



HELMUT HOPING

MEIN LEIB FÜR EUCH GEGEBEN

Geschichte und Theologie der Eucharistie

Dritte Auflage

HERDER

Helmut Hoving
Mein Leib für euch gegeben

Helmut Hoving

Mein Leib für euch gegeben

Geschichte und Theologie der
Eucharistie

3. aktualisierte Auflage

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Für Alexander Gerken OFM

3., aktualisierte Auflage 2022

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN 978-3-451-39259-7

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83097-6

„Was an unserem Erlöser
sichtbar war, ist in die
Mysterien übergegangen.“

Papst Leo der Große

Inhalt

Vorwort zur 3., aktualisierten Auflage	11
Einleitung	
SACRIFICIUM CRUCIS	
<i>Die Eucharistie als Mitte der Theologie</i>	13
Kapitel I: CENA DOMINI	
<i>Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern</i>	25
1. Die biblischen Abendmahlsberichte	28
2. Das letzte Abendmahl – ein Pessachmahl?	41
3. Die Rede vom Himmelsbrot und die Fußwaschung	47
Kapitel II: DIES DOMINICA	
<i>Die Feier der Eucharistie in frühchristlicher Zeit</i>	55
1. Die christliche Mahlfeier im Neuen Testament	58
2. Die Eucharistiegebete der Didache	71
3. Die Eucharistie als Opfer und die Verba Testamenti	79
Kapitel III: OBLATIO MUNDA	
<i>Die Eucharistie in der Zeit der Kirchenväter</i>	90
1. Die Eucharistie in der griechischen Patristik	92
2. Die Eucharistie in der lateinischen Patristik	105
3. Eucharistiegebete: „ <i>Traditio Apostolica</i> “, Ambrosius	126
Kapitel IV: MISSA ROMANA	
<i>Die römische Messe bis zur ersten Millenniumswende</i>	135
1. Die Messfeier in Rom bis zur Spätantike	138
2. „ <i>Canon Romanus</i> “: Das römische Eucharistiegebet	151
3. Karolingische Reform und Messallegorese	171

Kapitel V: HOC EST ENIM CORPUS MEUM

<i>Die Wirklichkeit der Eucharistie und ihre Verehrung</i>	182
1. Die mittelalterlichen Eucharistiekontroversen	183
2. Die Ontologie der Transsubstantiationslehre	209
3. Eucharistiefrömmigkeit im Mittelalter	221

Kapitel VI: SACRIFICIUM MISSAE

<i>Die Reformation und das Konzil von Trient</i>	235
1. Luthers Kampf gegen die römische Messe	237
2. Der innerreformatorische Abendmahlsstreit	251
3. Das Sakrament der Eucharistie und das Messopfer	263

Kapitel VII: MISSALE ROMANUM

<i>Die Geschichte der „tridentinischen“ Messe</i>	276
1. Auf dem Weg zum Einheitsmissale	277
2. Das „Missale Romanum“ (1570)	283
3. Neuausgaben und Reformansätze	288

Kapitel VIII: MYSTERIUM PASCHALE

<i>Das Zweite Vatikanische Konzil und die Messbuchreform</i>	297
1. Liturgische Bewegung und Liturgiereform	298
2. Die Durchführung der Messbuchreform	319
3. Die Vitalität der alten Liturgie	333

Kapitel IX: ORDO MISSAE

<i>Die Feier der Messe im Römischen Ritus</i>	354
1. Die Messe in der Form von 1970	355
Exkurs: „ <i>Traditio Apostolica</i> “ und Hochgebet II	372
2. Die Messe in der Form von 1962	380
3. Gebetsrichtung und <i>ars celebrandi</i>	387

Kapitel X: PRO VOBIS ET PRO MULTIS

<i>Zur Theologie der Einsetzungsworte</i>	400
1. Jesus starb für Israel und die Völker	401
2. Die Teilhabe an der Eucharistie	406
3. Die Stimme der Kirchen	410

Kapitel XI: COMMUNIO EUCHARISTICA

<i>Eucharistische Ekklesiologie und Ökumene</i>	415
1. Eucharistie: Sakrament der Einheit	417
2. Ökumene mit den reformatorischen Kirchen	428
Exkurs: „Gemeinsam am Tisch des Herrn“?	440
3. Ökumene mit den Kirchen der Orthodoxie	457

Kapitel XII: CONVIVIUM PASCHALE

<i>Die Eucharistie als Sakrament der Gabe</i>	465
1. Gabe des Lebens und der Darbringung	466
2. Gabe der Gegenwart und Kommunion	478
Exkurs: Leibliche, sakramentale und virtuelle Präsenz	492
3. Gabe der Verwandlung und ewiges Leben	503

Abkürzungen	512
-----------------------	-----

Anhang	517
------------------	-----

Sekundärliteratur	532
-----------------------------	-----

Personenregister	586
----------------------------	-----

Sachregister	599
------------------------	-----

Vorwort zur 3., aktualisierten Auflage

Die Dogmatik hat den Sinngehalt der Eucharistie in der Vergangenheit zumeist unter Absehung ihrer liturgischen Feiergestalt behandelt, mit der man sich dagegen in der Liturgiewissenschaft lange begnügte. Sinngehalt und Feiergestalt der Eucharistie lassen sich aber ebenso wenig trennen wie Liturgie und Dogma oder Pastoral und Lehre. Denn bei der Liturgie der Kirche handelt es sich nicht um etwas der christlichen Offenbarung Äußerliches, sondern um die „in Glaube und Gebet aufgenommene Offenbarung“ (Joseph Ratzinger). Nirgendwo ist die Kirche so in ihrem Element wie in der Liturgie. Auch wenn sich das Leben der Kirche nicht in der Liturgie erschöpft – gehören zu ihren Grundvollzügen doch ebenso Martyria und Diakonia –, so ist die Liturgie der Kirche Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (SC 10; LG 11). Die Liturgie, vor allem die Feier der Eucharistie, ist die gestaltgebende Form der Kirche als Leib Christi und Volk Gottes. Da Glaube und Gottesdienst untrennbar zusammengehören, verbindet das vorliegende, in dritter Auflage erscheinende Buch den systematisch-theologischen Zugang der Dogmatik zur Eucharistie mit der liturgiewissenschaftlichen Perspektive.

Eine italienische Ausgabe der 1. Auflage (2011) meiner Geschichte und Theologie der Eucharistie erschien bei „Queriniana“ (2015); bei „Ignatius Press“ (2019) erschien eine amerikanische Ausgabe der 2. Auflage (2015). Diese enthält eine vergleichende Analyse des Zweiten Eucharistischen Hochgebets mit seiner historischen Vorlage, ein Kapitel zur Theologie der Einsetzungsworte und ein Sachregister sowie im Anhang zusätzlich zum lateinischen und deutschen Text des Ersten Eucharistischen Hochgebets den Text der Teile des von Ambrosius überlieferten Eucharistiegebets, des Eucharistie-

gebets der „*Traditio Apostolica*“ und des Zweiten Eucharistischen Hochgebets.

In der 3. Auflage wurde neben einigen sprachlichen Veränderungen neue Forschungsliteratur eingearbeitet. Kapitel VII enthält einen Nachtrag zur Feier der Messe nach dem Messbuch von 1962 im Pontifikat von Franziskus, Kapitel XI einen Exkurs zur Debatte um das Votum „Gemeinsam am Tisch des Herren“ (2019/2020) des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und Kapitel XII einen Exkurs zur Frage des Verhältnisses von leiblicher, sakramentaler und virtueller Präsenz.

Biblische Texte werden nach der neuen katholischen Einheitsübersetzung (2016) zitiert. Bei historischen Personen werden bei ihrer ersten Nennung, soweit gesichert, Geburts- und Sterbejahr angegeben, sonst nur das Sterbejahr, mit Ausnahme der Päpste, bei denen die Zeit ihres Pontifikats notiert ist. In den Fußnoten wird die Literatur unter Angabe von Autor, Kurztitel, Jahr der Veröffentlichung und Seitenzahl zitiert. Die vollständigen Angaben finden sich im Verzeichnis der Sekundärliteratur. Primärquellen werden nach den üblichen Editionen zitiert, lehramtliche Texte der Katholischen Kirche, soweit möglich, nach Denzinger-Hünermann, sonst mit Jahresangabe und Kapitel bzw. Nummer. Übersetzungen können im Einzelnen von den zitierten Textausgaben abweichen. Bei Internetquellen wird der letzte Aufruf angegeben.

Für die tatkräftige Mithilfe bei der Vorbereitung der 3. Auflage danke ich herzlich Emilia Lutz und Jan Temme. Dr. Stephan Weber, Lektor des Verlags Herder, gebührt Dank für die bewährte gute Zusammenarbeit zwischen Verlag und Autor.

Freiburg i. Br., im Advent 2021

Helmut Hoping

Einleitung

SACRIFICIUM CRUCIS

Die Eucharistie als Mitte der Theologie

Die Eucharistie geht zurück auf das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern. Sie gründet im Dankgebet, das Jesus bei diesem Mahl über Brot und Wein sprach. Eucharistie, abgeleitet vom griechischen εὐχαριστία, bedeutet Danksagung, Lobpreis und Segnung. Mit der Feier der Eucharistie meinen wir zumeist die Feier der heiligen Messe. Im engeren Sinne ist die Eucharistiefeier der zweite Teil der Messfeier nach dem Wortgottesdienst. Zur Eröffnung der Messfeier ist der Gesang der *antiphona ad introitum* vorgesehen, der heute in der Regel durch ein Eröffnungsglied ersetzt wird. *Introitus* bedeutet Eingang, Einzug, Anfang oder Vorspiel. Der *Introitus* hat die Funktion, thematisch in die Messfeier einzuführen.

In ein Buch einzuführen, ist die Aufgabe seiner Einleitung. Thema des vorliegenden Buches sind Geschichte und Theologie der Eucharistie. Die Kirche feiert die Eucharistie zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Das Gedächtnis der Eucharistie ist mehr als eine Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern. In der Eucharistie wird das Opfer unserer Erlösung sakramental gegenwärtig. Dazu erklärt die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ (1963) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) über die heilige Liturgie: „Unser Erlöser hat beim letzten Abendmahl in der Nacht, in der er verraten wurde, das eucharistische Opfer (*sacrificium eucharisticum*) seines Leibes und Blutes eingesetzt, um das Opfer des Kreuzes (*sacrificium crucis*) durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort-dauern zu lassen.“¹ Wer die Eucharistie verstehen will, muss deshalb das Kreuzesopfer Christi bedenken. Dies ist nicht möglich ohne Rekurs auf das Opferverständnis in der Religionsgeschichte. Nach

1 SC 47.

Karl Rahner (1904–1984) besteht das dogmatische Problem des Opferbegriffs darin, einen Opferbegriff zu entwickeln, der der allgemeinen Religionsgeschichte gerecht wird, ohne dem neutestamentlichen Verständnis des Kreuzesopfers Christi Gewalt anzutun.²

Der Apostel Paulus sagt über Jesus Christus, den Gekreuzigten: „Ihn hat Gott aufgerichtet als Sühnemaß – wirksam durch Glauben – in reinem Blut.“ (Röm 3,25) Das Kreuz als Sühneopfer – was ist damit gemeint? Friedrich Nietzsche (1844–1900) sah im Kreuzesopfer einen Rückfall ins Heidentum. Im „Antichrist“ schreibt er: „Auf die Katastrophe des Kreuzes fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine geradezu schrecklich absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als *Opfer*. Wie war es mit einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das *Schuldopfer*, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidentum!“³

Von Beginn an haben Menschen Göttern ihre Opfer dargebracht: Speise- und Tieropfer, teilweise auch Menschenopfer, aber nicht in der Religionsgeschichte Israels. Die Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22) dürfte ursprünglich eine Kritik an Menschenopfern gewesen sein. Nach Paulus, den Nietzsche als „Falschmünzer“⁴ denunziert, ist das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) den Heiden eine Torheit und den Juden ein empörendes Ärgernis (1 Kor 1,23). Doch der Gott Jesu Christi ist nicht ein Gott der Gewalt, der auf Golgotha ein menschliches Blutopfer gefordert hat.⁵ Dies ist nicht der Gott, den Jesus verkündete und auf den er noch in der Gottverlassenheit seines Sterbens vertraute. Das Kreuzesopfer müssen wir vom Opfer des Lebens (*sacrificium, sacrifice*)

2 Vgl. *Rahner*, *Opfer* (1962), 1174. Einen groß angelegten Beitrag in diese Richtung hat Joachim Nagel mit seiner Untersuchung zum Opferbegriff vorgelegt. Vgl. *ders.*, *Ambivalentes Opfer* (2005).

3 *Nietzsche*, *Der Antichrist* (Werke, ed. Schlechta, 1997), 1203.

4 Ebd. 1204.

5 Vgl. *Baudler*, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt* (1999).

her verstehen, das Jesus für uns dahingegeben hat, nicht vom Gekreuzigten als Gewaltopfer (*victima, victim*).⁶

Das Wesen des Opfers ist nicht die Gewalt des „homo necans“⁷ das Gewaltopfer (*victima, victim*), und nicht die Viktimisierung des „Sündenbocks“⁸, sondern die Gabe⁹, bis hin zum Opfer des eigenen Lebens, wie beim Opfer Jesu am Kreuz. In der Botschaft vom Kreuz vollzieht sich eine „Revolution des Opfers“¹⁰. Das Kreuz steht für das radikal gewendete Opfer, die Gabe, die Gott selbst gibt und die der Mensch empfängt. Das Sterben Jesu am Kreuz ist Gottes äußerste Gabe an uns. Der Gekreuzigte hat sein Leben dahingegeben, er ist für uns gestorben (*crucifixus etiam pro nobis*), in ihm hat Gott „die Welt mit sich versöhnt“ (2 Kor 5,19). Die Kreuzigung Jesu ist kein Kultopfer, sondern die brutale Hinrichtung eines unschuldigen Menschen. Der Tod Jesu am Kreuz ratifizierte das Ende aller menschlichen Kultopfer.¹¹ Gleichwohl wird die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Neuen Testament mit Hilfe von Kultsprache gedeutet (z. B. Röm 3,25). Dies hängt damit zusammen, dass Jesus am Kreuz für uns sein Leben dahingegeben hat.

In welchem Sinne können wir von der Eucharistie als Opfer sprechen? Die Eucharistie ist ein Opfer *sui generis*, denn die eucharistischen Gaben von Brot und Wein unterscheiden sich von den

6 Vgl. *Hoping*, Einführung in die Christologie (³2014), 58–62.156–159. Schon Max ten Hompel hat in seiner bedeutenden, heute weithin vergessenen Dissertation zum Opferbegriff den Inhalt des Kreuzesopfers und seiner sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie in der „Selbsthingabe“ gesehen. Vgl. *ders.*, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (1920). *Negel*, Ambivalentes Opfer (2005), hat auf die Bedeutung der Dissertation ten Hompels aufmerksam gemacht.

7 Vgl. *Burkert*, Homo necans (²1997).

8 Vgl. *Girard*, Das Heilige und die Gewalt (1992); *ders.*, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz (2002); *ders.*, Das Ende der Gewalt (2009).

9 Vgl. *Mauss*, Die Gabe (³1996); *van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion (³1970); *Godolier*, Das Rätsel der Gabe (1999); *Hénaff*, Der Preis der Wahrheit (2009).

10 Vgl. *Angenendt*, Die Revolution des geistigen Opfers (2011).

11 Vgl. *Gestrich*, Opfer in systematisch-theologischer Perspektive (2000), 283.293; *Brandt*, Opfer als Gedächtnis (2001).

Tieropfern, die im Tempel in Jerusalem dargebracht wurden. Sie unterscheiden sich aber auch von Getreideopfern, die man Gott darbrachte. Die Kirchenväter nennen die Eucharistie ein „geistiges Opfer“ (λογικὴ θυσία). Der Gedanke des geistigen Opfers wurde durch die griechische Philosophie, etwa bei Seneca (1–65 n. Chr.), und dem jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien (10/15–40 n. Chr.) vorbereitet. Für Philo ist es nicht angemessen, Gott materielle Gaben und Opfer darzubringen. Gott gebühre es vielmehr, ihm zu danken. Den Dank bezeichnet Philo als eine Art geistiges Opfer, als „Opfer der Danksagung“ (τῆς εὐχαριστίας θυσία).¹² Der Dank gibt zurück, was wir empfangen haben: εὐχαριστεῖν (danksagen) meint, sich gegenüber Gott wie jemand zu verhalten, der empfangen hat. Das „Brot des Lebens“ und der „Kelch des Heils“¹³ werden Gott dargebracht, um ihm zu danken für die Gabe, die er uns im Kreuz seines Sohnes und im Sakrament der Eucharistie schenkt. Die Eucharistie ist ein Opfer danksagender Darbringung.¹⁴ Der zentrale Inhalt des Dankes sind nach biblischem Verständnis die *magnalia Dei*, die Großtaten Gottes. Das Gebet der Kirche ist an erster Stelle Lobpreis und Dank, es kennt aber auch die Bitte, mitunter auch die Klage.

Die offizielle Bezeichnung für die Feier der Eucharistie ist „Messe“, abgeleitet vom lateinischen *missa*. Bis zum Mittelalter dominierten die allgemeinen Bezeichnungen *officium divinum* oder *opus Dei*. Im Osten wird die Feier der Eucharistie seit dem 5. Jahrhundert als „göttliche Liturgie“ bezeichnet. In der katho-

12 Vgl. *Philo von Alexandrien*, De specialibus legibus I 297 (zitiert nach *Leonhardt-Balzer*, Jewish Worship in Philo of Alexandria (2001), 187). Zur Theologie von Opfer und Danksagung bei Philo von Alexandrien vgl. *Laporte*, La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie (1972); *ders.*, Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène (1995).

13 Erstes Hochgebet (s. Anhang).

14 Zum Opfercharakter der Eucharistie vgl. *Witt*, Repraesentatio sacrifici (2002); *McGuckian*, The Holy Sacrifice of the Mass (2005); *Hoping*, Gottes äußerste Gabe (2002); *ders.*, Freiheit, Gabe, Verwandlung (2006), 417–431; *Daly*, Sacrifice Unveiled (2009). Zum Opfer der Kirche bei Odo Casel, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar vgl. *Hesse*, Die Eucharistie als Opfer der Kirche (2015).

lischen Kirche etablierte sich der Liturgiebegriff erst beginnend mit dem Humanismus. Liturgie im engeren Sinne meint heute den gesamten öffentlichen Kult des römischen Ritus der katholischen Kirche.¹⁵ Kult kommt vom lateinischen *cultus*, von dem auch das Wort Kultur abgeleitet ist. Im Bereich der Religion bezeichnet *cultus* die Anbetung und Verehrung, die Gott gebührt. Traditionell spricht man daher auch vom *cultus debitus*.

Liturgie kommt vom griechischen *λειτουργία*. In der Antike bezeichnete man den Dienst des Volkes bzw. den Dienst am Volk als *λειτουργία*.¹⁶ In der Septuaginta kommt das Wort *λειτουργία* etwa hundertmal vor, davon vierzigmal in kultischer Bedeutung. In Röm 15,16 nennt sich Paulus „Diener (*λειτουργός*) Christi Jesu“ und vergleicht sein Amt der Verkündigung mit dem Priesterdienst (*ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*). In Phil 2,17 spricht der Apostel vom „Opfer (*θυσία*) und Gottesdienst (*λειτουργία*)“ unseres Glaubens. Hebr 8,2 nennt Jesus Christus den Hohepriester und Mittler des Neuen Bundes, den Diener (*λειτουργός*) des wahren Heiligtums. Obschon im Neuen Testament selten, wird der Begriff schon früh aufgegriffen.¹⁷

In der Liturgie vollzieht sich die Kirche des priesterlichen Gottesvolkes als *Ecclesia orans*. Doch das primäre Subjekt der Liturgie ist Christus, der wahre Hohepriester, die Kirche ist das sekundäre Subjekt der Liturgie. Subjekt der Liturgie ist also der *totus Christus*, Christus und die Glieder seiner Kirche. Die Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ sagt über die heilige Liturgie, sie sei das „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“¹⁸. „Die Liturgie ist der Gipfelpunkt, zu dem das Tun der Kirche strebt, und zugleich die Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt“¹⁹. In besonderer Weise gilt dies für das „eucharistische

15 Vgl. Kalb, Liturgie (1991), 366; Gerhards, Liturgie (2005), 7.

16 Vgl. Häußling, Liturgie (³1997).

17 Vgl. Didache 15,1 (FC 1, 134f.); 1 Clem 40–44 (Berger – Nord (1999), 708–711).

18 SC 7.

19 SC 10: „Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat.“

Opfer“ (*sacrificium eucharisticum*), das „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“²⁰ ist. Schon Pius XII. (1939–1958) nannte die Eucharistie „Hauptstück und gleichsam Mittelpunkt der christlichen Religion“ (*christianae religionis caput ac veluti centrum*).²¹ Nach Johannes Paul II. (1978–2005) hat die Kirche in der Eucharistie ihren Ursprung und ihr Lebenszentrum.²² Papst Benedikt XVI. (2005–2013) bezeichnet die Eucharistie im Anschluss an das letzte Konzil als „Mitte und Ziel des gesamten sakramentalen Lebens“²³.

Wenn die Gläubigen im Namen Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes zur Liturgie versammelt sind, treten sie ein in die Gegenwart Gottes, um im Gedächtnis seiner geschichtlichen Heilstaten Dank zu sagen für das, was er ihnen geschenkt hat. In der Feier der Eucharistie erfährt die Gemeinschaft der Gläubigen (*communio fidelium*) wie sonst nirgendwo die Präsenz Christi und des in ihm begründeten Heils. Die Eucharistie ist das zentrale Sakrament der Christusbegegnung. In der Eucharistie ist Christus auf vielfältige Weise gegenwärtig: Gegenwärtig ist er nicht nur in der versammelten Gemeinde, sondern auch im Gebet, im Gotteswort der Heiligen Schrift und in der Person des Priesters, der der Feier der Eucharistie vorsteht. Schließlich ist er in einzigartiger Weise mit seinem Leib und seinem Blut gegenwärtig in den Zeichen von Brot und Wein.²⁴ Denn im „Brot des Lebens“ und im „Kelch des Heils“ empfangen wir das für uns dahingeebene und durch die Auferweckung von den Toten verwandelte Leben Christi. Die Tradition nennt das eucharistische Brot daher auch „Arznei der Unsterblichkeit“ (*pharmacum immortalitatis*).²⁵

20 LG 11: „Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen“.

21 DH 3847.

22 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche (2003).

23 Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Sacramentum Caritatis“ (2007), Nr. 17.21.

24 Vgl. SC 7.

25 Vgl. u. a. Ignatius von Antiochien, Ad Ephesios XX (PG 5, 755A).

Bedeutende Impulse für die Liturgie- und Eucharistietheologie gingen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von der Mysterientheologie des Benediktiners Odo Casel (1886–1948) aus.²⁶ Ziel seiner Theologie war es, die Feier des Heilsmysteriums Jesu Christi wieder in das Zentrum christlicher Existenz und Spiritualität zu rücken. Die Wiederentdeckung der Einheit von Glaubensgeheimnis und gemeinschaftlicher Kulthandlung ist bis heute das Hauptverdienst der Theologie Casels. Mysterium ist für Casel zunächst der heilige Gott selbst, sodann das Mysterium des menschgewordenen Sohnes Gottes, das im Paschamysterium kulminiert, schließlich das Mysterium der Kirche und das gottesdienstliche Kultmysterium. Wenn Casel vom christlichen Kult- und Opfermysterium spricht, geschieht dies in Analogie zu den antiken Kultmysterien; es wird von Casel keine religionsgeschichtliche Abhängigkeit behauptet. Casel hat die Differenz zwischen den antiken Kultmysterien und dem christlichen Kultmysterium aber nicht klar genug erkannt. So tendiert er zu einer Entgrenzung und Entzeitlichung des Paschamysteriums Christi.²⁷ Dies hängt damit zusammen, dass bei Casel der volle biblische Begriff des Gedächtnisses Gottes und seiner Heilstaten und damit das Verhältnis von geschichtlicher Heilstat und Gedächtnis der zur Liturgie versammelten Gemeinde weithin unbedacht bleiben.²⁸

Eine kritische Fortschreibung des mysterientheologischen Ansatzes erfolgte vor allem durch Gottlieb Söhngen (1892–1971), Johannes Betz (1914–1984), Edward J. Kilmartin SJ (1923–1994)

26 Aus den Schriften Casels ist vor allem seine unvollendet gebliebene „Trilogie“ zu nennen. Vgl. *ders.*, Das christliche Kultmysterium (1932); *ders.*, Das christliche Festmysterium (1941); *ders.*, Das christliche Opfermysterium (1968). – Zur Bedeutung der Mysterientheologie Casels vgl. *Schilson*, Theologie als Sakramententheologie (²1987); *ders.*, Die Gegenwart des Ursprungs (1993), 6–29; *Meyer*, Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht (1986), 388–395; *Krahe*, Der Herr ist der Geist (1986).

27 Vgl. *Schilson*, Theologie der Sakramententheologie (1982), 207–209; *Hoping*, Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform (²2013), 167f.

28 Zum biblischen Verständnis des Gedächtnisses vgl. *Wahle*, Gottes-Gedenken (2006).

und Hans Bernhard Meyer SJ (1924–2002).²⁹ Das Paschamysterium Christi ist ein Ereignis, das nicht aus dem Raum der Vergangenheit, sondern vielmehr aus der Zukunft Gottes kommend im christlichen Kult gegenwärtig wird. Denn es ist Christus, der erhöhte Herr, der sich in seiner Lebenshingabe für uns selbst gegenwärtig durch den Geist. Im Wort und im Sakrament führt Christus die in seinem Namen versammelte Gemeinde in die Gegenwart Gottes hinein. Die Gegenwart der Offenbarung gründet in der Gegenwart des erhöhten Herrn, des *Christus praesens*. Es ist Christus selbst, der vor Gott, seinem Vater, den „Kult“ vollzieht; dieser wird der Kult der Menschen, „indem sie sich mit ihm und um ihn versammeln“³⁰. Die Liturgie der Kirche ist die Liturgie des „Sohnes“ bei uns Menschen, ihr Adressat ist Gott, der Vater im Himmel. Die Liturgie ist der zentrale Lebensraum der Offenbarung, in dem diese für uns sakramental präsent wird.

Die Liturgie der Kirche beruht auf der „durchlittenen Passion eines Menschen“, der mit seiner Existenz „in das Mysterium des lebendigen Gottes selbst hineinreicht“³¹. Sie vermittelt „die irdische Zeit in die Zeit Jesu Christi und ihre Gegenwart hinein“³². Liturgie ist Feier des Paschamysteriums Christi, ritueller Vollzug des Erlösungswerkes Christi in seiner Kirche – gemäß dem Diktum Papst Leos des Großen (440–461): „Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Mysterien übergegangen.“³³ In einer Oration des Priesters zur Darbringung der Opfergaben heißt es: „Allmächtiger Gott, nimm die Gaben an, die wir nach deinem Willen

29 Vgl. *Söhngen*, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (1938); *ders.*, *Das sakramentale Wesen des Messopfers* (1946); *ders.*, *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben* (1953), 14–28; *Betz*, *Eucharistie als zentrales Mysterium* (1973), 263–311; *Kilmartin*, *The Eucharist in the West* (1998), 275–277; *Meyer*, *Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht* (1986), 388–395; *ders.*, *Eucharistie* (1989).

30 *Ratzinger*, *Der Geist der Liturgie*, in: *JRGS* 11 (2008), 69 [55].

31 Ebd. 65 [51].

32 Ebd. 68 [54].

33 *Leo der Große*, *Sermo LXXIV*, 2 (CCL 138A, 457): „Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit.“

darbringen. Vollende in uns das Werk der Erlösung und der Heiligung durch die Geheimnisse, die wir zu deiner Verherrlichung feiern. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.³⁴ Durch ihre geschichtlich gewachsene Fei ergestalt hat die Eucharistie Anteil an der Herrlichkeit der Offenbarung Gottes, an ihrem *splendor veritatis*.³⁵ Denn in der Liturgie der Kirche spricht der Logos „selbst zu uns“ und kommt zu uns „mit Leib und Seele, Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit“, um uns „mit sich zu vereinigen, zu einem ‚Leib‘ zu machen“³⁶.

In diesem Sinne kann die Eucharistie gleichsam als *theologia prima* gelten, als erste Theologie vor aller wissenschaftlichen Glaubensreflexion. Seit ihren Anfängen gehören Liturgie und Glaube eng zusammen. Der christliche Gottesdienst hat nicht nur die Entstehung des Kanons der neutestamentlichen Schriften, der primären Urkunde des christlichen Glaubens, entscheidend beeinflusst, sondern ebenso die Entstehung des christlichen *Credo*, das seinen genuinen Ort in der Liturgie der christlichen Initiation (Katechumenat, Tauf eucharistie) besitzt. Die Liturgie war auch eine entscheidende Quelle der Theologie. In dem aus der Zeit der Patristik stammenden Adagium *lex orandi – lex credendi*, das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens, kommt das Zueinander von Liturgie und Glaube formelhaft zum Ausdruck. Das Adagium geht auf Prosper Tiro von Aquitanien (gest. nach 455) zurück. Die ungekürzte Fassung lautet *legem credendi lex statuat supplicandi* – das Gesetz des Betens stellt ein Gesetz des Glaubens dar.³⁷

Der historische Kontext des Adagium *lex orandi – lex credendi* ist die Frage nach der Bedeutung des fürbittenden Gebets der Messliturgie für das rechte Verständnis des Zueinanders von Freiheit und Gnade. Die Fürbitten des Litaneiegebets, das von Prosper auf apostolische Überlieferung zurückgeführt wird, lehren,

34 MB²1988, 240.241.

35 Vgl. *Guardini*, Vom Geist der Liturgie (201997), 71.

36 *Ratzinger*, Theologie der Liturgie, in: JRGs 11 (2008), 655.

37 Vgl. Capitulum VIII (DH 246). Dieses Kapitel der „Capitula Coelestini“ steht in Verbindung mit *Prosper von Aquitanien*, De vocatione omnium gentium I, 12.

richtig über die Gnade Gottes und die Freiheit des Menschen zu denken.³⁸ Im fürbittenden Gebet des Priesters, das dieser stellvertretend für die Gläubigen vor dem eucharistischen Opfer spricht und in dem er um die Gnade des Glaubens für jene bittet, die noch nicht zur Erkenntnis Christi gelangt sind, kommt für Prosper die Überzeugung der Kirche zum Ausdruck, dass auch der Glaube von Gott als Geschenk empfangen wird. Die *lex supplicationis* (1 Tim 2,1–4), wonach für alle und alles zu beten ist, auch für den Glauben jener, die noch nicht zu Christus gefunden haben, macht deutlich, dass selbst der Anfang des Glaubens als Geschenk Gottes zu betrachten ist.³⁹ Denn was haben wir, so fragt Prosper mit dem Apostel Paulus, was wir nicht von Gott empfangen hätten (vgl. 1 Kor 4,7)?

Dem Adagium Prospers wuchs im Laufe der Zeit eine grundsätzliche Bedeutung für das Verhältnis von Liturgie und Theologie zu. Man erkannte, dass die Liturgie die primäre Voraussetzung der theologischen Reflexion ist oder doch sein sollte.⁴⁰ Auf der anderen Seite erschließt sich die Feier der Eucharistie in ihrer ganzen Wirklichkeit sowie in ihrem diachronen und synchronen Verständnis nur dort, wo auch die authentische Lehrtradition der Kirche, die mit der Liturgieentwicklung in Verbindung steht, berücksichtigt wird. Liturgie und Dogma gehören untrennbar zusammen.⁴¹ Prosper Guéranger (1805–1875) sah in der Liturgie die „Tradition in ihrer machtvollsten und feierlichsten Gestalt“⁴². Die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ (1965) über die Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils zählt den öffent-

38 Vgl. DH 246 (Indiculus de gratia Dei). Wie *Maïeul Cappuyns* nachgewiesen hat, ist der Verfasser der sogenannten Capitula Coelestini nicht Papst Coelestin I., sondern Prosper von Aquitanien. Vgl. *ders.*, *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipéligianisme* (1929).

39 Vgl. *Federer*, *Liturgie und Glaube* (1950), 15f.

40 Vgl. dazu *Knop*, *Ecclesia orans* (2012).

41 Eine deutliche Verbindung findet sich bei *Vagaggini*, *Theologie der Liturgie* (1959).

42 *Guéranger*, *Institutions liturgiques I* (²1878), 3: „La Liturgie est la tradition même à son plus haut degré et de solennité.“

lichen Kult (*cultus*) der Kirche zur *sacra traditio*, zur heiligen Überlieferung der Kirche.⁴³

Als Quelle und zugleich Höhepunkt des kirchlichen Lebens verdient die Eucharistie die ganze Aufmerksamkeit der Theologie. Dies gilt nicht nur für die Frage der *ars celebrandi* der sakramentalen Feier, sondern ebenso für ihre *ars intelligendi*. Eine Theologie der Eucharistie darf nicht nur ihren Sinngehalt erheben, sie muss auch ihre Feiergestalt in den Blick nehmen. Da Sakramente ihrem Wesen nach liturgische Feiern sind, kann die Eucharistie nicht ohne den *textus sacer* und die anderen Elemente ihrer Feiergestalt verstanden werden. Die Erschließung und theologische Reflexion der Sakramente hat immer den „Kontext der gefeierten Handlung“⁴⁴ zu berücksichtigen, aber auch die Liebe. Vielfach ist in der akademischen Theologie bis heute eine Separation von liturgiewissenschaftlicher und dogmatischer Hermeneutik der Eucharistie anzutreffen.⁴⁵

So werden bei der Darstellung von Geschichte und Theologie der Eucharistie Fragestellungen der historischen und der systematischen Liturgiewissenschaft aufgegriffen.⁴⁶ Der römische Ritus, in dem der Autor beheimatet ist, bildet die Grundlage der vorliegenden Geschichte und Theologie der Eucharistie. Andere Liturgiefamilien werden dort, wo dies geboten scheint, einbezogen. Es geht im Folgenden nicht um eine Geschichte der römischen Messe, wie sie Josef Andreas Jungmann (1889–1975) meisterhaft in seinem Werk „*Missarum Sollemnia*“ (1948 u. ö.) vorgelegt hat, auch nicht um eine Erläuterung des Messritus in der Tradition der systematisierenden

43 Vgl. DV 8.

44 Grillo, „Intellectus fidei“ und „intellectus ritus“ (2000), 163.

45 Das Verhältnis von Dogmatik und Liturgiewissenschaft ist immer noch ein spannungsvolles. Dies belegen die Polemiken gegen die Dogmatik bei Berger, Die Feier der Heiligen Messe (2009), 58–60, und Lurz, Erhebet die Herzen (2011), 15f.

46 Vgl. dazu Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (1923); ders., Liturgie comparée (³1954); Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft? (1921); Jungmann, Missarum Sollemnia (⁵1962; ⁶2003); Giraud, Eucaristia par la chiesa (1989); Meßner, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? (1998), 257–274.

Messkommentare, in der Johannes Brinktrine (1889–1965) mit seinem Buch „Die heilige Messe“⁴⁷ steht. Es geht um eine Geschichte und Theologie der Eucharistie, wobei die formale Perspektive des vorliegenden Buches durch das systematisch-theologische Frageinteresse bestimmt ist.⁴⁸ So enthält das Buch neben liturgiehistorischen Überblicken systematisch-theologische Kapitel zu zentralen Themen der Eucharistiethologie:

Behandelt werden das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern, die Feier der Eucharistie in urchristlicher Zeit, das Verständnis der Eucharistie in der Patristik, die mittelalterlichen Eucharistiekontroversen, die Lehre von der Transsubstantiationslehre, Martin Luthers (1483–1546) Kritik am Messopfer, sein Verständnis des Abendmahls, der innerreformatorische Abendmahlsstreit, die Antwort des Konzils von Trient auf Luther und die tridentinische und die vatikanische Messbuchreform. Am Ende stehen drei Kapitel zur Theologie der Einsetzungsworte, zum Stand des ökumenischen Gesprächs um das Herrenmahl und zur theologischen Hermeneutik der Eucharistie als *Sakrament der Gabe*.

Bei der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Liturgiereform handelt es sich um eine Reform, „wie es sie in der fast zweitausendjährigen Geschichte der Kirche noch nicht gegeben hat“⁴⁹. Dies erklärt die anhaltenden Kontroversen um die Messbuchreform, zu denen es nach dem Konzil kam. Die Entscheidung Papst Benedikts XVI., die Messe in der Form von 1962 wieder allgemein zuzulassen, machte es erforderlich, auch auf den *usus antiquior* der römischen Messe und die Frage nach der Einheit des römischen Ritus näher einzugehen. Das Interesse an der klassischen Form des römischen Ritus besteht weiterhin. Und eine „Reform der Reform“, die auf der Grundlage von „Sacrosanctum Concilium“ zu erfolgen hätte, bleibt ein wichtiges Anliegen, trotz der Entscheidung von Papst Franziskus in seinem Motu proprio „Traditionis custodes“ (2021).⁵⁰

47 Vgl. Brinktrine, Die heilige Messe (⁴1950; ⁵2015).

48 So auch bei Kilmartin, Eucharist in the West (1998).

49 Heinz, 25 Jahre Liturgiekonstitution (1988), 197.

50 Vgl. unten Seite 345–353.

Kapitel I
CENA DOMINI

Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern

Mit der Messe „in Cena Domini“ beginnt im römischen Ritus die Feier des „Sacrum Triduum Paschale“. Im Messbuch für das deutsche Sprachgebiet trägt die Feier den Namen „Messe vom letzten Abendmahl“¹. Das letzte Abendmahl, das auf die Lebenshingabe Jesu am Kreuz vorausweist und sie zugleich zeichenhaft antizipiert, hat abends bzw. nachts stattgefunden. Doch die ältesten christlichen Quellen und die Tradition sprechen nicht vom Abendmahl, wenn sie sich auf das „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20: κυριακὸν δεῖπνον) beziehen.² Die urchristliche Herrenmahlsfeier wird „Eucharistie“ genannt.³ Martin Luther (1483–1546) führte mit seiner Rede vom christlichen Abendmahl eine neue Sprachregelung ein.⁴

Zur Herkunft der Eucharistie und ihrer Feiargestalt werden in der Forschung unterschiedliche Theorien vertreten. Traditionell wird die Eucharistie auf das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern zurückgeführt: „Die Geschichte der Messe, und zwar auch die Geschichte ihrer liturgischen Form, beginnt im Abendmahlssaale.“⁵ „Die Feier der heiligen Messe hat ihren

1 MB²1988, [22].

2 So der evangelische Theologe *Löhr*, *Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühen Christentum* (2012), 53. *Jacob Kremer* meint, dass mit κυριακὸν δεῖπνον nicht das Herrenmahl, sondern die „Herrenspeise“ gemeint sei. Vgl. *ders.*, „Herrenspeise“ – nicht Herrenmahl. (1996).

3 Vgl. *Didache* 14 (FC 1, 132–136); *Ignatius von Antiochien*, *Ad Ephesios* XIII (PG 5, 745B); *Justin der Märtyrer*, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 41, 1.3 (PG 6, 564B). Zur Terminologie vgl. *Blomquist – Blomquist*, *Eucharistic Terminology in Early Christian Literature* (2017).

4 Vgl. *Jungmann*, „Abendmahl“ als Name der Eucharistie (1971), 93.

5 *Ders.*, *Der Gottesdienst der Kirche* (1955), 101.

Anfang genommen ‚in der Nacht, in der Er verraten wurde‘⁶. Daneben gibt es die seit Hans Lietzmann (1875–1942) in verschiedenen Variationen vorgetragene Auffassung, die Eucharistie sei im Kreis des hellenistischen Judenchristentums entstanden. Danach hat der paulinische Typ des ‚Herrenmahls‘ seinen Ursprung in Antiochia.⁷ Vom ‚Herrenmahl‘ wird das Brotbrechen unterschieden, das in freudiger Erwartung der Wiederkunft Christi (Apg 2,46) vollzogen wurde und die Tischgemeinschaft des historischen Jesus fortsetzte.⁸

Auf Rudolf Bultmann (1884–1976) geht die These zurück, die Narrative des letzten Abendmahls seien keine historisch belastbaren Berichte, sondern ätiologische Kultlegenden: Jesus habe vor seinem Sterben zwar ein Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gehalten, die Einsetzungsworte seien aber nachösterlichen Ursprungs, um die sich hellenistischen Einflüssen verdankende Feier des Herrenmahls auf Jesus selbst zurückzuführen.⁹ Bultmanns These vom legendären Charakter der Abendmahlsberichte wird in der heutigen Exegese kaum noch vertreten. Allerdings gibt es prominente Ausnahmen, etwa Dominic Crossan vom umstrittenen ‚Jesus-Seminar‘. Er hält das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern in der uns überlieferten Form für eine literarische Fiktion.¹⁰ Jürgen Becker schreibt in seinem Jesusbuch: ‚Kein [Abendmahls-] Text will berichten, was einst war, sondern begründen, warum die Gemeinde das Herrenmahl gerade so feiert.‘¹¹ Das Herrenmahl sei nicht in Anknüpfung an das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern entstanden. Der

6 *Ders.*, *Missarum Sollemnia I* (⁶2003), 9.

7 Vgl. *Lietzmann*, *Messe und Herrenmahl* (³1955).

8 Vgl. *Meßner*, *Entwicklung des eucharistischen Gebets* (2005), 4f.

9 Vgl. *Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments* (⁹1984), 150. So auch *Bradshaw*, *Reconstructing Early Christian Worship* (2009).

10 Vgl. *Crossan*, *The Historical Jesus* (1991), 360–367. Beim ‚Jesus-Seminar‘ handelt es sich um eine Gruppe liberaler angloamerikanischer Bibelwissenschaftler. Siehe dazu *Meier*, *The Eucharist at the Last Supper* (1995), 335–351.

11 *Becker*, *Jesus von Nazaret* (1996), 420. Vgl. auch *Schröter*, *Das Abendmahl* (2006), 123–134.157–167; *ders.*, *Nehmt – esst und trinkt* (2010), 122–129; *Ebner*, *Jesus von Nazaret* (2007), 152–154.

historische Ursprung der Eucharistie sei vielmehr die Mahlpraxis Jesu.¹² Die Deuteworte Jesu im Rahmen der Segensgebete über Brot und Wein seien sekundär.¹³

Doch schon Hans Lietzmann konstatierte: „Von der Feier der Jerusalemer Urgemeinde führt keine Brücke zu dem Gleichniswort vom Brot und Leib: es bleibt ein selbständiger und nicht ableitbarer Faktor. Mit anderen Worten: die Überlieferung von Jesu letztem Mahl und dem dabei gesprochenen Todesgleichnis ist als gegebene Tatsache einer historisch zuverlässigen Tradition anzuerkennen.“¹⁴ Auch Willi Marxsen (1919–1993) meinte anfänglich noch: „Die Urform rückt so nahe an das letzte Mahl Jesu heran, dass kein Platz mehr bleibt für eine (nun ja in der palästinischen Urgemeinde) erfundene ätiologische Kultlegende.“¹⁵ Wenig später übernahm Marxsen die Position Bultmanns, wonach es sich bei den Abendmahlsberichten um hellenistische Kultlegenden handelt.¹⁶

Heute findet die Annahme eines historischen Kerns der Abendmahlsberichte in der exegetischen Forschung eine breite Zustimmung. Hätte Jesus „seinen Jüngern *nicht* Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut gereicht“, wäre „auch die Eucharistiefeier der Kirche leer – eine fromme Fiktion und nicht Realität“¹⁷. In Detailfragen gehen die Meinungen der Exegeten dagegen weit auseinander. Dies betrifft nicht nur die Frage, welcher der überlieferten Abendmahlsberichte der älteste ist, sondern ebenso die Frage einer möglichen Rekonstruktion der Deuteworte Jesu sowie die Frage, wann das letzte Abendmahl Jesu stattfand und welchen Charakter es hatte.

12 Ebenso *Fiedler*, Probleme der Abendmahlsforschung (1982), 57; *Kollmann*, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (1990), 251–258; *Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft (1996).

13 So auch *Bradshaw – Johnson*, The Eucharistic Liturgies (2012), 19–24.

14 *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl (³1955), 253.

15 *Marxsen*, Der Ursprung des Abendmahls (1952/53), 303.

16 Vgl. *ders.*, Anfangsprobleme der Christologie (1960), 46.

17 *Ratzinger*, Jesus von Nazareth II, in: JRGS 6/2 (2014), 496 [121].

1. Die biblischen Abendmahlsberichte

Das gemeinsame Essen Jesu mit Zöllnern und Sündern (Mk 2,15; Mt 11,19; Lk 14,21; 15,2) ist ein Zeichen für das Reich Gottes, das in seiner Person und seinem Handeln anbricht. Auch die Mahlgleichnisse (z. B. Lk 14,21) und die Brotvermehrungs- bzw. Speisungswunder (Mt 14,13–21; 15,32–39; Mk 6,30–44; 8–9; Lk 9,10–17; Joh 6,1–13) gehören zur Botschaft Jesu vom anbrechenden Reich Gottes. Die Mahlfeiern Jesu sind Antizipationen der Mahlgemeinschaft in der Vollendung des Reiches Gottes (Mt 8,11; vgl. Lk 14,25–34 par; vgl. Jes 25,6–8), auch wenn sie im Neuen Testament nicht explizit als Mahlfeiern des Messias bezeichnet werden.¹⁸ Wie der eschatologische Ausblick Jesu bei den synoptischen Abendmahlsberichten zeigt (Mk 14,25 par), hat auch das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern einen Bezug zur Mahlgemeinschaft in der Vollendung des Reiches Gottes. Das letzte Abendmahl unterscheidet sich von allen anderen Mahlfeiern dadurch, dass Jesus es ausschließlich mit den Zwölfen feierte und aufs Engste mit seinem Sterben verband.

Die Erinnerung an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern gehört zum ältesten Bestand der Jesusüberlieferung. Das Neue Testament überliefert vier Abendmahlsberichte: Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,14–20; 1 Kor 11,23–26. Traditionsgeschichtlich gehören Mk 14,22–25 und Mt 26,26–29 sowie 1 Kor 11,23–26 und Lk 22,14–20 zusammen. Der Abendmahlsbericht, den der Apostel Paulus in seinem um 54 n. Chr. geschriebenen Brief an die Korinther überliefert (1 Kor 11,23–26), verweist mit großer Wahrscheinlichkeit in die syrische Stadt Antiochia um 40 n. Chr.¹⁹ Dorthin war die Gruppe der Hellenisten um Stephanus nach dessen Martyrium versprengt worden (Apg 11,19). In Antiochia wurden die Jünger Jesu erstmals „Christen“ (χριστιανοί) genannt (Apg 11,26). Literarisch gesehen handelt es sich bei 1 Kor 11,23–26 um den ältesten Abendmahlsbericht.²⁰

18 Zum Motiv des messianischen Mahls vgl. äthHen 62,14.

19 Vgl. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments* (2007), 77.

20 Das Evangelium nach Markus wurde nach allgemeiner exegetischer Auf-

Umstritten ist, ob dies auch traditionsgeschichtlich der Fall ist.²¹ Während 1 Kor 11,23–26 primär an der Stiftung des Herrenmahls durch Jesus interessiert ist, bildet der Abendmahlsbericht bei Mk 14,22–25 einen Teil der Schilderung der letzten Tage Jesu vor seinem Tod. Der Abendmahlsbericht Mt 26,26–29 ist eine offensichtliche literarische Weiterbildung von Mk 14,22–25. Die Traditions-geschichte des lukanischen Abendmahlsberichtes (Lk 22,14–20)²² ist unklar. Er könnte unabhängig von 1 Kor 11,23–26 überliefert worden sein, aber auf dieselbe antiochenische Tradition zurückgehen. Möglich ist auch eine lukanische Markusredaktion, wobei nicht auszuschließen ist, dass Lukas Zugang zur antiochenischen Tradition hatte, diese aber mit Aspekten der Version des Abendmahlsberichtes bei Markus verknüpfte.²³ Der Evangelist Johannes erzählt zwar von einem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern (Joh 13,1), in dem Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen hat, informiert aber nicht über den Ablauf des Mahls selbst.

Bei den Synoptikern sind die Berichte vom letzten Abendmahl Teil der Passionserzählungen. Der Abendmahlsbericht, den der Evangelist Markus überliefert, lautet: „Während des Mahls nahm er das Brot (ἄρτος) und sprach den Lobpreis (εὐλογία);

fassung um 70 n. Chr. verfasst, während die Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes jünger sind. Abweichend vom exegetischen Konsens sieht *Klaus Berger*, Im Anfang war Johannes (1997), im Johannesevangelium das älteste Evangelium.

21 Für eine traditionsgeschichtliche Priorität des (vor-)paulinisch-lukanischen Abendmahlsberichtes plädieren u. a. *Neuzeit*, Das Herrenmahl (1960); *Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition (1977), 88–101; *Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult (1982), 285–332.

22 Heute geht man davon aus, dass die Langfassung des Berichts ursprünglich ist und nachträglich, wie in manchen Handschriften, um die vermeintlichen Doppelungen in Lk 22,19–20 gekürzt wurde.

23 Vgl. *Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult (1982), 299; *Schröter*, Nehmt – esst und trinkt (2010), 49. Die von *Schürmann*, Eine quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7–38 (1953–1957), und *Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1 (1961), 26, vorgenommene Priorisierung des lukanischen Abendmahlsberichtes gegenüber dem paulinischen wird heute kaum noch vertreten.

dann brach (ἔκλασεν) er das Brot, reichte (ἔδωκεν) es ihnen und sagte: Nehmt (λάβετε), das (τοῦτό) ist mein Leib (σῶμα). Dann nahm er den Kelch (ποτήριον), sprach das Dankgebet (εὐχαριστήσας), gab ihn den Jüngern und sie tranken alle daraus. Und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut (αἷμα) des Bundes (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), das für viele (ὑπὲρ πολλῶν) vergossen (ἐκχυνόμενον) wird. Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk 14,22–25).

Über das Brot sprach Jesus einen Lobpreis/Mahlsegen (εὐλογήσας), über den Kelch ein Dankgebet (εὐχαριστήσας). Die εὐλογία über das Brot könnte der Brot-*b^erākāh* entsprochen haben, die beim jüdischen Mahl am Anfang steht.²⁴ Das Dankgebet (εὐχαριστία) über den Kelch (Mk 14,23) scheint mit der aus jüdischen Quellen bekannten *birkat hammāzōn* (Nachtischgebet) verwandt zu sein. Ein Unterschied zwischen εὐλογία und εὐχαριστία ist kaum auszumachen, da das Dankgebet auch ein Segensgebet ist. Der Ausdruck σῶμα (aramäisch und hebräisch *gūpāh*) meint „Leib“ und bezieht sich auf die Person Jesu in seiner Lebenshingabe, ähnlich der Ausdruck σὰρξ / Fleisch (aramäisch und hebräisch *bāsār*) in der Rede Jesu in Kafarnaum.

Der Kelch ist im Alten Testament zumeist negativ konnotiert. Als Zornesbecher steht er für Untergang und Vernichtung (Ps 75,9; Jes 51,17.22; Jer 25,15; Ez 23,33). Der Leidensbecher, den Jesus zu trinken hat (Mk 14,36 parr), wird zum Teil als Zornesbecher gedeutet: Jesus nahm stellvertretend für die Sünder das Gericht Gottes auf sich und leerte so den Becher des göttlichen Zorns.²⁵ Knut Backhaus nennt dies eine „gewagte soteriologische Auslegung“²⁶. Doch könnte es durchaus sein, dass der Leidensbecher für den Willen Gottes steht, der Jesus zu unserem Heil in

24 Vgl. *Rouwhorst*, Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels (2008), 556.

25 Vgl. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (1979), 260; *Backhaus*, „Lösepreis für viele“ (1995), 101f.

26 Ebd. 102.

den Tod gibt, ohne dass damit die Vorstellung eines von Gott verhängten stellvertretenden Strafleidens Christi verbunden ist. Neben dem Zornesbecher gibt es im Alten Testament auch die Vorstellung vom „Becher des Heils“ (Ps 116,13). Einen „Becher des Segens“ erwähnt die pseudepigraphische Schrift „Joseph und Ase-nath“ (JosAs 19,5).

Im Hintergrund des Kelchwortes „Dies ist mein Blut, das Blut des Bundes“ steht die Erzählung vom Bundesschluss (Ex 24,1–18; vgl. auch Hebr 9,20, wo das Kelchwort zitiert wird). Nach der Besprengung des Volkes mit dem Bundesblut stieg Mose zusammen mit Aaron und den siebenzig Ältesten auf den Berg Sinai. Dort durften sie Gott schauen und vor ihm ein Mahl halten, ohne vor der Herrlichkeit Gottes zu vergehen: „Da nahm Mose das Blut [des Opfertieres], besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der HERR aufgrund all dieser Worte mit euch schließt [...] Gott streckte seine Hand nicht gegen die Vornehmen oder Israeliten aus; sie durften Gott schauen und sie aßen und tranken“ (Ex 24,8.11).²⁷ Mit dem „Blut des Bundes“ wird der bevorstehende Tod Jesu als Stiftung des eschatologischen Bundes gedeutet. Wenn Jesus vom Blut des Bundes spricht, so wird deutlich, dass Jesus für Israel stirbt. Das ὑπὲρ πολλῶν (für viele) des Kelchwortes unterstreicht, dass es sich beim Tod Jesu um einen stellvertretenden Sühnetod handelt. Die Referenz ist hier der leidende Gottesknecht (Jes 53,1–12^{LXX}), der sein Leben gibt „für die vielen“²⁸. Doch Israel hat eine eigene Sendung für die Völker. Und so stirbt Jesus nicht nur für Israel, sondern für die Menschen aller Völker.²⁹

Der Abendmahlsbericht bei Matthäus weicht von demjenigen des Markus nur geringfügig ab: „Während des Mahls nahm Jesus das Brot (ἄρτος) und sprach den Lobpreis (εὐλογῆσας); dann brach (ἔκλασεν) er das Brot, reichte (δοῦς) es den Jüngern

27 Die Targumim Onkelos und Jerushalmi I verbinden die rituelle Bundesstiftung mit dem Sühnetod.

28 Vgl. Pesch, Das Markusevangelium II (1977), 359.

29 Zur Diskussion um das Kelchwort vgl. unten Kapitel X Pro vobis et pro multis.

und sagte: Nehmt (λάβετε) und esst (φάγετε); das ist mein Leib (σῶμα). Dann nahm er den Kelch (ποτήριον), sprach das Dankgebet (εὐχαριστήσας) gab ihnen den Jüngern und sagte: Trinkt alle daraus; das ist mein Blut des Bundes (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), das für viele (περὶ πολλῶν) vergossen wird (ἐκχυννόμενον) zur Vergebung der Sünden (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Ich sage euch: Von jetzt an werde ich nicht mehr von dieser Frucht des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von Neuem davon trinke im Reich meines Vaters“ (Mt 26,26–29).

Der Bericht ist weitgehend, bis in die Schlüsselworte hinein, mit dem Abendmahlsbericht bei Markus identisch. Es bestehen nur einige wenige, aber durchaus markante Unterschiede. Vor dem Deutewort zum Brot folgt bei Matthäus nach dem „nehmt“ (λάβετε) die zusätzliche Aufforderung „esst“ (φάγετε). Beim Kelchwort wird aus der Aussage „und sie tranken alle daraus“ der Imperativ „Trinkt alle daraus“. Der Zusatz zum Kelchwort „zur Vergebung der Sünden“ ist sekundär (vgl. Hebr 9,12.15). Während Matthäus bei der Verkündigung der Taufe durch Johannes den Täufer die Wendung „zur Vergebung der Sünden“ streicht (Mt 3,1; anders Mk 1,4; Lk 2,3), verbindet er sie mit dem Kelchwort.

Ulrich Wilckens vermutet, dass die Wendung aus der Tauf liturgie, in der sie früh einen festen Ort hatte, dem Kelchwort hinzugewachsen ist: „Der Evangelist zitiert die *verba testamenti* in der Form, wie er sie aus der Liturgie einer Eucharistiefeyer, die sich unmittelbar an den Taufakt anschloß, gekannt hat.“³⁰ Statt ὑπὲρ πολλῶν steht bei Matthäus περὶ πολλῶν, was sachlich keinen Unterschied macht. Die Aussage „für viele“ ist wie bei Markus mit dem Verb ἐκχυννόμενον verbunden. Joachim Jeremias (1900–1979) vermutete bei dem Verb ἐκχύννειν einen Bezug zum hebräischen Text des vierten Gottesknechtsliedes (Jes 53,12: „Er hob die Sünden der Vielen auf und trat für die Abtrünnigen ein.“).³¹ In Ex 29,12^{LXX} wird das Ausgießen des Blutes geschächteter Tiere am Fuße des

30 Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/2* (2003), 71 (kursiv, H.H.).

31 Vgl. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (³1960), 170.

Opferaltars mit ἐκχέειν bezeichnet und als kultische Sühnehandlung verstanden (vgl. Lev 4,18.25; 17,11).

Der vom Evangelisten Lukas überlieferte Abendmahlsbericht lautet: „Als die Stunde gekommen war, legte er sich mit den Aposteln zu Tisch. Und er sagte zu ihnen: Mit großer Sehnsucht habe ich danach verlangt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung findet im Reich Gottes. Und er nahm einen Kelch (ποτήριον), sprach das Dankgebet (εὐχαριστήσας) und sagte: Nehmt diesen und teilt ihn untereinander! Denn ich sage euch: Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt. Und er nahm Brot (ἄρτος), sprach das Dankgebet (εὐχαριστήσας), brach es und reichte es ihnen mit den Worten: Das ist mein Leib (σῶμα), der für euch hingegeben wird (ὕπερ ὑμῶν διδόμενον). Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch (ποτήριον) und sagte: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου), das für euch vergossen wird (ὕπερ ὑμῶν ἐκχυννόμενον)“ (Lk 22,14–20).

Der Bericht weist mehrere Besonderheiten auf. Den Einsetzungsworten geht ein Abschnitt voraus, der das Mahl in den Horizont des endzeitlichen Pascha rückt. Anders als bei Markus und Matthäus steht bei Lukas der eschatologische Ausblick mit der Verzichtserklärung am Anfang. Beim Brotwort findet sich bei Lukas der Zusatz „der für euch hingegeben wird“. Sowohl für die Brot- als auch für die Kelchhandlung begegnet bei Lukas das Wort εὐχαριστήσας. Anders als in Mk 14,22–25 ist der Gedächtnisbefehl zwischen Brot- und Becherwort platziert. Das Kelchwort ist bei Lukas nicht mit der Formel ὑπερ πολλῶν (für viele) verbunden, sondern parallel zum Brotwort mit ὑπερ ὑμῶν (für euch). Ulrich Wilckens erkennt darin eine deutliche liturgische Prägung der *Verba Testamenti* bei Lukas.³² Wie bei Markus dürfte mit ἐκχυννόμενον nicht nur das am Kreuz vergossene Blut gemeint sein, sondern die Zueignung des darin begründeten Heils durch

32 Vgl. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/2* (2003), 72.

das Trinken aus dem Kelch: Der Kelch des Bundesblutes wird denen gereicht, die mit Christus verbunden sind. Bei Lukas steht im Hintergrund des Kelchwortes nicht Ex 24,8, sondern Jer 31,31^{LXX} (der neue Bund: καινή διαθήκη).

Dies ist auch beim paulinischen Abendmahlsbericht der Fall. Er lautet: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet (εὐχαριστήσας), brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut (ἡ καινή διαθήκη ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι). Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis! Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,23–26). Mit dem Kelch des „Neuen Bundes in meinem Blut“ wird stärker der endzeitliche Charakter des Heilsgeschehens herausgestellt. Wie bei Lukas ist die Brot- und Kelchhandlung mit einem Sättigungsmahl verbunden. Doch bleibt unklar, ob die Brot- und Kelchhandlung das Mahl umrahmten, wie es dem Ablauf eines jüdischen Mahls entsprach³³, oder ob sie am Ende des Sättigungsmahles erfolgte.³⁴

Der von Paulus überlieferte Abendmahlsbericht enthält den Gedächtnisbefehl zweimal: nach dem Brotwort und nach dem Kelchwort. An den zweiten Gedächtnisbefehl schließt sich ein eschatologischer Ausblick an, der – anders als bei den Synoptikern – von Jesus in der dritten Person gesprochen wird und in dieser Form kaum auf ihn selbst zurückgehen dürfte, seinen Sitz vielmehr im gottesdienstlichen Leben hat: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und von diesem Wein trinkt, verkündet ihr den Tod des

33 Vgl. Hofius, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis (1988), 383f.; Kollmann, Ursprung und Gestalten der urchristlichen Mahlfeier (1990), 42.

34 Vgl. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier (1970), 85–88; Theobald, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns (2012), 72. – Wucherpfennig, Wie hat Jesus Eucharistie gewollt? (2011), 77, ist der Meinung, dass Paulus im letzten Abendmahl vor allem „ein ethisches Vorbild für das Mahl der Gemeinde“ sieht.

Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Der doppelte Gedächtnisbefehl bei Paulus erscheint gegenüber Lukas als sekundär, da eine nachträgliche Streichung des Befehls nach dem Brotwort wenig wahrscheinlich ist.³⁵ Ursprung des Gedächtnisbefehls ist mit großer Wahrscheinlichkeit der Gottesdienst. Die Einsetzung des Herrenmahls darf nicht im juridischen Sinne einer formellen Stiftung aufgefasst werden. Die liturgische Prägung des paulinischen Abendmahlsberichtes zeigt sich auch daran, dass in ihm – anders als bei Markus, Matthäus und Lukas – nicht von den Jüngern Jesu die Rede ist.

Manche Forscher sehen im Gedächtnisbefehl einen Hinweis auf den Einfluss hellenistischer Totengedächtnismähler auf die Entstehung der Feier des Herrenmahls. Bei der Identifizierung von Gemeinsamkeiten zwischen Totengedächtnismählern und urchristlicher Eucharistie kommt man aber über Äußerlichkeiten kaum hinaus (Brot, Wein, Essen, Trinken). Die Mysterienkulte mögen einen Einfluss auf das sakramentale Denken gehabt haben. Entscheidend wird hier aber das Gedenken der Heilstaten Gottes (*zikkārôn*; Ex 12,14; 13,19: *pæsaḥ*) im jüdischen Kult gewesen sein. „Im Gedächtnismotiv begegnen sich semitisches und hellenistisches Denken.“³⁶ Der Gedächtnisbefehl gibt Aufschluss darüber, wie die christliche Gemeinde das Herrenmahl verstanden hat: als Gedächtnis des in den Tod gegebenen Lebens Jesu.

Seit Jeremias erkennen zahlreiche Exegeten in den Deuteworten zum Brot und Kelch ihrer Substanz nach *ipsissima verba Jesu*. Die Vorschläge zu ihrer Rekonstruktion variieren freilich, je nachdem ob man traditionsgeschichtlich die markinische Überlieferungslinie priorisiert³⁷ oder die (vor-) paulinisch-lukanische Überlieferung – so gegenwärtig eine breite Mehrheit der Ausleger.³⁸ Ein

35 Vgl. *Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult (1982), 317.

36 Ebd.

37 Für das höhere Alter der vormarkinischen Abendmahlstradition argumentieren u. a. *Pesch*, Markusevangelium II (1977), 364–377; *Söding*, Das Mahl des Herrn (1995).

38 Die Mehrheitsmeinung vertritt u. a. *Backhaus*, Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen? (1996), 344f.

weitgehender Konsens besteht darin, dass Jesus seinen Jüngern das gebrochene Brot reichte und sagte: „Das ist mein Leib“³⁹. Manche Forscher meinen, dass sich das Deutewort nicht auf das Brot, sondern auf die Handlung an dem Brot beziehe, da das neutrische Demonstrativpronomen τοῦτο (dies) syntaktisch nicht zu ἄρτος passen würde.⁴⁰ Doch dürfte das Demonstrativpronomen τοῦτο in Angleichung an das folgende, ebenfalls neutrische σῶμα gewählt worden sein.⁴¹ Einige sehen in dem auf die Jünger bezogenen Gabewort „Das ist mein Leib für euch“ (1 Kor 11,24) das Deutewort Jesu zum gebrochenen Brot.⁴² Andere rekonstruieren als Deutewort: „Das ist mein Leib für viele gegeben“⁴³. Zwar kennen das Hebräische und Aramäische nicht die Kopula „ist“, gleichwohl darf man annehmen, dass Jesus das Brot mit seinem Leib, das heißt der Hingabe seines eigenen Lebens in den Tod, identifiziert hat, und das „Deutewort“ daher zugleich „Gabewort“ ist.⁴⁴ Es könnte zudem sein, dass Jesus mit dem Brechen des Brotes auf seinen gewaltsamen Tod hinweisen wollte, was dann durch das Sprechen vom Blut des Bundes noch verstärkt würde.

Auch das Kelchwort wird vielfach der Substanz nach auf Jesus selbst zurückgeführt. Freilich hält man die damit verbundene Blutformel zum Teil für nachösterlich.⁴⁵ Denn Leib (σῶμα), heb-

39 Vgl. *Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (1978); *Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition (1987), 157; *Theobald*, Das Herrenmahl im Neuen Testament (2003), 262; *Heininger*, Das letzte Mahl Jesu (2005), 26–28.

40 Vgl. *Lutz*, Das Herrenmahl im Neuen Testament (2002), 2–8.

41 Vgl. *Theißen – Merz*, Der historische Jesus (2¹⁹⁹⁷), 373.

42 Vgl. *Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition (1987), 167; *Hofius*, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis (1989), 224–226.

43 Vgl. *Löhr*, Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühesten Christentum (2012), 57.

44 Vgl. ebd. 58.

45 Vgl. *Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (1987), 93–101; *Blank*, Weißt du, was Versöhnung heißt? (1987), 81f.; *Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I (1992), 136f.; *Gnilka*, Jesus von Nazaret (1990), 287f.

räisch *bāsār*, meint den hinfalligen Menschen als ganzen⁴⁶, so dass eine zusätzliche Erwähnung des Blutes nicht nötig gewesen sei. Zudem sei es schwierig, die im Neuen Testament vielfach und unabhängig vom Kelchwort anzutreffende Vorstellung vom Opfer- und Sühnetod Jesu aus dem Kelchwort abzuleiten.⁴⁷ Es wird in der Forschung auch in Erwägung gezogen, ob nicht Mk 14,25⁴⁸ das ursprüngliche Kelchwort darstellt, das bundes- und sühnetheologische Kelchwort in Mk 14,24 dagegen in Analogie zum Brotwort gebildet wurde. Dafür könnte sprechen, dass es sich bei dem Bild von der „Frucht des Weinstocks“ um ein semitisches Idiom handelt, das für das Getränk des Weines steht.⁴⁹ Das ὑπὲρ πολλῶν, so wird vermutet, könnte ursprünglich mit dem Brotwort in Verbindung gestanden haben.⁵⁰

Zahlreiche Forscher rechnen mit einer auf Jesus zurückgehenden Version des (vor-) paulinisch-lukanischen Kelchwortes, zumal die Version bei Markus und Matthäus für jüdische Ohren nur schwer erträglich gewesen sei.⁵¹ Dagegen spricht, dass in Jer 31,31 der Gedanke des Neuen Bundes nicht mit dem Gedanken an ein Opfer bzw. Blut verbunden ist, weshalb schon Lietzmann angenommen hat, dass das Kelchwort bei Paulus sekundär sei.⁵² „Für viele vergossen“ (Mk 14,24) wird gegenüber der stärker liturgisch geprägten Formel „für euch vergossen“ (Lk 22,20) aus sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Gründen vielfach als ursprünglich angesehen.⁵³ Da Jer 31,31 keine Verbindung von

46 Vgl. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (⁴1984), 49–56.

47 Vgl. Theobald, *Leib und Blut Christi* (2007), 126; Söding, *Das Mahl des Herrn* (1995), 160.

48 „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes.“

49 Vgl. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (³1989), 137–144; Niemand, *Jesu Abschiedsmahl* (2002), 81–122.

50 Vgl. Theobald, *Das Herrenmahl im Neuen Testament* (2003), 262.

51 Vgl. Theißen – Merz, *Der historische Jesus* (²1997), 372f.; Theobald, *Das Herrenmahl im Neuen Testament* (2003), 266.

52 Vgl. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (³1955), 253.

53 Vgl. Hengel – Schwemer, *Jesus und das Judentum* (2007), 584.

Bund, Blut und Mahl kennt, diese vielmehr durch Ex 24,8 vorbereitet ist (vgl. Dtn 12,7), und Jer 31,31 auch in der frühjüdischen Tradition weder mit dem Motiv der Sündenvergebung in Zusammenhang steht noch einen Bezug zum messianischen Mahl Jes 25,6–8 hat, spricht letztlich alles dafür, dass die Bezugnahme des Kelchwortes auf Ex 24,8 ursprünglich ist. Warum sollte auch die schwierige Version des Kelchwortes sekundär sein und nicht viel eher die leichtere Version?⁵⁴ Es geht ja auch nicht darum, das physische Blut Jesu zu trinken; Leib und Blut Christi bezeichnen jeweils seine Person in ihrer Lebenshingabe für uns.

Hatte Jesus beim letzten Abendmahl mit seinen Jüngern seinen gewaltsamen Tod schon vor Augen, und davon wird man ausgehen müssen (vgl. Mk 2,20; 8,31; 9,31; 10,32f.; Lk 12,50), dann ist es sehr wohl möglich, dass Jesus selbst sein Sterben mit Hilfe des Bildes vom „Blut des Bundes“ (Ex 24,8) auf dem Hintergrund von Jes 53 als stellvertretenden Sühnetod gedeutet hat, zumal in den Gottesknechtsliedern das Bundesmotiv an zwei Stellen thematisiert wird (Jes 42,6; 49,8).⁵⁵ In seiner Lebenshingabe für „die vielen“ identifizierte sich Jesus mit dem Gottesknecht, der durch seine „Existenzstellvertretung“⁵⁶ die Sühne als Gabe Gottes vermittelt (Jes 53,10–12). Da weder das Lied vom leidenden und sterbenden Gottesknecht noch die Vorstellung vom Märtyrertod in der frühjüdischen Messiaserwartung als Schriftbeleg auftaucht, erscheint es wenig wahrscheinlich, dass Christen nach Ostern Jes 53 aufgegriffen haben, um dem gewaltsamen Tod Jesu einen Sinn zu geben. Historisch wahrscheinlicher dürfte es sein, dass Jesus selbst es gewesen ist, der sein Todesgeschick im Lichte des vierten Got-

54 Vgl. *Söding*, Das Mahl des Herrn (1995), 141.

55 Vgl. *Backhaus*, Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen? (1996), 347.355; *Merklein*, Wie hat Jesus seinen Tod verstanden (1998), 183–186; *Söding*, Das Mahl des Herrn (1995), 140; *Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/2 (2003), 15–18.65–85; *Hengel*, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit (1996); *Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I (1992), 125–143.

56 Zum Begriff der „Existenzstellvertretung“ vgl. *Stuhlmacher*, Existenzstellvertretung für die vielen (1980).

tesknechtsliedes gedeutet hat.⁵⁷ Dafür spricht das Wort Jesu, wonach der Menschensohn gekommen sei, „sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45b; vgl. auch Mk 9,31). Mit dem Lösegeld (Jes 43,4) ist die Vorstellung einer „Auslösung des verwirkten Lebens“ im Sinne der „Existenzstellvertretung“ verbunden.⁵⁸ Auch sonst spielt das Jesajabuch für Jesus eine zentrale Rolle, etwa in der Auslegung der Schriften in der Synagoge von Kapharnaum (Lk 4,16–21; vgl. Jes 61,1–3a.6b).

Noch Rudolf Bultmann hatte in seiner berühmten Akademieabhandlung von 1959 die These vertreten, „daß wir nicht wissen können, *wie Jesus seinen Tod verstanden hat*“, dass seine Hinrichtung „aufgrund eines Mißverständnisses seines Wirkens als eines politischen“ erfolgte und die Möglichkeit bestehe, „daß er zusammengebrochen ist“⁵⁹. Im Zuge der von Ernst Käsemann (1906–1998), einem Schüler Bultmanns, eingeleiteten neuen historischen Rückfrage nach Jesus (*Second Quest*) kam eine Reihe prominenter Exegeten durch Analysen der Leidensweissagungen und Abendmahlsberichte zu der Überzeugung, dass Jesus seinen Tod als Sühnetod „für die vielen“ verstanden hat.⁶⁰ Die Substanz der Deuteworte Jesu zu Brot und Wein dürfte in folgenden Aussagen bestehen: *Das ist mein Leib für die vielen gegeben. Das ist der Kelch des [Neuen] Bundes in meinem Blut oder Das ist mein Leib. Das ist mein Blut des Bundes für die vielen.*⁶¹

57 Vgl. Betz, Eucharistie in der Schrift und Patristik (1979), 11.

58 Vgl. Janowski, Auslösung des verwirkten Lebens (1983), 25–59.

59 Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (1960), 11f.

60 Zum Beispiel Joachim Jeremias, Leonhard Goppelt (1911–1973), Otto Betz (1917–2005) und Martin Hengel (1926–2009). Vgl. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments I (1992), 126f.

61 So Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult (1982), 304–314, und Merklein, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition (1987), 157–167 (orientiert am paulinisch-lukanischen Abendmahlsbericht). Beim Becherwort ohne Ergänzung in der Klammer handelt es sich um die Rekonstruktion von Klauck, im anderen Falle um die Rekonstruktion Merkleins.

Doch wie lässt sich die mit dem Kelchwort verbundene Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühnetod⁶² mit der Verkündigung der Gottesherrschaft als zentralem Thema des Wirkens Jesu in Galiläa zusammendenken? Anton Vögtle (1910–1996) und Peter Fiedler (1940–2009) haben die These vertreten, Jesu Botschaft vom anbrechenden Gottesreich und ein stellvertretender Sühnetod Jesu seien miteinander unvereinbar, da Gottes Vergebung, die Jesus den Menschen zusprach, an keine Bedingungen geknüpft gewesen sei.⁶³ Warum sollte also am Ende ein stellvertretender Sühnetod Jesu „notwendig“ gewesen sein? Die Antwort, die Rudolf Pesch (1936–2011), Helmut Merklein (1940–1999), Peter Stuhlmacher, Ulrich Wilckens u. a. gegeben haben, dürfte wohl immer noch die plausibelste sein: Da Israel größtenteils die Verkündigung der Gottesherrschaft nicht annahm, eröffnete Gott eine neue Chance zur Errettung Israels, indem sein Messias das eigene Leben stellvertretend „für die vielen“ dahingab.⁶⁴ Das Abschiedsmahl mit den Zwölfen, die in der endzeitlichen Sammlung Jesu ganz Israel repräsentieren, steht für die Lebenshingabe Jesu am Kreuz – symbolisiert durch das gebrochene Brot und den Kelch des Bundes. Das gebrochene Brot und das entsprechende Deutewort stehen für das in den Tod gegebene Leben Jesu. Das Kelchwort mit dem Bild des vergossenen Blutes verstärkt die Lebenshingabe Jesu in den Tod. Leib und Blut Jesu verhalten sich nicht zueinander wie Leib und Seele, sondern stehen für sein Lebensopfer.

62 Vgl. *Hengel*, Der stellvertretende Sühnetod Jesu (1980), 1–25.135–147.

63 Vgl. *Vögtle*, Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu (1985); *Fiedler*, Jesus und die Sünder (1976), 277–283. Vgl. auch *Häfner*, Nach dem Tod Jesu fragen (2002), 154.

64 Vgl. *Pesch*, Wie Jesus sein Abendmahl hielt (²1978), 83; *Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (²1981), 139–144; *ders.*, Wie hat Jesus seinen Tod verstanden (1988); *Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I (1990), 130–143. *Patsch*, Abendmahl und historischer Jesus (1972), 141–230, hat mit beachtlichen Argumenten den Nachweis zu führen versucht, dass Jesus in souveräner Weise auf den Gedanken einer universalen Sühne in Jes 53 zurückgegriffen hat.

Die *Verba Testamenti* dürften also der Sache nach auf Jesus selbst zurückgehen. Warum sollten die ersten Christen auch den Ablauf des letzten Abendmahls mit der Brot- und Becherhandlung Jesu erfunden haben? Um die urchristliche Praxis der Eucharistie zu legitimieren? Angesichts der eminent kurzen Zeitspanne zwischen den letzten Tagen Jesu und den Anfängen der christlichen Eucharistie bedarf diese Praxis selbst einer Erklärung. „Historiker können nicht erklären, wie die früheste christliche Gemeinde das Wesentliche an der Eucharistieüberlieferung so kurze Zeit nach Jesu Weggang einfach hätte erfinden können.“⁶⁵ Die Annahme, dass Jesus beim Abschiedsmahl mit seinen Jüngern eine prophetische Symbolhandlung vornahm und Brot und Wein auf sein bevorstehendes Leiden und Sterben bezog, findet daher unter den Neutestamentlern heute breite Zustimmung.⁶⁶ Es ist auch kaum vorstellbar, dass die urchristliche Eucharistie ohne Ursprung in den letzten Tagen Jesu hätte entstehen können.

2. Das letzte Abendmahl – ein Pessachmahl?

Mit dem Pessachfest verbinden die Juden die Rettung vor dem Engel des Verderbens durch das Blut des Pessachlammes, den Exodus, den Durchzug durch das Rote Meer und die Erwartung des gelobten Landes – also das für das Volk Israel konstitutive Geschichtshandeln Gottes. Das Pessachfest ist zugleich das „Fest der ungesäuerten Brote“ (Ex 34,18). Ursprünglich war es ein selbstständiges Fest der Gerstenernte (Mazzotfest), das man später mit dem eiligen Aufbruch der Israeliten im Zuge der Befreiung aus Ägypten in Verbindung brachte. Neben dem Schlachten der Lämmer im Tempel am Rüsttag (14. Nisan) gehörte zum Pessachfest der Sederabend am Vorabend des 15. Nisan.⁶⁷ Die Synoptiker be-

65 Vgl. *Vorgrimler*, Sakramententheologie (³1992), 155.

66 Vgl. *Theobald*, Leib und Blut Christi (2007), 123f.

67 Nach jüdischer Zeitrechnung beginnt der neue Tag nach Einsetzen der Abenddämmerung.

richten, dass Jesus das letzte Abendmahl am Sederabend des Pessachfestes gefeiert hat und am Tag des Festes gekreuzigt wurde. Doch genannt werden neben dem Pessachlamm nur Brot (ἄρτος) und Wein, die für jede Art des jüdischen Festmahls charakteristisch sind, nicht aber Mazzen und Bitterkräuter. Das Wort für ἄρτος bedeutet in der Regel auch gesäuertes, nicht ungesäuertes Brot, das in der Septuaginta ἄζυμα (das Ungesäuerte) genannt wird.

Die Angaben für den Gottesdienst des Sederabends (Pessachhaggada) stammen aus der Mischna um 200 n. Chr.⁶⁸ Die Texte, die Joachim Jeremias in seiner Studie „Die Abendmahlsworte Jesu“ herangezogen hat, um zu belegen, dass es sich beim letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern um eine Pessachfeier gehandelt hat, sind deutlich jünger als bislang angenommen. Sie dürfen daher nicht einfach in die Zeit Jesu zurückprojiziert werden.⁶⁹ Heute geht man davon aus, dass es nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. zu einer Weiterentwicklung der Pessachhaggada gekommen ist.⁷⁰ Wahrscheinlich hat die Entwicklung der christlichen Eucharistiefeyer dabei einen Einfluss gehabt.⁷¹

Nach der Chronologie der letzten Tage Jesu bei Johannes starb Jesus nicht am Tag des Pessachfestes, sondern am Rüsttag vor dem

68 Vgl. Mischna Pesachim X.

69 Vgl. Leonhard, *Pesach and Eucharist* (2017).

70 Vgl. Stemberger, *Pesachhaggada und Abendmahlsbericht des Neuen Testaments*, (1990). Noch Markus Barth geht davon aus, dass man die Pessachhaggada zur Zeit Jesu aus dem Traktat „Mischna Pesachim X“ rekonstruieren könne. Vgl. ders., *Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen* (1986), 22: „Wie sich die Feier in hellenistischer Zeit entwickelt hat und unter frühem rabbinischen Einfluss wohl auch zur Zeit Jesu gestaltet war, kann aus dem Mischna-Traktat Pesachim ersehen werden.“

71 Vgl. Yuval, *Pessach und Ostern* (1999), 10–23; ders., *Zwei Völker in deinem Leib* (2007), 69–75.210–256. Die Praxis, am Gründonnerstag nach der Messe vom letzten Abendmahl entsprechend der Pessachhaggada ein jüdisches „Pessach“ zu feiern, um sich so der geschichtlichen Wurzeln der christlichen Eucharistiefeyer zu vergewissern, kollidiert nicht nur mit der historischen Entwicklung. Es ist theologisch fragwürdig, wenn Christen einen zentralen jüdischen Ritus imitieren.

Sederabend des Pessachfestes. Am Rüsttag wurden im Tempel die Lämmer für das Pessachfest geschlachtet (Joh 18,39). Außerhalb Jerusalems musste das Pessachfest ohne das Pessachlamm gefeiert werden. Tausende von Juden pilgerten daher zum Pessachfest nach Jerusalem. Es könnte sein, dass auch Paulus vom Rüsttag als Datum der Kreuzigung Jesu ausgeht, wenn er davon spricht, dass Christus „als unser Paschalamm geopfert“ wurde (1 Kor 5,7). Der Rüsttag ist der 14. Nisan, so dass spätestens am Vorabend dieses Tages das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern stattgefunden haben muss. Auch wenn es kein Pessachmahl war, wurde es in unmittelbarer Nähe zum Pessachfest gefeiert (Joh 13,1).

Bis heute beschäftigt die exegetische Forschung die Frage, wie die unterschiedlichen Chronologien der Synoptiker und des vierten Evangelisten zu erklären sind. Der Versuch, diese durch die Annahme unterschiedlicher Kalender, des offiziellen Jerusalemer Mondkalenders und des Sonnenkalenders von Qumran, zu harmonisieren, findet heute kaum noch Zustimmung.⁷² Welche Chronologie der letzten Tage Jesu ist also die historisch wahrscheinlichere? Zuletzt hat Martin Hengel (1926–2009) noch einmal die These verteidigt, dass es sich beim letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern um ein Pessachmahl gehandelt habe. Im Anschluss an Joachim Jeremias führt Hengel dafür eine Reihe gewichtiger Argumente an: (1) Das letzte Abendmahl Jesu fand im überfüllten Jerusalem während der Nacht statt; nächtliche Mahlzeiten waren beim einfachen Volk aber nicht üblich. (2) Es handelte sich um ein wirkliches Festmahl, da man auf Liegepolstern zu Tische lag. (3) Zu den Speisen wurden deutende Worte gesprochen. (4) Schließlich sang man die Hallelpsalmen, die mit größter Wahrscheinlichkeit schon Teil der damaligen Pessachhaggada waren.⁷³ Ulrich Wilckens, der ebenfalls davon ausgeht, dass es sich beim letzten Abendmahl um ein Pessachmahl gehandelt

72 Nach *Jaubert*, *La date de la cène* (1957), war das letzte Abendmahl Jesu ein antizipiertes Pessachmahl nach dem solaren Kalender der Gemeinde von Qumran.

73 Vgl. *Hengel – Schwemer*, *Jesu und das Judentum* (2007), 583.

hat⁷⁴, sieht in der Schale, aus der die Jünger nach Mk 14,20 mit Jesus aßen, einen Hinweis auf die Schale mit den Bitterkräutern.⁷⁵

Gleichwohl scheint die Datierung des letzten Abendmahls auf die Pessachnacht historisch nicht sehr wahrscheinlich. Wenn das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern eine Pessachfeier war, würde dies voraussetzen, dass Jesus noch in der Nacht auf den 15. Nisan von den Hohepriestern verhört, ausgeliefert und am Tag des Pessachfestes nach einem Todesurteil des römischen Statthalter Pilatus gekreuzigt worden ist. Angesichts des Auftriebs in Jerusalem während des Pessachfestes ist dies nur schwer vorstellbar, sowenig wie es vorstellbar ist, dass die Hohepriester am Pessachfest zur Ort der Kreuzigung Jesu gegangen sind, um den Gekreuzigten zu verhöhnen (Mk 27,29). Einer Kreuzigung am Pessachfest steht auch eine Stelle bei Markus entgegen, wo es heißt, die Hohepriester und Schriftgelehrten hätten nach einer Möglichkeit gesucht, „Jesus mit List in ihre Gewalt zu bringen, um ihn zu töten“, aber „ja nicht am Fest, damit es im Volk keinen Aufruhr gibt“ (Mk 14,1f.). So tendieren heute zahlreiche Forscher dazu, der johanneischen Chronologie zu folgen, nach der Jesus am Rüsttag vor Beginn des Pessachfestes gekreuzigt wurde.⁷⁶ Auch wenn das letzte Abendmahl Jesu vermutlich kein Pessachmahl war, so hat es sich in jedem Fall um ein festliches Mahl gehandelt, da es bei einem normalen Mahl nicht üblich war, Wein zu trinken.⁷⁷

Zum jüdischen Mahl gehörten verschiedene Benediktionen, die durch anamnetischen Dank und Lobpreis sowie Bitten charakterisiert waren. Die Elemente, die genannt werden, begegnen in jedem ritualisierten jüdischen Festmahl: Benediktionen

74 Vgl. *Wilckens*, *Theologie des Neuen Testaments I/2* (2003), 83.

75 Vgl. ebd. 78.

76 So zum Beispiel *Meier*, *A Marginal Jew* (1991), 372–433, und *Theißen – Merz*, *Der historische Jesus* (²1997) 152–154.373–376; *Roloff*, *Jesus* (2000), 110, ebenso *Ratzinger*, *Jesus von Nazareth II*, in: *JRGS* 6/1 (2013), 498–505 [125–134].

77 Zur Verwendung des Brotes und anderer Speisen des jüdischen bzw. des frühchristlichen Mahles vgl. *Berger*, *Manna, Mehl und Sauerteig* (1993).

(*b^erākôt*) über das Brot am Beginn der Mahlzeit und das Gebet über den „Kelch des Segens“ am Ende des Mahles (*birkat hammāzôn*), bestehend aus zwei anamnetischen Segenssprüchen (1. Schöpfung; 2. Land/Tora) und einem interzessorischen Segensspruch (*birkat j^erūšālaīm*, Bitte für Jerusalem).⁷⁸ Die *birkat hammāzôn* gilt als eines der ältesten jüdischen Gebete, das bis in die Zeit des zweiten Tempels zurückreicht.⁷⁹ Am Beginn steht der symbolische Akt des Brotbrechens mit dem Segensspruch über das Brot als Gabe der Schöpfung. Beim „Segensbecher“ kommt zum Motiv der Schöpfungsgabe der Lobpreis Gottes als Geber des Landes und des Bundes sowie die Bitte um sein eschatologisches Eingreifen zugunsten des Bundesvolkes hinzu. In unmittelbarer Nähe zum Pessachfest dürfte Jesus bei einem Festmahl mit seinen Jüngern die vorgesehenen Benediktionen zum gebrochenen Brot und zum „Kelch des Segens“ (1 Kor 10,16) mit speziellen Deute- und Gabeworten verbunden haben.

Zu Beginn des Mahles sprach Jesus eine Benediktion über das Brot und deutete das Brot, das er an die Jünger verteilte. Nach dem gemeinsamen Mahl folgte die *birkat hammāzôn* über den „Kelch des Segens“ und die Deutung des Kelches mit dem Wein, den er den Jüngern reichte. Ob Jesus, wie es die Verzichtserklärung bei Lukas andeutet (Lk 22,15–18), selbst beim Mahl nicht mehr vom Brot gegessen und vom Wein getrunken hat, muss offenbleiben, auszuschließen ist das nicht. Wenn Jesus seine Jünger aus einem Kelch trinken lässt (Mk 13,24; Mt 26,27), dürfte er damit vom damaligen jüdischen Brauch abgewichen sein. Hartmut Gese hat die These vertreten, dass es sich beim letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern um eine Dankopferfeier (*zə-baḥ tōdāh*) gehandelt habe.⁸⁰ Εὐχαριστεῖν entspricht in der Tat dem hebräischen *hōdāh* (danken), εὐλογεῖν dagegen *b^erākāh* (segnen bzw. loben). Doch beegnen *hōdājôt* (Dankgebete) nicht nur

78 Vgl. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (2009), 154.

79 Vgl. Heinemann, Prayer in the Talmud (1977), 113–122.

80 Vgl. Gese, Die Herkunft des Abendmahles (1977). Vgl. auch Lindsey, „Todah“ and the Eucharist (1997).

bei einer Dankopferfeier (*zəbaḥ tōdāh*), sondern auch bei anderen Festmählern.

Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern war nicht gegen den Tempel gerichtet, wie Bruce Chilton und andere annehmen. Für Chilton hat Jesus Brot und Wein, die Opfermaterie des Tempels sind (Num 15,1–10; Ex 29,38), als Ersatz für die Tieropfer eingesetzt.⁸¹ Auch Gerd Theißen und Annette Merz halten dies für wahrscheinlich.⁸² Dies würde allerdings erhebliche Veränderungen am überlieferten Text der Deuteworte über Brot und Wein erforderlich machen. Denn dieser spricht von *Jesu Leib und Blut*, nicht davon, dass das Brot- und Weinopfer die Tieropfer des Tempels ersetzen sollen.⁸³ Die Apostelgeschichte sieht auch keinen Gegensatz zwischen dem „Brotbrechen“ und dem Gottesdienst im Tempel (zumindest, was das Gebet im Tempel betrifft). Von den ersten Christen in Jerusalem heißt es: „Tag für Tag verharreten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Lauterkeit des Herzens“ (Apg 2,46).⁸⁴ Bei Paulus spielt die Bildwelt der Kult- und Opfersprache eine bedeutende Rolle, um das Sterben Christi, den eigenen Dienst als Apostel und den christlichen Gottesdienst zu verstehen.⁸⁵

Folgende Annahme erscheint daher wahrscheinlich: Jesus sah voraus, dass er das Pessachlamm nicht mehr würde essen können. So versammelte er die Zwölf zu einem besonderen Abschiedsmahl, bei dem er sich selbst als das wahre Lamm schenkte und damit sein eigenes Pascha stiftete.⁸⁶ Darauf könnte die geheimnisvolle Ankündigung Jesu hindeuten, auf das Pessach zu verzichten: „Mit

81 Vgl. Chilton, *A Feast of Meaning* (1994), 46–74; ders., *The Temple of Jesus* (1992), 150–154; ebenso Lang, *Heiliges Spiel* (1998), 241–254.

82 Vgl. Theißen – Merz, *Der historische Jesus* (21997), 359–386; ähnlich Karer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (1998), 283.

83 Gegen die kultkritische Interpretation des letzten Abendmahls bei Theißen und Merz wendet sich auch Byrskog, *The Meal and the Temple* (1017).

84 Vgl. Klawans, *Interpreting the Last Supper* (2002), 9f.

85 Darauf weist Klawans, ebd. 10–15, hin.

86 So etwa Meier, *A Marginal Jew* (1991), 399; Klawans, *Interpreting the Last Supper* (2002), 15f.; dieser Position schließt sich auch Ratzinger, *Jesus von Nazareth II*, in: *JRGS* 6/1, 504 [133], an.

großer Sehnsucht habe ich danach verlangt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung findet im Reich Gottes“ (Lk 22,15f.). Das Entscheidende ist nicht mehr das Pesachlamm, sondern das neue Pascha des Leidens und Sterbens Jesu. So sieht es auch der Apostel Paulus: „Schafft den alten Sauer Teig weg, damit ihr neuer Teig seid! Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden“ (1 Kor 5,7). Das geopfert Lamm ist Christus – darin stimmen Paulus und Johannes letztlich überein.

3. Die Rede vom Himmelsbrot und die Fußwaschung

Im Johannesevangelium scheint zunächst nichts auf die Feier der Eucharistie hinzudenken. Im Mittelpunkt der johanneischen Erzählung vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern stehen die Fußwaschung (13,2–11) und das *mandatum novum* (Joh 13,12–15). Die Fußwaschung, die Jesus an seinen Jüngern vornahm, war für die Jünger ein Zeichen seiner Liebe bis zum Äußersten (Joh 13,36). Die Deutung der Fußwaschung als Zeichen für die Lebenshingabe Jesu steht für Johannes nicht im Gegensatz zum paradigmatischen Liebesdienst.⁸⁷ Was also spricht dagegen, dass schon für Johannes bzw. Jesus selbst beides untrennbar zusammen gehört?

Aus dem Fehlen eines Abendmahlsberichtes haben manche geschlossen, dass in den johanneischen Gemeinden anfänglich keine Eucharistie gefeiert wurde. Dagegen spricht der dritte Teil der Brotrede (Joh 6,52b–58), in dem sehr realistisch vom Essen von Jesu Fleisch und vom Trinken von Jesu Blut die Rede ist. Eine eucharistische Interpretation ist naheliegend.⁸⁸ Die direkte Sprache der Brotrede macht es wenig wahrscheinlich, dass das Fehlen des Einsetzungsberichts mit Arkandisziplin (von lat. *arca-*

87 Vgl. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II (1971), 7.12.

88 Vgl. Gnlika, Johannesevangelium (²1985), 50; Reiser, Eucharistische Wissenschaft (1995), 164–177.

num, Geheimnis) zu tun hat.⁸⁹ Nach der Arkandisziplin wurden Kultbräuche und Rituale nur einem Kreis von Eingeweihten zugänglich gemacht. Einige Forscher wollen im Schlussteil der Brotrede eine redaktionelle Erweiterung sehen, die im Gegensatz zu den nichtsakramentalen Intentionen des Evangelisten stehe.⁹⁰ Andere führen dagegen auch den Schlussteil auf den Evangelisten zurück.⁹¹ Wieder andere meinen, dass er aus der johanneischen Schule stamme.⁹²

Jesus hielt die Brotrede kurz vor dem Pessachfest (Joh 6,4) – nach der Brotvermehrung (Joh 6,1–15) und dem Gang über das Wasser (Joh 6,16–21). Eingeleitet wird die Rede durch einen Rückbezug auf die Brotvermehrung: „Von Tiberias her kamen andere Boote in die Nähe des Ortes, wo sie nach dem Dankgebet des Herrn das Brot gegessen hatten (ἔφαγον τὸν ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου)“ (Joh 6,23). Im „Dankgebet des Herrn“ sehen manche Forscher einen Hinweis auf die christliche Eucharistie. Im Zentrum der Brotrede steht ein Midrasch zu Ps 78,24⁹³: „Er ließ Manna auf sie regnen als Speise, er gab ihnen Korn vom Himmel“ (vgl. Ex 16,4).⁹⁴ Der Aussage „Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen“ (Joh 6,31) liegen wahrscheinlich Weish 16,20, Ps 78,24 und Ex 16,4.15 zu Grunde.⁹⁵ Jesus macht denen, die beim Wunder der Brotvermehrung dabei waren und ihm nun in der Synagoge zuhören, den Vorwurf, nicht wegen der Zeichen zu glauben, sondern weil sie Brot erhalten haben und satt geworden sind (Joh 6,27–29). „Müht euch nicht ab für die Speise, die verdirbt, sondern für die Speise, die für das ewige Leben bleibt und die der Menschensohn euch geben wird“ (Joh 6,27). Dies könnte eine Klammer zu Joh 6,52b–59, dem dritten Teil der Brotrede, sein.

89 So die Erklärung von *Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu (³1960), 130.

90 Zum Beispiel *Bornkamm*, Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium (1956).

91 Etwa *Wilckens*, Das Abendmahlzeugnis im vierten Evangelium (1958).

92 Vgl. *Brown*, The Gospel according to John (1966), 286f.

93 Ein Midrasch ist eine Schriftauslegung im rabbinischen Judentum.

94 Vgl. *Schnackenburg*, Das Johannesevangelium II (1971), 13.53.

95 Vgl. *Betz*, Eucharistie in der Schrift und Patristik (1979), 22.

Die Leute, die Jesus in der Synagoge zuhören, verweisen auf das Manna (Ex 16,4.31), das die Väter in der Wüste gegessen haben und von dem geschrieben steht: „Korn vom Himmel gab er ihnen zu essen“ (vgl. Ps 78,24). Darauf entgegnet Jesus: „Amen, amen, ich sage euch: Nicht Mose hat euch das Brot (ἄρτος) vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot (ἄρτος ἀληθινός) vom Himmel. Denn das Brot, das Gott gibt, kommt vom Himmel herab und gibt der Welt das Leben. Da baten sie ihn: Herr, gib uns immer dieses Brot! Jesus antwortete ihnen: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben“ (Joh 6,32–35). Der Gegensatz von Manna und wahren Himmelsbrot ist typologisch zu verstehen. Nicht das Manna, das Mose den Israeliten in der Wüste zu essen gab, ist das Brot des Lebens. Das wahre und wirkliche Brot, in dem das Manna zu seiner Erfüllung kommt, ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist und der Welt das Leben gibt. Jesus selbst ist das „Brot des Lebens“⁹⁶ in Person.

Der Ausdruck „Brot des Lebens“ ist eine bildhafte Selbstbezeichnung Jesu. Sie steht in Verbindung mit Joh 6,38 (vgl. Joh 6,42), wo Jesus von sich sagt, dass er vom Himmel herabgekommen und von Gott gesandt sei, den Willen des Vaters zu tun, der darin bestehe, dass alle, die den Sohn sehen und an ihn glauben, das ewige Leben haben (Joh 6,39). Das Brot des Lebens ist in der Brotrede zunächst geistig-personal zu deuten. Dafür spricht, dass zu Beginn der Rede nicht vom Essen (φαγεῖν) des Brotes die Rede ist und das Doppelbild vom Hungern und Dürsten verwendet wird: Wer zu Jesus kommt, wird nicht mehr hungern, wer an ihn glaubt, wird nicht mehr dürsten. Das Doppelbild verbindet das Manna in der Wüste mit dem Wasser aus dem Felsen (vgl. Ex 17,1–7). Wahrscheinlich ist auch eine Verbindung des Bildes mit Aussagen über die Weisheit: „Kommt, esst von meinem Mahl und trinkt vom Wein, den ich mischte“ (Spr 9,5). Speise und Trank der Weisheit aber vermitteln nicht das ewige Leben: „Die

96 Vgl. *Schnackenburg*, Das Johannesevangelium II (1971), 58.

mich essen, werden noch hungern, die mich trinken, werden noch durstig sein.“ (Sir 24,21).

Als die Leute murrten, erklärt Jesus, niemand komme zum Vater außer durch ihn und niemand habe den Vater gesehen außer derjenige, der von Gott ist (Joh 6,44.46). Daraufhin unterstreicht Jesus unter der Verwendung der ἐγώ εἰμι-Formel seinen göttlichen Vollmachtsanspruch: „Ich bin (ἐγώ εἰμι) das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. So aber ist es mit dem Brot, das vom Himmel herabkommt: Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch (σάρξ) (ich gebe es hin) für das Leben der Welt“ (Joh 6, 48–51c). Auch hier geht es um die Gemeinschaft mit Jesus, der von himmlischer Herkunft ist, wogegen sich Leute, die Jesus zuhören und ihn als Sohn Josefs kennen, auflehnen (Joh 6,41). Jesus aber verweist auf seine Sendung durch den Vater im Himmel, den niemand gesehen hat, außer derjenige, der von Gott kommt.

Der eucharistische Teil der Brotrede beginnt nach Heinz Schürmann nicht schon mit Joh 6,51c, denn hier gehe es um die Hingabe Jesu in den Tod.⁹⁷ Mit dem Motiv des „Essens“ ist der Vers wahrscheinlich eine bewusste Überleitung zum eucharistischen Teil der Brotrede, die mit Joh 6,52b eingeleitet wird.⁹⁸ Die Juden, die sich über die Rede Jesu streiten (vgl. Ex 17,2), fragen: „Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?“ (Joh 6,52b). Jesus antwortet ihnen: „Amen, amen, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes (υἱὸς ἀνθρώπου) nicht esst (φάγητε) und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch isst (τρώγων) und meint Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise (ἀληθῆς ἐστὶν βρῶσις) und mein Blut ist wahrhaft ein Trank (ἀληθῆς ἐστὶν πόσις). Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe

97 Vgl. Schürmann, Joh 6,51c (1958), 244–262: 249f.

98 Vgl. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II (1971), 83.

in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Er ist nicht wie das Brot, das die Väter gegessen haben, sie sind gestorben. Wer aber dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit“ (Joh 6,53–58).

Die meisten griechischen und lateinischen Kirchenväter interpretieren die Brotrede sakramental, während Clemens von Alexandrien (ca. 150–215) und Origenes (185–253/4) sie auf den fleischgewordenen Logos beziehen, der uns geistig nährt.⁹⁹ Mit zahlreichen katholischen und evangelischen Exegeten wird hier davon ausgegangen, dass die Brotrede von einem geistig-personalen zu einem „sakramentalen“ Verständnis des wahren Himmelsbrotes voranschreitet.¹⁰⁰ Die Entwicklung innerhalb des Textes dürfte wahrscheinlich im Kontext einer *relecture* und *réécriture* der Texte innerhalb des johanneischen Kreises zu sehen sein.¹⁰¹ Der Bezug zur Eucharistie, der in der Brotrede Joh 6,23.27 vorweggenommen wird, ist für Joh 6,52b–58 jedenfalls offensichtlich.¹⁰² Joachim Gnilka vertritt die Mehrheitsmeinung der Exegeten, wenn er schreibt: „Das Essen ist jetzt nicht mehr bildlich, sondern sakramental zu verstehen“¹⁰³.

Jens Schröter meint dagegen, dass es auch in Joh 6,52b–58 ausschließlich um die Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben gehe, die durch das Bild des Essens und Trinkens zum Ausdruck gebracht werde.¹⁰⁴ Doch auffallend ist, dass das Essen (φαγεῖν) durch das Kauen (τῶγεῖν) verstärkt wird. Weitere Termini in der Brotrede, die auf die Eucharistie hindeuten, sind: ἄρτος, αἷμα,

99 Zur Auslegungsgeschichte vgl. ebd. 96–102.

100 Vgl. die Literatur ebd. 87.

101 Vgl. *Scholtissek*, *Mit ihm sein und bleiben* (2000), 194–210.

102 Für Johannes Betz ist dagegen die ganze Brotrede eucharistisch zu lesen. Vgl. *ders.*, *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament II/1* (1961), 175.

103 *Gnilka*, *Johannesevangelium* (1985), 53. Gnilka erkennt in Joh 6,53–58 einen Midrasch zur Abendmahlstradition (Mt 26,26–28par).

104 Vgl. *Schröter*, *Nehmt – esst und trinkt* (2010), 54–59.

ἐστιν und ὑπέρ. Fleisch und Blut sind eine wirkliche Speise und ein wirklicher Trank. Die Verwendung des Menschensohntitels (ὁὐὸς ἀνθρώπου) verhindert das mögliche Missverständnis der Anthropophagie: Nicht das physische Fleisch und Blut Jesu werden in der Eucharistie empfangen. Er ist der erhöhte Herr, der sich mit seinem geisterfüllten Fleisch und Blut in den eucharistischen Gaben schenkt. Ob das Bild vom Weinstock in Joh 15,1–8 in Verbindung mit der urchristlichen Mahlfeier steht, wie dies in Did. 9,2 der Fall ist, muss offen bleiben.

Warum im eucharistischen Teil der Brotrede vom Fleisch (σάρξ) des Menschensohnes die Rede ist, statt vom Leib (σώμα), ist nur schwer entscheidbar. Es könnte sich um eine Übersetzungsvariante der zugrundeliegenden Worte *gūpāh* und *bāsār* handeln. So verwendet Ignatius von Antiochien (gest. um 110) σάρξ als eucharistischen Terminus.¹⁰⁵ Für die Bezeichnung des eucharistischen Brotes als Fleisch (σάρξ) in Joh 6,52b–58 spielt vielleicht die johanneische Logos-Sarx-Christologie (vgl. σάρξ Joh 1,14) die entscheidende Rolle. Der Sakramentenrealismus im letzten Teil der Brotrede (man hat hier vom kapharnaitischen Abendmahlsverständnis gesprochen, da die Brotrede Jesu in Kapharnaum angesiedelt ist), entspricht jedenfalls ganz dem antignostischen Akzent der johanneischen Christologie. Wahrscheinlich wendet sich Joh 6,52b–58 gegen eine gnostisch-doketische Gruppe, welche die Inkarnation und den Kreuzestod Jesu bestritt und den Empfang der Eucharistie ablehnte. Fleisch meint nicht wie beim Tempelkult die vom Blut getrennte Wirklichkeit, sondern den ganzen Menschen. Während die ersten beiden Teile der Brotrede eine innerjüdische Auseinandersetzung im Blick haben, richtet sich der dritte Teil gegen eine nicht rechtläubige christliche Gruppe. Dass die sakramentalen Elemente von Brot und Wein selbst nicht genannt werden, ist kein Gegenargument, denn entscheidend sind Fleisch und Blut als Speise des Menschensohnes.

105 Vgl. *Ignatius von Antiochien*, Ad Romanos VII (PG 5, 693B); *ders.*, Ad Philadelphios IV (PG 5, 700B); *ders.*, Ad Smyrnos VII (PG 5, 713A).

In Joh 6,52b–58 haben wir es nicht mit einem magischen Verständnis des sakramentalen Mahles zu tun. Das eucharistische Essen bedeutet keinen Automatismus, der die Verbindung mit Christus bewirkt. Nur durch den gläubigen Empfang der eucharistischen Gaben wird die bleibende Verbindung mit Christus geschenkt. Das reine, nichtsakramentale Essen nützt nichts. So ist auch Joh 6,63 zu verstehen: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts“. Vom ‚Kauen‘ des eucharistischen Brotes ist die Rede, um das ‚sakramentale Essen‘ vom ‚bildhaften Essen‘, das heißt dem gläubigen Aufnehmen Jesu, des Lebensbrottes in Person, zu unterscheiden. Wie bei den Synoptikern ist die Eucharistie bei Johannes Unterpfeiler der eschatologischen Vollendung. Das Leben, das die Eucharistie schenkt, findet seine Erfüllung in der Auferweckung von den Toten (Joh 6,54). Das sakramentale Mahl ist ein Zeichen des Glaubens an die Offenbarung Jesu und die Teilhabe an seinem österlichen Leben.¹⁰⁶

Die Zeichenhandlung der Fußwaschung, die der vierte Evangelist als Teil des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern erwähnt, verdeutlicht den Sinn des Sterbens Christi, aber auch der Eucharistie, die darauf zielt, die Gabe des für uns dahingegebenen Lebens von dem zu empfangen, der sich in seinem Sterben zum Diener aller gemacht hat. Im eucharistischen Brot erhalten wir Anteil am ewigen Leben (Joh 6,33.50). Für Johannes ist „die Eucharistie eine besondere Weise der Lebensvermittlung und Lebenserhaltung durch den Gottessohn ..., der nach seinem Kreuzestod als erhöhter Menschensohn sein Fleisch und Blut den Glaubenden sakramental darbietet“¹⁰⁷. Der Gedanke der Realpräsenz des inkarnierten und verherrlichten Christus ist hier nicht mehr fern, wobei die Präsenz Christi in der Feier des Brotbrechens personal-sakramental und nicht substanzhaft-dinglich aufzufassen ist.

In der Messe „In cena Domini“ ist die Fußwaschung bis heute ein sprechendes Zeichen für die Hingabe Jesu bis in den Tod. In der Liturgie der Messe vom letzten Abendmahl hat die

106 Vgl. Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste* (2002), 334.

107 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II* (1971), 100.

Fußwaschung ihren Platz im Anschluss an die Homilie.¹⁰⁸ In ihrem liturgischen Kontext ist die Fußwaschung keine allgemeine humanitäre Demutsgeste, die man daher auch an Nichtchristen vollziehen könnte. Es handelt sich vielmehr um eine gottesdienstliche Handlung innerhalb der Messe vom letzten Abendmahl, die den Dienst Jesu an seinen Jüngern und der Jünger untereinander symbolisiert.¹⁰⁹ Durch die Fußwaschung erhalten die Jünger Gemeinschaft mit Christus (Joh 13,9). Die sakramentale Deutung der Fußwaschung war deshalb bei den Kirchenvätern und im Mittelalter stark verbreitet und wurde auch später immer wieder vertreten.¹¹⁰ Das *mandatum novum* besteht darin, dass die Jünger einander die Füße waschen (Joh 13,14). In den johanneischen Gemeinden dürfte die Fußwaschung unter den Christen eine besondere Bedeutung als Zeichen der Liebe untereinander gehabt haben. Ambrosius erwähnt die Fußwaschung als Teil des Taufsakramentes.¹¹¹ Die Fußwaschung gibt Anteil an Christus. Die Wassertaufe befreit von den Sünden, die Tauffußwaschung ist ein Remedium gegen das selbstsüchtige Begehren.

108 Vgl. MR (³2002), 300. Das römische und deutsche Messbuch sehen vor, dass (zwölf) Männern die Füße gewaschen werden. Mit dem Dekret „In missa in cena Domini“ der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. Januar 2016 wurde die Bestimmung geändert. Es können Männern wie Frauen die Füße gewaschen werden. Zur Fußwaschung im Johannesevangelium vgl. *Thomas*, Footwashing in John 13 and the Johannine Community (1991) – *Niemand*, Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums (1993), 383–395, sieht die Fußwaschung in Verbindung mit der Aufnahme von Jüngern des Johannes, die schon die Bußtaufe empfangen hatten.

109 Zur Interpretationsgeschichte der Fußwaschung vgl. *Lohse*, Die Fußwaschung (1967); *Richter*, Die Fußwaschung im Johannesevangelium (1967).

110 Vgl. *Richter*, Die Fußwaschung im Johannesevangelium (1967), 1–124.

111 Vgl. *Ambrosius*, De sacramentis 3, 4–5 (FC 3, 120–123); *ders.*, De mysteriis 31 (FC 3, 228f.). Siehe dazu *Schmitz*, Einleitung (1990), 45.

Kapitel II DIES DOMINICA

Die Feier der Eucharistie in frühchristlicher Zeit

„In Gemeinschaft mit der ganzen Kirche feiern wir den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist“¹. So beginnt das Heiligengedächtnis (*Communicantes*) im Ersten Hochgebet an Sonntagen im Jahreskreis. In der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ heißt es zum inneren Zusammenhang von Ostern, Sonntag und Eucharistie: „Aus apostolischer Überlieferung (*ex traditione apostolica*), die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium (*mysterium Paschale*) jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag (*dies Domini seu dies dominica*) genannt wird.“² Gemäß dem Zeugnis der Schrift ist Jesus am ersten Tag der Woche (Mk 16,2; Joh 20,1.19), dem Tag nach dem Sabbat (κατὰ μίαν σαββάτου), von den Toten auferstanden. Am ersten Tag der Woche haben die ersten Christen daher Gottesdienst gefeiert. Nach jüdischer Tradition ist der Tag nach dem Sabbat, der die sieben Tage umfassende Woche abschließt, der erste Tag der Woche. Nach christlichem Verständnis ist der erste Tag der Woche der Tag des Herrn.³

Schon für Ignatius von Antiochien stellt das Leben „nach dem Tag des Herrn“⁴ das Unterscheidungsmerkmal der Christen gegenüber denen dar, die den Sabbat feiern. Der früheste Zeuge für die Bezeichnung des ersten Tages der Woche als „Sonntag“

1 MB (²1988), 465.

2 SC 106.

3 Vgl. Koch, Eucharistie (2005), 11; Kunzler, Sein ist die Zeit (2012), 73–113.

4 Ignatius von Antiochien, Ad Magnesios IX (PG 5, 768A–769A).

(ἡλίου ἡμέρα) ist Justin der Märtyrer (um 100–165).⁵ Der Sonntag ist nicht nur der erste Tag der Woche, sondern wird zugleich als der achte Tag, nämlich als der Tag der neuen Schöpfung in Christus, betrachtet. Die Wurzeln der sonntäglichen Herrenmahlsfeier reichen bis in die apostolische Zeit zurück. Auf der Grundlage einiger neutestamentlicher Texte (1 Kor 16,2; Apg 20,7–12; Offb 1,10) und anderer frühchristlicher Quellen (Didache, Ignatius von Antiochien)⁶, erscheint es wahrscheinlich, dass der Beginn der sonntäglichen Feier der Eucharistie bis in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts zurückreicht.⁷

Paulus bezeichnet das eucharistische Mahl als „Herrenmahl“ (κυριακὸν δεῖπνον: 1 Kor 11,20). Schon die Didache (Zwölfapostellehre)⁸ und Ignatius von Antiochien⁹ nennen die Feier des Herrenmahls εὐχαριστία (Danksagung): „Wenn ihr am Herrentag (κυριακὴ [ἡμέρα] κυρίου) zusammenkommt, brecht das Brot und sagt Dank (κλάσετε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε), nachdem ihr zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer (θυσία) rein sei.“¹⁰ Die ältesten Quellen für die Existenz der sonntäglichen Herrenmahlsfeier stammen aus dem zweiten Jahrhundert.¹¹ „Am sogenannten Sonntag findet eine Zusammenkunft aller, die in

5 Vgl. *Justin der Märtyrer*, Apologia I pro Christianis 67 (PG 6, 432A).

6 Vgl. Didache 14 (FC 1, 132–136); *Ignatius von Antiochien*, Ad Magnesios IX (PG 768A–769A).

7 Vgl. *Taft*, The Frequency of the Celebration of the Eucharist throughout History (2000), 77f. Von anderen wird der frühe Ursprung der sonntäglichen Eucharistiefeier bezweifelt: *Thraede*, Noch einmal (2004), 102–128; *Leonhard*, The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter (2006), 119–140: 123f.; *Bradshaw – Johnson*, The Origins of Feasts and Seasons in Early Christianity (2011), 3–5.

8 Vgl. Didache 9,1 (FC 1, 120–123): Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας.

9 Vgl. *Ignatius von Antiochien*, Ad Ephesios XIII (PG 5, 745B); *ders.*, Ad Philadelphios IV (PG 5, 700B); *ders.*, Ad Smyrnos VII (PG 5, 713A).

10 Didache 14, 1 (FC 1, 132f.). Die Datierung von Kapitel 14 ins 1. Jahrhundert ist nicht unumstritten.

11 Vgl. Barnabasbrief 15, 8f. (*Berger – Nord*, 257); *Justin der Märtyrer*, Apologia I pro Christianis 67 (PG 6, 429–432). *Wilson*, Related Strangers (1995), 231f., und *Paget*, The Epistel of Barnabas (1994), 9–30, datieren den Barnabasbrief um 96–98.

Städten oder auf dem Land wohnen, an einem Ort statt.“¹² Es lässt sich nicht mit letzter Sicherheit entscheiden, ob die Eucharistie am Sonntag¹³, oder (was für Judenchristen wahrscheinlicher sein dürfte) am Samstagabend nach dem Sabbat, also nach jüdischem Kalender zu Beginn des ersten Tages der Woche, gefeiert wurde.¹⁴ Da Jesus sich nicht gegen den Sabbat gewendet hatte, kann man davon ausgehen, dass die Judenchristen anfänglich weiter den Sabbat gefeiert haben (vgl. Apg 17,2; 18,4). Zwar gibt es dafür im Neuen Testament keinen sicheren Beleg, doch könnte Jakobus, Sprecher der Judenchristen in Jerusalem, in Apg 15,21 auf diese Praxis anspielen.

Der Sonntag ist der Tag des erhöhten Herrn. Er wird als „*dies dominicae resurrectionis*“¹⁵ oder auch als ἀναστάσιμος ἡμέρα (Auferstehungstag) bezeichnet.¹⁶ Während die „Sol-Christologie“ noch bei Justin dem Märtyrer fehlt, setzt sie sich im vierten Jahrhundert auf breiter Front durch.¹⁷ Christus ist die „wahre Sonne“ bzw. die „Sonne des Heils“ (*sol salutis*). Kaiser Konstantin I. (270/280–337) führte den Sonntag als arbeitsfreien Ruhetag ein (321 n. Chr.). Vom Gesetz der Sonntagsruhe waren unter anderem landwirtschaftliche Arbeiten sowie das Abhalten von Märkten ausgenommen.¹⁸ Der arbeitsfreie Sonntag ermöglichte die ungehinderte Teilnahme am christlichen Kult. Es ist unklar, ob die Entscheidung

12 *Justin der Märtyrer*, Apologia I pro Christianis 67 (PG 6, 430B).

13 So Rordorf, *Der Sonntag* (1962) und *ders.*, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (1972), der eine Entstehung des Sonntags unabhängig vom Sabbat annimmt.

14 Dazu neigt die neuere Forschung: Rouwhorst, *The Reception of the Jewish Sabbath in Early Christianity* (2001), 251f.; *ders.*, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels* (2008), 538; Bauckham, *Sabbat and Sunday in the Post-Apostolic Church* (1982); Bradshaw – Johnson, *The Origins of Feasts and Seasons in Early Christianity* (2011), 10–13.

15 *Tertullian*, *De oratione* 23 (CCL 1, 271).

16 Bradshaw – Johnson, *The Origins of Feasts and Seasons in Early Christianity* (2011), 14–24, verfolgen Spuren, die bis in das frühe 3. Jahrhundert zurückreichen.

17 Vgl. Wallraff, *Christus versus Sol* (2001), 41–59.

18 Vgl. *Codex Iustinianus III* 12, 2.

Konstantins von christlicher Seite beeinflusst war oder auf eigene Initiative zurückgeht.¹⁹ Das erste Zeugnis für den christlichen Sonntag als Tag der Ruhe findet sich bei Eusebius von Caesarea (260/264–339/340).²⁰ Der Sonntag als Ruhetag dürfte nicht unabhängig vom Sabbat entstanden sein, da der Sonntag ursprünglich nicht mit dem Motiv der Schöpfungsrue verbunden war.²¹ Eine eigene liturgische Gestaltung des Samstags ist erst für das vierte Jahrhundert nachweisbar. Gottesdienstliche Versammlungen von Heidenchristen am Sabbat hat es zunächst wohl nicht gegeben.

1. Die christliche Mahlfeier im Neuen Testament

Das Neue Testament kennt unterschiedliche Bezeichnungen für die christliche Mahlfeier. Die älteste ist die Bezeichnung ‚Brotbrechen‘. Damit ist nicht ein gewöhnliches Essen gemeint, sondern die Mahlfeier mit dem Auferstandenen. In der Apostelgeschichte heißt es von den Christen: „Sie hielten an der Lehre der Apostel (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων) fest und an der Gemeinschaft (κοινωνία), am Brechen des Brotes (κλάσις τοῦ ἄρτου) und an den Gebeten (προσεύχαι). Tag für Tag (καθ’ ἡμέραν) verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl (μετελάμβανον τροφῆς) in Freude und Lauterkeit des Herzens“ (Apg 2,42.46). Das καθ’ ἡμέραν (Tag für Tag) in Apg 2,46 bezieht sich auf den täglichen Aufenthalt im Tempel zum Gebet, nicht auf das „Brotbrechen“ im Kreis der Judenchristen. Eine tägliche Eucharistie in urchristlicher Zeit wird es anfänglich kaum gegeben haben. Beim „Brotbrechen“ ist das eucharistische Brot gemeint, welches die Teilnahme am Leib Christi schenkt. „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?“ (1 Kor 10,16).

19 Vgl. *Bradshaw – Johnson*, *The Origins of Feasts and Seasons in Early Christianity* (2011), 25.

20 Vgl. *Bauckham*, *Sabbat and Sunday in the Post-Apostolic Church* (1982), 283f.

21 Vgl. *Rouwhorst*, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels* (2008), 539.

Das ‚Brotbrechen‘ erfolgte unter eschatologischem Jubel (ἀγαλλίασις), in freudiger Erwartung der Wiederkunft Christi.²² Die Bezeichnung der Eucharistie als ‚Brotbrechen‘ begegnet vor allem in judenchristlichen Gemeinden. Die ersten Christen waren überzeugt davon, in der Eucharistie schon jetzt Anteil zu erhalten am eschatologischen Mahl, auf das Jesus beim Letzten Abendmahl voraussichtete: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk 14,25; vgl. Lk 22,16). Nach Apg 2,46 haben die Juden, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen waren, die Verbindung zum Tempel nicht vollständig aufgegeben. Bis zu seiner Zerstörung blieb er für die Judenchristen ein zentraler Ort des Gebets.

Es ist möglich, dass die Judenchristen im Tempel nicht nur beteten, sondern auch weiterhin Opfer darbrachten (Apg 21,26; Num 6,1–20), allerdings dürfte es sich dabei um ein Speiseopfer (*minḥāh*), nicht um eines der Tieropfer gehandelt haben. Die Tempelliturgie hatte auch Einfluss auf die Entwicklung der christlichen Liturgie, nicht nur den synagogalen Gottesdienst. Dies zeigen vor allem der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes. Der Rahmen für das eucharistische Mahl war in Jerusalem anfänglich die Gemeindeversammlung. Dazu gehörten Gespräche, Gebete, Wortverkündigung, die Sorge für die Armen und ein gemeinsames Mahl (Apg 20,9; vgl. Apg 2,42). In diesem Kontext wurde das eucharistische Brot gebrochen und der Segensbecher gereicht.²³

Da in der Gemeinde in Korinth die reichen Gemeindeglieder auf die armen, die aufgrund eines langen Arbeitstages erst später zur Versammlung der Gemeinde dazustoßen konnten, nicht warteten, verzehrten sie sogleich die mitgebrachten Speisen. Und so „hungert der eine, während der andere schon betrunken

22 Vgl. Acta Ioannis 49 und 109: *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Spicilegium Friburgense 12), hg. von A. Hänggi und I. Pahl (1968), 76f.; Acta Ioannis 49 (ebd.).

23 Vgl. *Kremer*, „Herrenspeise“ – nicht „Herrenmahl“ (1996), 234–239.

ist“ (1 Kor 11,21). Dagegen wendet sich Paulus: Entscheidend ist bei der Zusammenkunft, dass nicht ein „eigenes Mahl“ (ἴδιον δεῖπνον), sondern das „Herrenmahl“ (κυριακὸν δεῖπνον) gefeiert wird (1 Kor 11,20f.). Der Apostel empfiehlt daher jenen, die Hunger haben, zu Hause zu essen und zu trinken (1 Kor 11,22.34), das Herrenmahl aber gemeinsam zu feiern (1 Kor 11,33). Wer beim Herrenmahl die Armen demütigt, „verachtet die Kirche Gottes“ (1 Kor 11,22), er isst und trinkt „unwürdig“ und „macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn“ (1 Kor 11,27). Es ist unklar, ob die Brot- und Becherhandlung das Sättigungsmahl rahmte, wie dies einem jüdischen Mahl entspricht²⁴ oder am Ende des Sättigungsmahles erfolgte.²⁵ Für die Eucharistie wurde jedenfalls die Brot- und Kelchhandlung als konstitutiv betrachtet.²⁶

Seit der Untersuchung „Herrenmahl und hellenistischer Kult“ (1982) von Hans-Josef Klauck wurde die Bedeutung des letzten Abendmahls für die Entstehung der urchristlichen Eucharistie und ihrer Feiergestalt teilweise stark zugunsten der Mahlkultur des hellenistischen Kultraums in Frage gestellt. Doch aus den Kultmählern der griechischen Mysterienreligionen lässt sich die christliche Eucharistie nicht ableiten. Dafür sind die Beziehungen und Analogien zu äußerlich und der jüdische Ideolekt des letzten Abendmahls zu offensichtlich. Die urchristliche Eucharistie erklärt sich auch nicht durch die rituellen Mahlfeiern mit Brot und Wein, die wir aus Qumran kennen, da auch hier die Gemeinsamkeiten zu äußerlich sind.

Das Herrenmahl ist „Christusanamnese“, es wird zum „Gedächtnis“ (1 Kor 11,24f.; vgl. Lk 22,19) des Todes und der Auferstehung Christi gefeiert. Anamnese im vollen biblischen Sinne meint, dass das Heil, das in einem Gründungsereignis grundgelegt ist, in einer rituellen Handlung gegenwärtig wird, wie dies für das

24 Vgl. *Hofius*, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis (1988), 383f.; *Kollmann*, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (1990), 42.

25 Vgl. *Schürmann*, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer (1970), 85–88; *Klauck*, Präsenz im Herrenmahl (1989), 320–322.

26 Vgl. *Meßner*, Entwicklung des eucharistischen Gebets (2005), 19.