Basileia so zu verflechten, dass es zu einem freudigen Einverständnis kommt. Es ist darum kein Zufall, dass Mk 2,19a* ein Bildwort⁷⁹ ist und es verwundert nicht, im sog. *Gleichnis vom grossen Abendmahl* (Mt 22,1-10 par. Lk 14,16-23)⁸⁰ das Hochzeitsmotiv⁸¹ zu finden (vgl. V. 20):

Ein Mann gab einmal ein grosses Essen. Und (zur Stunde des Mahls) sandte er seinen Knecht aus, den Geladenen zu sagen: «Kommt, es ist bereit!» Und einmütig begannen alle, Entschuldigungen vorzubringen. Der erste sagte ihm: «Ich habe einen Acker gekauft, und ich muss ihn unbedingt anschauen gehen. Ich bitte dich, betrachte mich als entschuldigt.» Und der andere sagte: «Ich habe eben geheiratet, und deshalb kann ich nicht kommen. Ich bitte dich, betrachte mich als entschuldigt.» Da wurde der Hausherr zornig und sagte zu seinem Knecht: «Geh jetzt hinaus auf die Strassen, und nötige sie hereinzukommen!» Und das Haus füllte sich.

⁷⁸ Vgl. D. Lührmann, Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte – eine Problemskizze, in: *J. Jesus aux Origines de la Christologie*, hg. von J. Dupont (BETHL XL), Löwen ²1989, 59-72 (68ff.).

⁷⁹ Mk 2,19a* als verneinte Metapher verstanden bedeutet, im Rahmen einer Interaktionstheorie (dazu G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen ²1988, 7ff.) nach der kommunikativen Situation zu fragen, die die unkonventionelle Sprachfigur erläutern hilft. Nachdem oben das metaphorische Element, der Ritus, als Bildspender erarbeitet wurde, gilt es jetzt im Zuge der Analogie aus Jesus-Material den Bildempfänger zu suchen.

⁸⁰ Zur Rekonstruktion der ursprünglichen Parabel vgl. auch W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Göttingen ²1990, 241f.240, A.197 (Lit.). ThomasEv 64 ist von den kanonisierten Synoptikern abhängig (vgl. ebd., 237ff.).

⁸¹ Ein Bezug zum sog. Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13), angenommen als ursprüngliche Jesus-Parabel, ist nicht gegeben (gegen E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* [NTD 2], Göttingen ¹⁴1976, 304). Diese weisheitliche Mahnung zu vorausschauendem Handeln (zu V. 1a-10 vgl. 7,24-27 par. Lk 6,47-49) widerspricht der Jesus-Botschaft von der gegenwärtigen Gottesherrschaft und wurde von der Gemeinde (Mt. ?) zu einer Paränese über das Verziehen der Parusie umgearbeitet (vgl. zu V. 11-13 7,22; Lk 13,25), dazu J. Gnlika, *Das Matthäusevangelium II. T.* (HThK I/2), Freiburg u.a. 1988, 346ff. (Lit.).

Die Pointe dieser ursprünglichen Jesus-Parabel über ein spektakuläres Festessen erschliesst sich, wer auf die doppelte Durchbrechung gesellschaftlicher Etikette achtet. Das Sprichwort «Man muss die Feste feiern, wie sie fallen ...»⁸² hält fest, dass der Mensch bei jeglicher Einladung sich in seine Alltagswelt eingebunden erfährt. Eine Welt, die aus zweckrationalen Erwägungen versucht, seine Teilnahme am Fest zu verhindern. Wenn in Jesu Erzählung alle Gäste ihrer Einladung nicht nachkommen, weil sie einen Acker kaufen oder eine (schöne) Braut heimführen müssen, so zeigen sie, dass sie die anthropologische Spielregel des Feierns nicht beherrschen: fröhliche Unterbrechung des ewig fordernden Alltages zu sein. Sie werden zu Un-Menschen, weil sie das menschliche Privileg verloren haben, genießen zu können.

Die wütende, gleichermassen unkonventionelle Reaktion des Gastgebers, die Tafel mit einer bunten Strassengesellschaft statt mit seinen ihm herzlich verbundenen Freunden zu besetzen, weiss jedoch das ungesagte Regelwerk des Feierns zu würdigen: Ein einmal in Gang befindliches festliches Ereignis leistet auch dann die ersehnte Lebensentlastung, wenn sich ideale Vorstellungen wie guter Wein und bestes Essen nicht verwirklichen lassen, ja, wenn man sogar mangels lieber Gäste auf abstossend-komische Passanten zurückgreifen muss.

Eine Auswertung der verbindenden Elemente von Fest-Parabel und Hochzeits-Bildwort ergibt ein Zweifaches über Jesu metaphorische Ansage der gegenwärtigen Gottesherrschaft:⁸³ Der feiernde Gott hat etwas bezaubernd Bezwingendes an sich. Er will mit der Einladung an seine Tafel jedem Menschen sein Menschsein, die das Leben lebenswert machende Freude schenken. Ja, Gottes Wille zum Menschen geht soweit, dass er ohne ihn die Gottesherrschaft nicht realisieren will. Der Mensch ist unverzichtbarer Teil des Festrituals, ist quasi *Freundin oder Freund der Gottesherrschaft*. Will er sich nicht verlieren, muss er sich seiner von Gott gewählten Rolle konform verhalten: Das Fest der präsenten Basileia fragt ihn, ob er so präsent ist, sich das Glück selbstvergessener Gottesgegenwart zu gönnen.

⁸² «... und das Wetter nehmen, wie es ist».

⁸³ Zur Mitte jesuanischer Verkündigung, die präsentische Eschatologie der Basileia vgl. H. Merkel (A.70) 142ff.

Diese Gewalt, diese zwingende Entsprechung des Menschen zu Gottes grossem Gegenwartseignis hat Jesus gemeint, als er den Satz prägte (Mt 11,12f. par. Lk 16,16)⁸⁴:

«Das Gesetz und die Propheten (gehen) bis auf Johannes; von da an bricht sich die Gottesherrschaft machtvoll Bahn, und Gewalttätige reissen sie an sich».

III. Die Existenz nach der Umkehr Gottes (Mk 2,18b*.19a)

Jesu Bildwort über den Zwang zur Gottesherrschaft wird von seiner Schülergruppe in einem erzählerischen Kontext rhetorisch⁸⁵ eingesetzt (Mk 2,18b*.19a).⁸⁶ Als charismatischer Führer einer mobilen Anhängerschar soll Jesus ihre von ihm abhängige Identität⁸⁷ verteidigen. Steht man doch mit einer anderen Gruppierung in Rivalität⁸⁸ um ganz Israel⁸⁹: der

⁸⁴ Zur Rekonstruktion des Q-Textes vgl. S. Schulz, Q, Zürich 1972, 261f.; zur Interpretation *in bonam partem* vgl. G. Häfner, Gewalt gegen die Basileia?, ZNW 83 (1992), 21-51.

⁸⁵ Vgl. D. Dormeyer, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte (Die Altertumswissenschaft), Darmstadt 1993, 160f.: «Sentenzen unterschiedlichster Art einen narrativen Rahmen zu geben war eine Hauptaufgabe der Grammatikschule und des Rhetorikunterrichts».

⁸⁶ In der ntl. Exegese ist es üblich, Mk 2,19a im Zusammenhang der historischen Tischgemeinschaften Jesu (vgl. 2,15-17) zu interpretieren (vgl. J. Gnlika [A.17] 114; T. A. Burkill [A.41] 42ff.; K. Backhaus [A.14] 150, u.a.m.). Da Mt 8,11 par. Lk 13,28 das zukünftige Heil als Mahlgemeinschaft vorstellt und Jesus von seinen Kritikern als «Fresser und Weinsäufer» denunziert wurde (Mt 11,19 par. Lk 7,34), wird eine allegorische Dekodierung vorgenommen: der Bräutigam ist Jesus, die Gesellen des Brautgemachs sind seine Jünger. Die Hochzeitssituation (die Zeitbestimmung von Mk 2,19a wird als Umschreibung für «während der Hochzeitsfeier» beurteilt, vgl. A. Jülicher (A.6) II 187; H.-W. Kuhn (A.28) 62.62, A.70 Lit.) ist das von Jesus vermittelte Basileiaheil als freudige Tischgemeinschaft. Im Hintergrund dieser Auslegungstradition steht eine Harmonisierung von Mk 2,18-20 mit der allegorischen Auslegung durch Lk. in 5,33-35, vgl. V. 33b «essen und trinken», s. V. 30b; 7,34; 13,26; 17,8; 22,30.

⁸⁷ Zum soziologischen Konzept der «charismatischen Herrschaft» vgl. M. Weber, Grundriss der Sozialökonomik III. 1. Hlbbd., Tübingen 1947, 140ff., sowie die Anwendung auf die Jesus-Bewegung bei M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten (WUNT 45), Tübingen 1987, 53ff.

⁸⁸ Seitdem Jesus sich nach seiner Taufe (Mk 1,9 parr.) von Johannes dem Täufer löste und einen eigenständigen Jüngerkreis sammelte, ist das Verhältnis dieser beiden charismatischen Gruppen nie spannungsfrei gewesen, vgl. Mt 11,2ff. par. Lk 7,18ff.; Joh 1,35ff.

auch aus ihren Häusern, aber zum Jordan herausgerufenen, die Taufe von Johannes dem Täufer administrierenden Johannesjünger.

Die damalige jüd. Öffentlichkeit muss sich aber noch mit einem weiteren ungewöhnlichen Verhalten auseinandersetzen. Nach dem Talmud (Git 56^a)⁹⁰ sass R. Tsadoq (T 1):

40 Jahre im Fasten, damit Jerusalem nicht zerstört werden möchte. Wenn er etwas ass, war es von aussen zu sehen. Wenn er sich stärken wollte, brachte man ihm getrocknete Feigen; er sog sie aus und warf sie fort.

Für das gleichfalls zeitlich unbegrenzte⁹¹ Freiwilligkeitsfasten der Johannesjünger⁹² ist an dieser Nachricht dreierlei abzulesen⁹³: 1. Die besondere Fastenweise, körperliche Funktionen auf ein Minimum zu reduzieren,⁹⁴ zielt in seiner demonstrativen Art auf Kommunikation mit ganz Israel: Es provoziert durch Passivität Versorgung. 2. Die so Fastenden sind vom göttlichen Zornesgericht über Israels Sünde überzeugt. Und 3. nimmt ihr Fasten für sich in Anspruch, die beschlossene negative Zukunft doch noch zu wenden.

Diese Zuversicht von R. Tsadoq und den das Verhalten ihres Meisters (vgl. Mt 11,18 par. Lk 7,33) imitierenden Johannes-Schülern⁹⁵ liegt in der atl. Fastentheologie⁹⁶ begründet, wenn auf Jonas prophetische Gerichtspredigt (Jon 3,5 LXX): «Die Männer von Ninive .. ein Fasten ausriefen ...»

Und es sodann im Befehl des Königs von Ninive heisst (V. 8f.):

«Mensch und Vieh, Rinder und Schafe sollen nicht das Geringste geniessen... Und ein jeder soll sich abkehren von seinem bösen Weg und vom Unrecht, das

⁸⁹ Vgl. Mk 1,5 parr. – Die Berufung von 12 Jüngern (Mk 3,13-19 parr.) will das jesuanische Verkündigungsziel, die Vollzahl der 12 Stämme Israels als Volk Gottes zu erreichen, zeichenhaft demonstrieren.

⁹⁰ Bill. II 243; IV/1 99.

⁹¹ «40 Jahre» in Git 56^a stellt eine runde Zahl zur Kennzeichnung unbegrenzter Zeitdauer dar.

⁹² Da eine Motivation zum Fasten der Johannesjünger nicht genannt wird, ist ein Trauerfasten über den Tod Johannes des Täufers ausgeschlossen, mit A. Jülicher (A.6) II 178; J. Gnllka (A.17) 113, gegen C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark (GGTC)*, Cambridge ²1963, 108f.; R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery*, Leiden 1971, 39.

⁹³ Vgl. P. Billerbeck (A.29) II 243.

⁹⁴ Anders das Vollfasten, der Verzicht auf jegliche Nahrungsaufnahme, das um der Gesundheit willen zeitlich begrenzt wird.

⁹⁵ Vgl. M. Waibel (A.6) 72.

⁹⁶ Zu den atl.-frühjüd. Texten vgl. Th. Podella, *Som-Fasten (AOAT 224)*, Neukirchen-Vluyn 1989.

an seinen Händen klebt, um zu sprechen: 'Wer weiss, ob nicht Gott umkehrt und von seinem Zorn abkehrt, so dass wir nicht umkommen?'»

Das Fasten der Johannesjünger ist danach ganzheitlicher Ausdruck der atl. Umkehrtheologie⁹⁷ des Propheten⁹⁸ Johannes. Angesichts der in Gang befindlichen Gottesernte (vgl. Mt 3,7-12 par. Lk 3,7-9.16f.)⁹⁹ ruft er jeden Israeliten zur «Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden» (Mk 1,4) auf. Der Weg aus dem jüd. Land auf das östliche Ufer des Jordans¹⁰⁰ dokumentiert einen symbolischen Exodus: wer ihn geht, trennt sich von dem Abrahams Kindern zugesagten Land (vgl. Mt 3,8 par. Lk 3,8 mit Gen 12,7; 17,8), um im Tauchbad vor Gott seine schuldhafte Unwürdigkeit zu bekennen. Der umgekehrte Weg aus dem Jordanwasser hinein in das Land Israel ist die «Frucht der Umkehr» (Mt 3,8a par. Lk 3,8a)¹⁰¹ zu einem gottgemässen Leben. Die Hoffnung auf das Gelingen einer neuen Landnahme¹⁰² wird von einer allerletzten Barmherzigkeit getragen. Für die die Zukunft offenhaltende Frage «Wer weiss, ob nicht Gott umkehrt?» (LXX Jon 3,9a; Jo 2,14a) tritt die johanneische Prophetenschar mit ihrem leiblichen Fasten ein.¹⁰³

Ganz anders ist die Position Jesu Jünger bestimmt: wo Johannes der Täufer unerbittlich vor Gottes auslöschendem Zorn warnt, da spricht ihr Meister vom unbedingten Gottesherrschafts-Heil (vgl. Mt 13,44-46), das dem Gericht zuvorkommt (vgl. Lk 15,11b-23). So ist der Unterschied im theologischen Kairos von Johannes und Jesus der kleine, aber wichtige Unterschied, der zwischen der Frage nach Gottes Umkehr und ihrer Antwort liegt: Ja, Gott ist umgekehrt. Er lässt sich im galiläischen Chorazin, Betsaida und Kaphernaum (vgl. Mt 11,21-24 par. Lk 10,13-15) sehen. Er ist an Jesu Machttaten zu erkennen, der mit «Gottes Finger» (Lk 11,20 par.

⁹⁷ Vgl. II Reg 12,15-23; Jdt 4,9-15; II Esr 11,4-11; Jo 2,12-14; Dan 9,3-19.

⁹⁸ Vgl. Mt 11,7-9 par. Lk 7,24-26; Mk 11,32c, auch Joh 10,41c.

⁹⁹ Vgl. J. Becker, *Das Urchristentum als gegliederte Epoche* (SBS 155), Stuttgart 1993, 18f.

¹⁰⁰ Vgl. H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg u.a. 1993, 295: «Weil die Taufstelle des Johannes auf der Ostseite des Jordans in Peräa [vgl. Joh 1,28; 10,40], also innerhalb seines Herrschaftsgebietes [sc. Galiläa und Peräa] lag, konnte Herodes Antipas den ihm unliebsam gewordenen Täufer [vgl. Mk 6,17f. parr.] ohne Widerstände von anderer Seite verhaften und umbringen lassen [vgl. Jos Ant 18,116-9; Mk 1,14 par.; 6,17-29 parr.]».

¹⁰¹ Dazu H. Merklein, *Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret*, in: ders., *Studien zu Paulus und Jesus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 109-26.

¹⁰² Vgl. Jos 3f.

¹⁰³ Vgl. J. Roloff (A.6) 229.

Mt 12,28) die Dämonen austreibt. Unmöglich, nicht in das Fest der Gotesherrschaft einzukehren (vgl. Lk 15,25-32a)!

Was Jesus verkündigt, leben seine Jünger. Wie viele Schüler bewahren sie die extravaganten Metaphern ihres Lehrers in übertragener, in allegorischer Weise.¹⁰⁴ Am metaphorisch verschlüsselten Apophthegma von Mk 2,18b*.19a¹⁰⁵ lässt sich ihr Selbstverständnis ablesen:¹⁰⁶ Sie *sind* die Gesellen des Brautgemachs, die vom Charisma ihres Bräutigams, welcher Jesus *ist*, beherrscht werden. Und vermittelt ihnen Jesus die *Teilnahme* an der gegenwärtigen Königsherrschaft Gottes,¹⁰⁷ wie anders könnten sie ihrer

¹⁰⁴ Beispiel einer sekundären Allegorisierung einer ursprünglichen Jesus-Parabel ist die allegorische Verschlüsselung der obengenannten metaphorischen Erzählung eines Festmahles, bei Q zu einer Mahnrede angesichts der nahen Parusie (vgl. Mt 22,14 par. Lk 14,24), bei Mt 22,1-14 zu einer ekklesiologischen Mahnrede umgeformt, bei Lk 14,16-24 hingegen zu einem missionsgeschichtlichen Kompendium ausgearbeitet, dazu W. Harnisch (A.80) 230-7.

¹⁰⁵ Die allegorische Verschlüsselung beginnt nicht erst bei Mk 2,19bf. (gegen J. Wellhausen [A.10] 20; R. Bultmann [A.20] 215; H.-W. Kuhn [A.10] 198, A.2.199, u.a.m.) bzw. bei V. 20 (gegen W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* [ThHK II], Berlin ¹⁰1989, 88, A.53; K. Th. Schäfer [A.10] 140f.145; J. A. Ziesler, *The Removal of the Bridegroom*, NTS XIX [1972/3], 190-4 [191], u.a.m.), sondern mit der Ergänzung des temporalen Relativsatzes von V. 19a (vgl. A. Jülicher [A.6] II 186f.; H.-J. Klauck [A.17] 166). Hier wird die gegenwärtige («während») Gemeinschaft von den «Gesellen des Brautgemachs» und dem «Bräutigam» expressis verbis thematisiert (gegen E. Klostermann [A.18] 33).

¹⁰⁶ Vom Autor aus gesehen, handelt es sich bei der allegorischen Redeweise um eine metaphorische Verschlüsselung (finaler Text) des in Wahrheit Gemeinten (initialer Text). Sie muss vom Rezipienten im Akt des rückschliessenden Verstehens entschlüsselt werden. Voraussetzung für das Gelingen allegorischer Doppelrede ist die Partizipation von Autor und Rezipient an einem gemeinsamen «Allegorieraum» (H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, § 897). In diesem Fall wird im AT die göttliche Basileia mit der Freuden-Hochzeit von Braut und Bräutigam verglichen (vgl. Jes 62,3 LXX mit V. 5b, s. auch Jer 33,11; MekhY zu Ex 19,17 [72^b], R. Jose, T 3 [Bill. I 969]; Mt 22,2.10; 25,10; Apk 19,6fin.-9; 21,2.9). Die Zuordnung des göttlichen Heil als Basileia vermittelnden Jesus zu seinen Jüngern geschieht im Rahmen dieser Grundmetapher. Sie führt zur Innovation (vgl. aber im Rahmen der allegorischen Interpretation von Ct die Inscriptio der LXX, Hs. S, zu 1,7 «Für den gesalbten Bräutigam») der christologischen Metapher Bräutigam (vgl. Joh 3,29), dazu J. Gnllka, «Bräutigam» – spätjüdisches Messiasprädikat?, TThZ 69 (1960), 298-301 (zu 1QIsa 61,10); H.-J. Klauck (A.17) 163f.; J. B. Muddiman, *Jesus and Fasting*, in: *Jésus aux Origines de la Christologie*, ed. par J. Dupont (BETL XL), Löwen ²1989, 271-81 (277), u.a.m.

¹⁰⁷ Vgl. J. Roloff (A.6) 227; H. Patsch, *Abendmahl und Historischer Jesus* (CThM 1), Stuttgart 1972, 199.

Freude darüber Ausdruck geben, als wenn sie im unbeschwerten Genuss der Schöpfungsgaben den König, Gott den Schöpfer,¹⁰⁸ ehren?¹⁰⁹

IV. Die christologische Begründung zur Teilnahme am Grossen Versöhnungstag (Mk 2,18b*-20)

In der unmittelbar ersten Zeit nach den Osterereignissen versammeln sich die an Jesu Auferstehung Glaubenden zum Gotteslob in den vertrauten Gottesdiensten des Tempels wie der Synagoge.¹¹⁰ Ihre vom Auferstehungsevangeliem begründete Identität, erwähltes Israel zu sein, führt die junge Christengruppe zur Überprüfung religiöser Selbstverständlichkeiten. Wie sie das Mosegebot zur Sabbatruhe einhält, indem sie es neu bestimmt,¹¹¹ so problematisiert sie in Mk 2,18b*-20 ihre Teilnahme am sog. *Grossen Versöhnungstag*. Da V. 20 gegenüber einer jüd. Fastensitte (= «Johannes- und Pharisäerjünger»¹¹², V. 18b*) einen *wiederkehrenden christlichen Fastentag* einführt,¹¹³ fällt ein Bezug zum *gelegentlichen Fasten*, sei es privat angesichts ausserordentlicher Schicksalsschläge, sei es öffentlich anlässlich unregelmässig eintreffender Landesnöte, aus.¹¹⁴ So

¹⁰⁸ Vgl. z.B. LXX: Ps 23; 28,10; 46,3.8f.; 83,4; 92,1; 94,3; 95,10; 96,1; 144,113; 149 sowie äthHen 84,2-4.

¹⁰⁹ Vgl. W. Grundmann (A.105) 87.

¹¹⁰ Vgl. Apg 2,46; 3,1; 9,2, u.a.m.

¹¹¹ Vgl. Mk 2,23-28.

¹¹² Da Mk 2,18b von den «Pharisäerjüngern» spricht, könnte eine Nachahmung des freiwilligen Fastens einer jüd. Gruppe durch die judenchristliche Erwählungsgemeinde intendiert sein. Dagegen aber spricht, dass vor 70 n. Chr. ein wöchentliches 2-Tage-Fasten der Pharisäer (Lk 18,12) nicht bezeugt ist. Es wurde erst im pharisäisch beherrschten Rabbinat zum Gedenken der Tempelzerstörung geübt (vgl. P. Billerbeck [A.29] II 242f.). Der Analogiebegriff wird geprägt (s.o. A.37), weil die Pharisäer gegenüber der synagogalen Christengruppe auf Einhaltung der jüd. Tora pochen, vgl. Apg 8,1.3; 9,1f.; Gal 1,13f.23; Phil 3,5.

¹¹³ Nach Mk 2,20, der Korrespondenz einer Zeitraumangabe («Tage») mit einer Zeitpunktfestlegung («an jenem Tage»), kann nur ein intermittierender Fastentag gemeint sein (mit J. Gniska [A.17] 115, gegen K. Th. Schäfer [A.10] 134), der sich wöchentlich, monatlich oder jährlich wiederholt (zu Erwägungen der Lit. vgl. H.-W. Kuhn [A.28] 66ff.). Ein Bezug zur unregelmässigen meritorischen Fastensitte des Frühjudentums (vgl. Tob 12,8; Jdt 8,6; äthHen 108,9f.; TestSim 3,4; TestJud 15,4; TestJos 3,4; Lk 2,37) bliebe unklar.

¹¹⁴ Dazu P. Billerbeck (A.29) II 241ff.; IV/1 77ff.; J. Behm, Art. νήστις κτλ., ThWNT IV (1942), 925-35 (928ff.). Auch scheidet die mögliche Verchristlichung eines jüd.-nationalen Gedenktages aus, da vor 70 n. Chr. sich keiner als allgemeingültig durchsetzen konnte, vgl. P. Billerbeck, a.a.O., IV/1 81.

bleibt, dass sich Israels Christen entscheiden mussten, ob sie an dem von der Mose-Tora für den 10. Tag nach Neujahr angesetzten eintägigen Fasten des Versöhnungstages (Lev 16,29-31; 23,27-32; Num 29,7)¹¹⁵ teilnehmen sollen.

Wird bereits im Jesaja-Buch die endzeitliche Königsherrschaft im Bild der Mahlgemeinschaft vorgestellt (vgl. Jes 24,21-23; 25,6-8),¹¹⁶ so fällt es der Auferstehungsgemeinde nicht schwer, die von Jesu Jüngern begründete Entscheidung für ein Nicht-Fasten (Mk 2,18b*.19a) mit dem von Gott verfügten Sieg über den Tod – vgl. Jes 25,8aα: «Er vernichtet den Tod auf immer» – allegorisch fortzuentwickeln (2,18b*-20).¹¹⁷ Die durch Jesu Auferweckung begründete eschatologische Zeit erleben sie als Gäste¹¹⁸ einer aussergewöhnlichen Hochzeit, wenn es heisst (Apk 19,9): «Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind»!

Ihren Bräutigam-Messias Jesus hat Gott der Todesgrenze entnommen, um ihn mit der Erhöhung von der Welt als Herrn über die Schöpfung zu inthronisieren.¹¹⁹ Alles mit dem Ziel, eine immerwährende Gemeinschaft von Bräutigam und Festgemeinde zu stiften (vgl. Mt 22,1ff.; 25,1ff.; Apk 19,6-9). In dieser hohen Zeit, in dieser hochgespannten Naherwartungszeit bitten die auf das Kommen des Bräutigams wartenden «Marana-tha» (I Kor 16,22; Did 10,6), unser Herr komm! (vgl. Apk 22,20).¹²⁰

¹¹⁵ Vgl. CD 6,19; 1QpHab 11,6-8; 11QT 25,11f.; LibAnt 13,6; Yom VIII,1, R. Eliezer (T 2), Bill. IV/1 77.

¹¹⁶ Dazu E. Zenger, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes II., TRE XV (1986), 176-89 (183).

¹¹⁷ Dass eine allegorische Fortschreibung vorliegt, lässt sich an der allegorischen Verfremdungskunst, der Absurdität des Alltäglichen feststellen. Denn schon A. Jülicher (A.6) II 184, ist aufgefallen: «Um die selbstverständliche Trennung nach dem Ende der Hochzeitsfeier kann es sich (sc. in Mk 2,20) nicht handeln; ...; ausserdem entfernen sich da – im Altertum – die Gäste, nicht der junge Ehemann». Und J. Wellhausen (A.10) 20, bemerkt: Auch wird «den gewöhnlichen Hochzeitern ... weder der Bräutigam entrissen, noch haben sie Anlass zu fasten, wenn die Hochzeit zu Ende ist». Gilt doch grundsätzlich, dass sich nach der Hochzeitsfeier der Alltag einstellt, vgl. Ber I,1 (R. Gamaliel I.), Bill. I 517 (s. K. Th. Schäfer [A.10] 133).

¹¹⁸ Das Selbstverständnis der Gemeinde als Hochzeitsgäste dürfte von einem uneigentlichen Begriff der Gesellen des Brautgemachs als den zur Hochzeit geladenen Freunden geleitet sein.

¹¹⁹ Zur Erhöhungsvorstellung vgl. W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBS 42), Stuttgart 1969.

¹²⁰ Dazu J. Becker (A.99) 52ff.

Denn ihr erhöhter Kyrios ist Gottes Garant zukünftiger Heilsendgültigkeit. Ohne langen Verzug wird er auf die Erde wiederkommen und seine Gemeinde durch das letzte Gottesgericht hindurchretten (vgl. I Thess 1,10). Für eine fastende Beteiligung¹²¹ am *Grossen Versöhnungstag* spricht (= Mk 2,20, vgl. Barn 7,3.5), dass er der Vergebung von verborgenen Sünden gewiss macht (vgl. PsSal 3,8). Denn vor seiner Parusie gilt das mahnende Jesus-Wort (Lk 18,8)¹²²:

«Ich sage euch, er (sc. Gott, s. V. 7) wird ihnen (sc. den Auserwählten, s. V. 7) schnell Recht verschaffen. Doch wenn der Menschensohn kommt, wird er auch Treue auf Erden finden?»

V. Die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder (Mk 2,14-22b*)

Seit Martin Albertz hinter Mk 2,1-3,6 eine «Sammlung galiläischer Streitgespräche Jesu» vermutete,¹²³ wird für diesen Abschnitt eine vom Evangelisten fast unverändert übernommene Zusammenstellung von Einzeltraditionen angenommen.¹²⁴ Um die Hypothesen zum Umfang einer sog. *vormarkinischen Sammlung*¹²⁵ zu kontrollieren, bleibt die formkritische Einsicht richtungsweisend, dass sich (antike) Literatur entsprechend ihrer Kommunikationsabsicht gestaltet. Als Aussageziel einer vormarkinischen Sammlung kommen drei Möglichkeiten in Frage:

1. Es handele sich um eine historische Schilderung zur galiläischen Biographie Jesu.¹²⁶ Dagegen spricht, dass die kargen geographischen und chronologischen Bemerkungen auf den Herausgeber der Evangelien-schrift, Markus, zurückzuführen sind.¹²⁷

¹²¹ «Fasten(-Tag)» als Name für den Versöhnungstag z.B. CD 6,19; 1QpHab 11,8; 4QpPs37 2,9; Philo, Decal 159; SpecLeg 1,186; VitMos 2,23; LegGai 306; Jos Ant 14,66; 18,94; Apg 27,9.

¹²² Dazu U. B. Müller, Apokalyptische Strömungen, in: J. Becker, u.a., Die Anfänge des Christentums, Stuttgart u.a. 1987, 217-54 (228f.)

¹²³ Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921, 5, dazu Kl. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu (NTA NF 25), Münster 1992, 137ff.138, A.273 Lit.

¹²⁴ Vgl. H.-W. Kuhn (A.28) 53ff.

¹²⁵ H.-W. Kuhn (A.28) 85, plädiert für eine Sammlung Mk 2,1-28; R. Pesch (A.3) 149ff., für 2,15-3,6 (dazu jeweils Kl. Scholtissek [A.129] 138, A.275 Lit.); Kl. Scholtissek, a.a.O., 138ff.; J. Gnllka (A.17) 131f., für 2,15-28; W. Thissen (A.45) 192ff., für ein sukzessives Anwachsen ausgehend von 2,18-20 bis hin zu 2,1-3,6.

¹²⁶ Vgl. M. Albertz (A.123) 6.

¹²⁷ Zu Mk 2,1 vgl. 1,21; 2,15. Zu 2,13 vgl. 4,1. Zu 3,1a vgl. 1,21.

2. Die Sammlung stelle Perikopen zusammen, die Jesu Konflikt mit jüd.-pharisäischer Autorität¹²⁸ in einer für die Gemeinde¹²⁹ gültigen Weise illustrieren sollen.¹³⁰ Die tatsächlich vorhandene einheitliche Reihe von drei Streitgesprächen in Mk 2,15-28 wird jedoch in ihrer Mitte von einer anderen Gattung, einem Doppelbildwort (V. 21f.), unterbrochen.

So bleibt nur 3. die Annahme: die hinter Mk 2,1-3,6 befindliche vor-markinische Sammlung steht unter einem theologischen Leitthema.

Ausgangspunkt dieser Überlegung ist das weisheitliche Manifest über die Unverträglichkeit von neu und alt in Mk 2,21-22b¹³¹: Kein Schneider flickt ein eingerissenes Gewand mit einem «Lappen ungewalkten Tuches» (V. 21*). Da der ungewaschene Stoff einläuft, wird er den Schaden im «brüchigen alten Kleiderstoff»¹³² vergrößern.¹³³ Und kein Küfer giesst gärrigen Most in abgenutzte¹³⁴ Ziegenlederschläuche (V. 22ab): Zu leicht

¹²⁸ Vgl. Mk 2,16.18.24.

¹²⁹ Vgl. das beanstandete Jüngerverhalten in Mk 2,15.18.23.

¹³⁰ Vgl. K. Th. Schäfer (A.10) 138f.; H.-W. Kuhn (A.28) 83ff.; J. Gnllka (A.17) 132, u.a.m.

¹³¹ Die Frage, ob das Doppelbildwort Mk 2,21-22b* auf den Historischen Jesus zurückgeht, lässt sich positiv (mit A. Jülicher [A.6] II 197ff.; F. Hahn [A.10] 371ff.; H.-J. Klauck [A.17] 172, u.a.m., gegen R. Bultmann [A.18] 107; M. G. Steinhauser [A.10, 1981] 61) mit dem eschatologischen Charakter der Basileia-Verkündigung Jesu beantworten: Führt Jesus weder von der jüd. Bundestradi-tion (vgl. Mt 8,11f. par. Lk 13,28f.) noch vom dtr. Geschichtsbild (Mt 11,12f par. Lk 16,16) herkommend das Thema Gottesherrschaft ein, so ist die ankommende Basileia neue machtvollere Setzung Gottes, die sich gegenläufig zum bisherigen Gotteshandeln verhält. Anders A. Kee, *The Old Coat and the New Wine*, NT XII (1979), 13-21, der das Doppelbildwort auf Jesu futurische Basileia-Ansage bezieht.

¹³² F. Hahn (A.10) 368.

¹³³ Es handelt sich bei dem ungewalkten Flicker (Mk 2,21a) um fertig gewebten Stoff, der aber noch nicht durch «das Walken gegangen ist oder noch keine häusliche Wäsche erfahren hat. Das Eingehen dieses Lappens bei der nächsten Wäsche würde ein Reißen des alten Gewandes nach sich ziehen» (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* Bd. V, Gütersloh 1937, 151, vgl. K. Th. Schäfer [A.10] 134, anders E. Lohmeyer [A.6] 61, A.2), vgl. yBer 13c (R. Ben Zoma, T 2): «Siehe, welche Mühe Adam sich geben musste, um ein Kleidungsstück herzustellen. Er musste (die Wolle) scheren, bleichen, schlagen, färben, spinnen, weben, waschen [!] und nähen, und erst dann konnte er ein Gewand anziehen».

¹³⁴ Dazu K. Th. Schäfer (A.10) 134: Man «muss ... wissen, dass neue Felle ... leicht noch einen unangenehmen Nebengeschmack an die in ihnen transportierten Flüssigkeiten abgeben, und man daher alte Schläuche, solange es irgend geht, lieber verwendet».

platzen sie und der Wein geht verloren.¹³⁵ Diesem ausgewogenen Doppelbildwort – das Neue zerstört das Alte¹³⁶ und das Alte zerstört das Neue¹³⁷ – entspricht die antithetische Thematik¹³⁸ der beiden vorgelagerten Perikopen: Jesu Verteidigung der Jünger-Askese in der Fastenperikope (Mk 2,18b-20*)¹³⁹ und das Gegenteil, Jesu Eintreten für die Tischgemeinschaft seiner Jünger mit Zöllnern und Sündern (V. 15-17*)¹⁴⁰. Wieder davor wird in V. 14¹⁴¹ von der Berufung des Zöllners Levi erzählt. Als notorischer Dieb hat er sich ausserhalb jüd. Gemeinschaft gestellt.¹⁴² Liest man den ganzen Abschnitt (V. 14-22b*) von vorne, so ergibt sich eine urchristliche Situation, in der Christen (= «die Jünger», V. 16*.18b) innerhalb der Gemeinde mit einer jüd. Position (= «die Schriftgelehrten der Pharisäer», V. 16*) um die Frage der christlichen Tischgemeinschaft (= Essen oder Nicht-Essen? vgl. V. 16*.18b) mit ehemals randständigen Juden (= «Levi», V. 14*; «die Zöllner», V. 16*), ja gebürtigen Heiden (= «die Sünder», V. 16*) ringen.

Nun gibt es in der jungen Christenheit in der Tat eine Entwicklung, die zu einem ernsten Streit um die Qualität des christlich Neuen geführt hat. Was war geschehen? Von dem Wort des rettenden Evangeliums liessen sich nicht nur Juden (vgl. Apg 2,37ff.; 6,7), sondern auch jüd. Randfiguren

¹³⁵ Vgl. Hi 32,19a LXX, zum MT von V. 19ab vgl. J. Ebach/U. Rüterswörden, Unterweltsbeschworung im Alten Testament, UF 9 (1977), 57-70 (67f.).

¹³⁶ Dazu K. Th. Schäfer (A.10) 137: «Bei dem ersten [Gleichnis, sc. Mk 2,21*] gilt die Sorge..., ... dem alten Kleide, das erhalten werden soll, durch den ungeeigneten Flicklappen aber vollends ruiniert wird». Zu V. 21 vgl. auch Ps 102 (101),27; Jes 50,9; 51,6.

¹³⁷ Dazu K. Th. Schäfer (A.10) 137: «In dem zweiten [Gleichnis, sc. Mk 2,22*] gilt die Sorge dem neuen Wein». Zu V. 22 vgl. Seneca (1.Jh.n.Chr.), ep. 83,16.

¹³⁸ Vgl. J. Sundwall, Die Zusammensetzung des Markusevangeliums, Abo 1934, 17, der auf den Stichwortanschluss der Perikopen durch den Kontrast von «essen» (Mk 2,16 2x) und «fasten» (V.18-20 6x) aufmerksam macht.

¹³⁹ Aufgrund der sekundären antithetischen Zusammenstellung vormals selbstständiger Jesus-Überlieferungen (Mk 2,15-17*; V. 18-20*) realisiert die vormk. Sammlung von der Fastenperikope nur die Antwort der V. 19bf. Das ist verständlich, besitzt diese Aussage für eine eschatologische Naherwartungsgemeinde doch allein Aktualität.

¹⁴⁰ Zur mk. Redaktion von Mk 2,13-17 vgl. D.-A. Koch, Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum FS W. Marxsen, hg. von dems. u.a., Gütersloh 1989, 57-73 (62.68.68, A.36 Lit).

¹⁴¹ Durch redaktionelle Einarbeitung der vormk. Sammlung wird dem Redaktor Mk. die Pronominalisierung des Jesus-Namens in Mk 2,14 zuzuschreiben sein.

¹⁴² Vgl. Shevu 39^a, R. Simeon b. Jochai, T 3 (Bill. I 379), dazu F. Herrenbrück, Jesus und die Zöllner (WUNT 2.R. 41), Tübingen 1990, 199.230.

(vgl. 8,5ff.), ja – völlig unerwartet! – viele Nicht-Juden (vgl. 8,26-40; 10,44ff.; 11,20f.; Gal 2,3; 3,27f.) zur Taufe bekehren. Konnte das Leitungsgremium der Gemeinde von Antiochia vor den Spitzen der versammelten Muttergemeinde in Jerusalem (vgl. 2,1ff., auch Apg 11,1ff.) zwar erreichen, dass dieser Vorgang als Heilsgeschichte anzunehmen ist (vgl. Gal 2,2.7ff.), insofern es für die sog. *Heidenchristen* einen eigenen Weg zum Heil, das «Evangelium der Unbeschnittenheit» (V. 7) gibt, so scheiterten sie mit ihrem entschiedenen Anliegen: Ihr Ziel war es nämlich, die volle Begegnungsgemeinschaft einer sich aus Juden- und Heidenchristen zusammensetzenden Gemeinde, z.B. bei der Feier des Herrenmahls,¹⁴³ zu erreichen.¹⁴⁴

Zur theologischen Bewältigung der christlichen Freiheit sog. *gemischter Gemeinden* wurde eine Reihe von Perspektiven entwickelt.¹⁴⁵ Im Schrifttum von Paulus, dem ehemals führenden Theologen von Antiochia, findet sich eine das Thema der vormarkinischen Sammlung berührende Formel.¹⁴⁶ Nach Röm 14,17* lautet sie:

Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken,
sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.

Unter dem Reich-Gottes-Symbol als einer mit der Taufe (vgl. I Kor 6,9; Gal 5,21; I Thess 2,12b)¹⁴⁷ begonnenen gottbestimmten Wirklichkeit hat danach das Christenleben die Kennzeichen seiner Vergangenheit verloren. Mit der Absage an *Essen und Trinken* moralisiert keinesfalls ein leibfeindliches Christentum gegen Völlerei und Trunkenheit.¹⁴⁸ Nein,

¹⁴³ Vgl. die (spätere, sich wiederholende) Situation im sog. antiochenischen Konflikt, dass Judenchristen (Paulus [und Barnabas], vgl. Gal 2,11f.) mit Judenchristen (Petrus und die Jakobusleute, vgl. V. 11f.) um die Frage der Tischgemeinschaft von Judenchristen mit ehemaligen Nicht-Juden («Heiden[-christen]», vgl. V. 12) streiten.

¹⁴⁴ Dass die antiochenische Delegation bereits für das Treffen in Jerusalem dieses Anliegen hatte, lässt sich aus der Tatsache schliessen, dass Petrus – vielleicht in seiner Funktion als Beauftragter des Jerusalemer Kreises – wenige Tage?/Wochen?/Monate? später in Antiochien zu Besuch ist und Paulus seinen Aufenthalt allein unter das Thema der Tischgemeinschaft von Juden- mit Heidenchristen stellt.

¹⁴⁵ Zur antiochenischen Theologie vgl. U. Mell, *Neue Schöpfung* (BZNW 56), Berlin/New York 1989, 298ff.; J. Becker, *Paulus*, Tübingen ²1992, 87ff.138ff.

¹⁴⁶ Zur Begründung vorpaulinischen Formelgutes vgl. J. Becker (A.145) 302f.

¹⁴⁷ Vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* 3. Tbd. (EKK VI/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 93.

¹⁴⁸ So U. Wilckens (A.147) 93.

gemeint ist mit dem Doppelausdruck die jüd. Reinheitstora (vgl. Dan 1,10), die ausser Kraft gesetzt ist. Wenn Christen zusammenkommen, darf es aus rituellen Gründen keine zwei Tische¹⁴⁹, einen für Judenchristen, den Gliedern des adligen Israels, und einen für Heidenchristen, den gemeinen Angehörigen der Völker, geben (vgl. Apg 10,24ff.; Gal 2,11-14). An die Stelle der heiligenden Tora rückt für Christen der mit der Taufe verliehene Heilige Geist (vgl. Ez 11,19f.; 36,26f.).¹⁵⁰ Er ist in der Lage, die dreifache Frucht des Geistes (vgl. Röm 15,13): Gerechtigkeit, Friede und Freude (vgl. äthHen 61,11)¹⁵¹, als Erfüllung der Tora¹⁵² zu wirken. Unabhängig davon, ob der Christ gebürtiger Jude oder Nicht-Jude ist.

Wer in der Kirche «nicht mehr Jude noch Griechen», sondern allein Töchter und Söhne Gottes kennen will (Gal 3,26-28),¹⁵³ der verkündet ein Wort Gottes, das alle gleich behandelt. Zum Markenzeichen antiochenischer Theologie gerät daher das offene Evangelium von der *Erwählung aller Völker*¹⁵⁴: Gott rettet nicht mehr einerseits privilegierte Juden und andererseits Sünder aus der Heiden Menge (vgl. Gal 2,15), sondern den «Menschen ... durch Glauben an Jesus Christus» (V. 16). Wird aber die ganze Welt am ungeteilten Tisch des Herrn versammelt, so ist folglich der für Juden geltende Erwählungsstatus dahin. Das zweite Wort Gottes hat sein erstes überholt. Oder anders gesagt:¹⁵⁵ Zwischen dem «Lappen ungewalkten Tuches» und dem eingerissenen Rock (Mk 2,21), zwischen dem

¹⁴⁹ Vgl. Est 4,17x; III Makk 3,4; JosAs 7,1; Jub 22,16.

¹⁵⁰ Dazu J. Becker, Geschöpfliche Wirklichkeit als Thema des Neuen Testaments in: ders., Annäherungen (BZNW 76), Berlin/New York 1995, 282-319 (297ff.).

¹⁵¹ «Und sie [sc. das ganze Heer der Himmel und alle Heiligen in der Höhe usw., s. V. 10] werden eine Stimme erheben und werden preisen, verherrlichen, erhöhen ..., im Geist des Rechtes und des Friedens und im Geist der Güte, und sie werden alle mit einer Stimme sprechen ...» (Hervorhebungen U.M.) Aus dieser Stelle ist zu entnehmen (vgl. auch Röm 15,13), dass der in Röm 14,17 syntaktisch an den Schluss gesetzte Heilige Geist sich auf die ganze vorhergenannte Trias bezieht.

¹⁵² Triadische Summarien weisheitlicher Art (vgl. auch 1QS 4,6f.) gewinnen im Frühjudentum an Bedeutung, weil sie der apologetischen wie missionarischen Identität der torazentrierten Religiosität in einer tugendorientierten hell. Umwelt dienen, dazu Th. Söding, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus (SBS 150), Stuttgart 1992, 53ff.

¹⁵³ Dazu U. Mell (A.145) 306ff.

¹⁵⁴ Dazu J. Becker, Die Erwählung der Völker durch das Evangelium, in: ders., Annäherungen (BZNW 76), Berlin/New York 1995, 79-98.

¹⁵⁵ Vgl. M. G. Steinhauser (A.10 [1981]) 63: Das Doppelbildwort Mk 2,21f.* «passt haar-genau in die Situation von Gemeinden, die sich vom Judentum und vom jüdischen Gesetz lösen und ihre eigenen Wege gehen».

frischen «Wein» und dem benutzten «Schlauch» (V. 22) «herrscht eine *ursprüngliche Fremdheit*»¹⁵⁶. Es ist die Fremdheit des Neuen. Das als das Noch-nie-Dagewesene dem Bisherigen seine Zukunft raubt, so dass es als «alter Rock» (V. 21a) bzw. alter Schlauch (vgl. V. 22a) nur noch veralten kann.

Die Kategorie der Unvereinbarkeit¹⁵⁷ führt die Christen nach der vor-markinischen Sammlung in die Krise. Sie müssen zunächst am Wesen des Neuen unterscheidend lernen, dass es von seiner Qualität her einen scharfen Schnitt zum Alten setzt: Jeder Kompromissversuch, neu mit alt zu verbinden, führt zu einem irreparablen Schaden. Und sie müssen an der Natur des Neuen begreifen, dass es als das Bleibende mit dem Menschen nur noch schöpferisch umgehen will. Dass die Gnade Gottes von jetzt an so handelt, dass sie aus Gerechten immer erst Sünder macht, um aus Sündern dann Gerechte zu machen, das bringt antiochenische Theologie in dem Jesus-Wort zum Ausdruck (Mk 2,17b): «Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder».

VI. Der vom Judentum unabhängige christliche Weg (Mk 2,1-3,6)

Als der Theologe Markus sich nach dem Ableben der apostolischen Generation an die Aufgabe macht, aus schriftlichen Jesus-Materialien den geschichtlichen Anfang (vgl. Röm 1,3; I Kor 15,3b) des Auferstehungs-Evangeliums (vgl. Röm 1,1b-4; I Kor 15,3b-5 mit Mk 16,6) in der vorösterlichen Lebenszeit Jesu zu erzählen, stellt er seine personale Christologie unter das Leitmotiv¹⁵⁸ der Vollmacht¹⁵⁹: Jesus «war» (vgl. 15,39b) nicht irgendein jüd. Prophet (vgl. 8,27-29), sondern als «Gottes (lieber) Sohn» (1,1; 9,7; 12,6) sein bevollmächtigter Christus (1,1). Mit Jesu Lehre ist über die theologischen Grundfragen des christlichen Glaubens entschieden.

Unter diesem christologischen Anspruch konzipiert Markus in seiner Erzählung eine erste Episode¹⁶⁰, der man die Überschrift *Jesu Christi*

¹⁵⁶ E. Jüngel, Das Entstehen von Neuem, in: ders., Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen Bd. III (BEvTh 107), 132-50 (140).

¹⁵⁷ Dazu F. Hahn (A.10) 370 (vgl. die Lit. ebd., 370f., A.50; M. G. Steinhauser [A.10, 1981] 62): «Das Neue ist mit dem Alten unvereinbar, denn es zeigt gegenüber dem Alten seine Macht und Gefährlichkeit».

¹⁵⁸ Dazu Kl. Scholtissek (A.129).

¹⁵⁹ Mk 1,22.27; 2,10; 3,15; 11,28f.33f.

¹⁶⁰ Vgl. C. Breytenbach, Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus (ATHANT 71), Zürich 1984, der im Anschluss an Aristoteles' Poetiktheorie (poet. 9,11) das Mk eine «episodische Erzählung» (75.82.85 u.ö.) nennt.

(Erst-) Verkündigung der Gottesherrschaft in Galiläa geben kann (Mk 1,14-3,6).¹⁶¹ In ihrem zweiten Teil von 2,1ff. ab zieht der Evangelist alle diejenigen Überlieferungen zusammen, in denen Jesu vollmächtige Lehre die des Judentums überwindet. Er stellt diese Einheit unter das von ihm in V. 22c (vgl. V. 21bß) hinzugesetzte Motto «Neuer Wein (gehört) in neue Schläuche». Am Inhalt der von Markus zur antiochenischen Sammlung (2,14-22b*) gestellten Flügelteile (V. 3-12; V. 23-26 + 3,1b-5)¹⁶² lassen sich die Grundlagen seines Programmes verdeutlichen:

Die Pointe der an den Beginn gesetzten Wundergeschichte von der sog. *Heilung des Gelähmten* (Mk 2,1-12) liegt nicht in der Gleichwertigkeit von Heilung und Sündenvergebung (V. 9),¹⁶³ sondern in der Ausübung von Gottes Privilegrecht durch den Menschensohn (V. 7.10f.): Steht es allein Gott zu, die durch menschliche Freveltat gestörte Schöpfungsordnung wiederherzustellen,¹⁶⁴ so ist Jesus in jüd. Augen als Gotteslästerer entlarvt (V. 7). In christlicher Sicht aber ist durch sein vollmächtiges Vergebungswort der Zionskult abgeschafft und mit ihm die weltanschauliche Konstruktion des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Jesus heilt den Lahmen allein aus Glauben (V. 5a) und schenkt ihm den Schalom der Schöpfung.

Und schliesslich: Wenn Markus in der Doppelperikope zum Sabbat – bekannt unter den Überschriften *Das Ährenraufen am Sabbat* und *Heilung der verdorrten Hand am Sabbat* (Mk 2,23-3,6) –, Jesus behaupten lässt, dass «der Sabbat zugunsten des Menschen existiert» (2,27), dann wird der Grundsatz jüd. Gebotstheologie missachtet. Die Tora ist Gottes Gabe an den von sich selbst bedrohten Menschen und als solche interpretationsbedürftig, aber nicht hinterfragbar. Wer aber die Tora dem Menschen zuordnet,¹⁶⁵ vergeht sich an der unumkehrbaren Ordnung von Gott

¹⁶¹ Dazu U. Mell (A.15) 15ff.

¹⁶² Mk 2,23-26; 3,1b-5 bilden eine Doppelperikope zum Sabbatthema (s. 2,23f.27f.; 3,2.4) bzw. zur Frage nach dem Erlaubten (2,24; 3,4). Aufgrund mk. Phraselogie (zu 2,27a vgl. 4,11.21.24; 6,10; 7,9; 8,21) dürften 2,27f. aus vormk. Tradition vom Endredaktor angefügt worden sein. Die These von Kl. Scholtissek (A.123) 155ff., die Konzeption des streitgesprächsartigen Einschub in 2,6-10 dem Endredaktor Mk. zuzuweisen, überzeugt weder in sprachstatistischer noch mk.-theologischer Hinsicht. Zur mk. Einleitung in Mk 2,1f. vgl. ebd., 151.

¹⁶³ Vgl. Ps 103 (2),3.

¹⁶⁴ Vgl. Lev 4,31; Ps 130 (129),3-5, dass der Freispruch der Sündenvergebung nicht von der Absolution des Priesters vollzogen wird, sondern Gottes unverfügbares Wort bleibt, dazu O. Hofius, Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage, in: «Wenn nicht jetzt, wann dann?» FS H.-J. Kraus, hg. von H.-G. Geyer u.a., Neukirchen-Vluyn 1983, 115-27 (117-9).

¹⁶⁵ Vgl. umgekehrt Ex 20,10; Dt 5,14, dass der siebente Tag «ein Sabbat für Gott» ist.

und Mensch. Das kann nur, wer um eine neue Gottesbeziehung ausserhalb der Tora weiss. Und in der Tat: Wenn nach 1,14f. im Evangelium dem Menschen Gottes Herrschaft nahekommmt, dann wird über Gut und Böse nicht durch das Mose-Gebot, sondern am Mass von Jesu Wunderhandeln entschieden (vgl. 3,4). Es ist das Schöpfungsrecht zu einem unversehrten Menschenleben (vgl. V. 5).

Sind Tora und Kultus als zwei von drei Säulen, auf denen nach jüd. Anschauung die Welt steht (vgl. Av I,2, Simeon der Gerechte)¹⁶⁶, unter Jesu vollmächtiger Verkündigung zerbrochen, so führt sein (Heils-)Tod (Mk 3,6) konsequenterweise zu einer vom Judentum emanzipierten christlichen Wirklichkeitsdeutung.

VII. Zusammenfassung

Eine überlieferungsgeschichtliche Interpretation der Fasten-Perikope (Mk 2,18-22) im Rahmen urchristlicher Theologiegeschichte lässt erkennen, dass für den christlichen Glauben das Neue nicht auf seinen geschichtlichen Anfang beschränkt ist. Theologische Überbewertung der Jesus-Epoche führt zum Verlust von Bedeutsamkeit: von schöner Erinnerung kann keine Theologie leben. Die Kompetenz urchristlicher Literaturbildung besteht dagegen in der Vermittlung, dass Erfahrung göttlicher Gnade zu jeweils neuer geschichtlicher Gestalt drängt:

1. Angesichts der zuvorkommenden Güte der «sich von jetzt ab verwirklichende(-n) Gottesherrschaft»¹⁶⁷ will Jesus mit dem Bild vom zwanghaften Rollenverhalten der «Gesellen des Brautgemachs» (Mk 2,19a*) seine Mitmenschen gefangennehmen, ihre gottbestimmte Menschlichkeit (vgl. Mt 22,1-10 par. Lk 14,16-23) nicht zu verfehlen.

2. Die durch das Charisma des Basileia-Verkündigers Jesus vermittelte Freude über die definitive Umkehr Gottes provoziert seine Jüngerschar zum demonstrativen Genuss königlicher Schöpfungsgaben (Mk 2,18b. 19a*).

3. Die schöpferische Wende einer Auferstehung Jesu von den Toten versteht eine judenchristliche Gemeinde als Treue des erhöhten Gekreuzigten zu seiner Welt, um vor seiner baldigen Wiederkunft der aktuellen Versöhnung gewiss zu sein (Mk 2,18b*-20).

¹⁶⁶ Bill. I 500.

¹⁶⁷ E. Käsemann (A.77) 212.

4. Um der Einheit der Kirche aus geretteten Juden und Nicht-Juden verzichtet antiochenische Theologie auf die heiligende Tora (vgl. Röm 14,17), da der mit der Taufe verliehene Heilige Geist aus Sündern Gerechte schafft und die Kirche in der schöpferischen Krisis des Neuen erhält (Mk 2,14-22b*).

5. Für die narrative Theologie des Markus (Mk 2,1-3,6) führt Jesu neue Lehre zur Emanzipation einer christlichen Deutung von Gott und Mensch, weil Kirche als Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder Versöhnung unabhängig vom Jerusalemer Kult anbietet (vgl. 2,1-12) und die Ethik von der Tora gelöst hat (vgl. 2,23-3,5).

Resultat: Christlicher Glaube ist seinem Wesen nach kontextuelle Gnadentheologie¹⁶⁸ oder er verliert das Signum des Neuen.

Ulrich Mell, Kiel

¹⁶⁸ Im Gegensatz zur sog. Theologie der Befreiung, die in prononcierter Weise initiatorisch Theologie vom (armen) Menschen zur christlichen Botschaft betreibt (vgl. den Überblick von J. Althausen, «Theologie der Befreiung» – eine Zwischenbilanz, ThLZ 113 [1988], Sp. 643-60). Kennzeichen der diachron an Mk 2,18-22 sichtbar werdenden urchristlichen Theologie hingegen ist, dass geschichtlich erfahrene Gnade einen situativen Weg zur Befreiung des Menschen beschreibt. Dabei sind bisherige Entscheidungen über eine Existenz in der Gnade von späterer Gnadenerfahrung revidierbar. Es werden sogar gegensätzliche Entscheidungen gewagt: Provozierte die von Jesu Charisma vermittelte Gottesherrschaft seine Jünger zum genüsserischen Umgang mit Schöpfungsgütern (Mk 2,18b*.19a), so übt die hoffende Parusiegemeinde fastende Treue (V. 18b*-20). Hält diese christliche Synagoge das heiligende Versöhnungsangebot jüd. Tora aufrecht, so sucht die antiochenische Gemeinde jenseits der Tora eine universale Gemeinde im Heiligen Geist zu konstituieren (V. 18b-22b*).