

## Kulturelles Gedächtnis und Sakrament

### Pessach und Eucharistie als Riten der Resilienz\*

**Dominik Markl**

„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Am dramaturgischen Höhepunkt der Eucharistiefeier – ein Ruf vor dem Tod in die Zeit danach – fallen Auftrag und Verwirklichung in eins. Die Stimme des Priesters lässt die Stimme Jesu wieder erklingen, sodass sich der Sprecher und die angesprochene Gemeinschaft in der Ursprungsszene des letzten Abendmahls dramatisch repräsentiert finden. Diese Beschreibung begnügt sich – ohne theologischen Anspruch zu erheben – mit der Analyse der Pragmatik dramatischer Repräsentation.<sup>1</sup> Wenn auch die folgende Beschreibung des Sakraments als Ritus eine kulturwissenschaftliche Perspektive einnimmt, bietet sie Grundlagenarbeit, auf der theologische Reflexion aufbauen kann, wie dies abschließend angedeutet wird. Zunächst setzte ich liturgische Riten mit Jan Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses in Beziehung, um in einem zweiten Schritt die literarische Gestaltung der Einsetzungen des Pessach in Exodus 12 sowie der Eucharistie in den neutestamentlichen Einsetzungsberichten zu analysieren. In einem dritten und vierten Schritt werden Pessach und Eucharistie als Riten der Resilienz sowie als Wegbegleiter migrierender Gemeinschaften beschrieben.

---

\* Erwin Dirscherl und Markus Weißer danke ich für die Einladung zu diesem Beitrag sowie für Diskussionen im Rahmen eines durch die Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten Forschungsaufenthaltes in Regensburg im Juni 2021. Zusätzliche Gesichtspunkte, die ebenfalls in den Artikel eingeflossen sind, entstanden bei dem an der Pontificia Universidade de São Paulo organisierten *Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos* (April 2021), wofür ich Matthias Grenzer danke. Für hilfreiche Hinweise bin ich Reinhard Meßner und Juliane Prade-Weiß zu Dank verpflichtet.

<sup>1</sup> Für einen literaturwissenschaftlichen Blick auf die Eucharistie siehe z. B. S. Horstkotte, *Abendmahl*, in: D. Weidner (Hrsg.), *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart 2016, 314–318.

## 1 Das kulturelle Gedächtnis: Riten und Texte

Jan Assmann verortete sein Buch *Das kulturelle Gedächtnis* (im Folgenden KG) an einer Epochenschwelle, die er zum Einen mit der technologischen Revolution elektronischer Speichermedien und eines damit zusammenhängenden Bewusstseins einer „Nach-Kultur“, zum Anderen mit dem beginnenden Aussterben der „Generation von Zeitzeugen der schwersten Verbrechen und Katastrophen in den Annalen der Menschheitsgeschichte“ begründet sah.<sup>2</sup> Damit klingen zwei Felder an, die eng mit dem kulturellen Gedächtnis verbunden und für die folgende Betrachtung von Pessach und Eucharistie bedeutsam sind: Medientheorie und Traumatheorie.<sup>3</sup> Assmanns Intuition, dass sich „um den Begriff der Erinnerung ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften aufbaut, das die verschiedenen kulturellen Phänomene und Felder – Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht – in neuen Zusammenhängen sehen lässt“,<sup>4</sup> scheint sich in den drei Jahrzehnten seit Erscheinen des Buches bestätigt zu haben.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 11. Für systematische Reflexion auf kulturelles Gedächtnis in der jüngeren Kulturgeschichte siehe A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.

<sup>3</sup> Medientheorie ist in KG zentral. Zu kulturellem Gedächtnis und Trauma siehe z. B. A. Assmann, *Erinnerungsräume* (s. Anm. 2), 258–264, sowie für „das Gedächtnis als Leidschatz“, 372–382; M. Rothberg, *Trauma, Memory, Holocaust*, in: D. Nikulin (Hrsg.), *Memory. A History* (Oxford Philosophical Concepts), Oxford 2015, 280–290; N. Wood, *Vectors of Memory. Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Oxford 1999.

<sup>4</sup> KG, 11. Vor dem Erscheinen der einschlägigen Publikationen von A. und J. Assmann stießen die Begriffe „kollektives/kulturelles Gedächtnis“ auf ablehnende Kritik bei H. Cancik/H. Mohr, *Erinnerung / Gedächtnis*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2*, Stuttgart 1990, 299–323, bes. 308–311.

<sup>5</sup> Siehe z. B. A. Erll/A. Nünning (Hrsg.), *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (MCM 8), Berlin 2008; J. K. Olick/V. Vinitzky-Seourssi/D. Levy (Hrsg.), *The Collective Memory Reader*, Oxford 2011; D. Nikulin (Hrsg.), *Memory* (s. Anm. 3); für die Bibelwissenschaft: M. Brettler, *Memory in Ancient Israel*, in: M. A. Signer (Hrsg.), *Memory and History in Christianity and Judaism*, Notre Dame 2001, 1–17; R. Hendel, *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford 2005; L. T. Stuckenbruck u. a. (Hrsg.), *Memory in the Bible and Antiquity: The*

Die Bibel in ihren jüdischen und christlichen Kontexten spielt in Assmanns Darstellung eine prominente Rolle, da sie am Beginn einer neuen Epoche von Erinnerungskulturen stand, die bis in die Gegenwart fortwirken. Die Einleitung von Assmanns Buch setzt mit den Lehrdialogen ein, die in der Einsetzung der Pessachriten (Ex 12,26 f.; 13,8.14 f.) und im Deuteronomium begegnen (Dtn 6,20–25).<sup>6</sup> Diese Miniatur-Dialoge, die im Pessach-Seder systematisch verbunden wurden, bilden ein Paradigma kulturellen Gedächtnisses, da sie die drei Parameter der Geschichte, der durch sie konstituierten individuellen und kollektiven Identität sowie der transgenerationalen Weitergabe miteinander verbinden.<sup>7</sup> Das Buch Deuteronomium analysierte Assmann „als Gründungstext einer Form kollektiver Mnemotechnik, die in der damaligen Welt etwas vollkommen Neues darstellte und mit einer neuen Form von Religion zugleich auch eine neue Form kultureller Erinnerung und Identität fundierte.“<sup>8</sup> Als eines von acht im Deuteronomium identifizierten „Verfahren kulturell geformter Erinnerung“<sup>9</sup> nennt Assmann die Wallfahrtsfesten (Dtn 16),<sup>10</sup> wobei das Essen ungesäuertes Brot im Kontext des Pessach mit der Zielformulierung verbunden

---

Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004), (WUNT 212), Tübingen 2007; S. Buttica/E. Norelli (Hrsg.), *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2–3, 2016)*, (WUNT 398), Tübingen 2018; S. Campbell, *Remembering the Unexperienced. Cultural Memory, Canon Consciousness, and the Book of Deuteronomy* (BBB 191), Göttingen 2021; zu jüdischem Gedächtnis im Verhältnis zur Historiographie siehe Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982.

<sup>6</sup> Vgl. KG, 15.

<sup>7</sup> Vgl. KG, 16.

<sup>8</sup> KG, 212.

<sup>9</sup> KG, 218. Zur literarischen Technik der „generational compression“ zur Repräsentation des Erinnerungstextes siehe S. Campbell, *Remembering the Unexperienced* (s. Anm. 5), bes. 113–237; zur Funktion des deuteronomischen „Heute“: J.-P. Sonnet, „Today“ in Deuteronomy: A Narrative Metalepsis, in: *Biblica* 101 (2020), 498–518.

<sup>10</sup> Vgl. KG, 220. Zur Funktion von Festen für das kulturelle Gedächtnis siehe KG, 56–59; J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in: Ders. (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1)*, Gütersloh 1991, 13–31; zu „commemorative ceremonies“ siehe P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge 1989, 41–71.

ist, „damit du dich erinnerst [למען תזכר] an den Tag deines Ausziehens aus dem Land Ägypten alle Tage deines Lebens“ (v. 3).

Im Kontrast zum Ägypten der Spätzeit, in dem der ortsfeste Tempel zum architektonisch externalisierten, monumental beschriebenen und rituell gelebten Kanon der Aufrechterhaltung der kulturellen Weltordnung wurde,<sup>11</sup> führte im entstehenden Judentum insbesondere das babylonische Exil zur Stilisierung des Exodus als zentraler migratorischer Erinnerungsfigur.<sup>12</sup> Als Migrationsnarrativ ist die kanonisch überlieferte Exoduserzählung intrinsisch mit dem Motiv der Extraterritorialität des Gesetzes verbunden. Bund und Gesetzesoffenbarung geschehen zwischen Ägypten und verheißennem Land, „im Niemandsland der sinaitischen Wüste“.<sup>13</sup> Analog zur ethnologischen Beschreibung liminaler Phasen, besonders im Übergang vom Stadium des Kindes zum Erwachsenen,<sup>14</sup> lässt sich die vierzigjährige Wüstenwanderung als liminaler Zeitraum in der Volksgeschichte Israels lesen – zwischen dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht. Israel ist nicht mehr versklavt in Ägypten, doch noch nicht angekommen im Land der Verheißung. Die Wüste ist so als liminaler Lernraum konzipiert, in dem die wesentlichen Lehren für das Leben im Land offenbart werden. Das babylonische Exil beförderte neben der Exodus-Erinnerung auch die mnemotechnische Verinnerlichung der Tora als Fokus der im Deuteronomium propagierten Identität.<sup>15</sup> Prozesse der Kanonisierung der heiligen Schriften und ihrer Rezeption sind grundlegende Faktoren der Erinnerungskulturen in Judentum und Christentum.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Vgl. KG, 177–195.

<sup>12</sup> Vgl. KG, 200–202; siehe auch R. Hendel, *The Exodus as Cultural Memory: Egyptian Bondage and the Song of the Sea*, in: T. E. Levy/T. Schneider/W. H. C. Propp (Hrsg.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture and Geoscience*, Cham 2015, 65–77; L. E. Grabbe, *Exodus and History*, in: T. B. Dozeman/C. A. Evans/J. N. Lohr (Hrsg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (VT.S 164)*, Leiden 2014, 61–87.

<sup>13</sup> KG, 201.

<sup>14</sup> Vgl. V. W. Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in: *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Seattle 1964*, 4–20 [neu abgedruckt in: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967, 93–111].

<sup>15</sup> Vgl. KG, 213 f.

<sup>16</sup> Vgl. KG, 103–129; J. Assmann, *Fünf Schritte auf dem Wege zum Kanon*. Tra-

Typisch für jüdische und christliche Erinnerung ist jedoch, dass sie sowohl durch Text als auch durch Riten vermittelt wird. Beide Medien ermöglichten Kontinuität von Tradition auch nach der endgültigen Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Beide Medien dienen als „konnektive Struktur“ in der sozialen und der zeitlichen Dimension.<sup>17</sup> Während sich eine religionsgeschichtliche Entwicklung von der zentralen Funktion des Ritus hin zur wachsenden Bedeutung des geschriebenen und schließlich kanonisierten Textes beschreiben lässt,<sup>18</sup> wäre eine überspitzte Gegenüberstellung dieser beiden Medien problematisch. Gerade ihre Verschränkung blieb religions- und kulturgeschichtlich wirksam. Riten wie die des Pessach gingen ihrer Verschriftlichung und Kanonisierung historisch voraus;<sup>19</sup> ihr konkreter ritueller Vollzug wurde in Texten erst nachträglich und in Fortschreibungen vorgeschrieben (Ex 12; Dtn 16).<sup>20</sup> Im Kontext des

---

dition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum, in: Ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, 81–100; A. Assmann/J. Assmann, *Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien*, in: Dies. (Hrsg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 7–27; D. Markl, *Reception History of the Hebrew Bible/Old Testament*, in: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford 2020, doi: <http://dx.doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.112>.

<sup>17</sup> KG, 16.

<sup>18</sup> Vgl. KG, 87–103; J. Assmann, *Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte*, in: Ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, 148–166.

<sup>19</sup> Für die Annahme der Beheimatung des Pessach als apotropäischem Blutritus bei den Kleinviehzüchtern Judas siehe E. Otto, *Feste/Feiern. II. Altes Testament*, in: RGG<sup>4</sup> 3 (2000), 87–89, hier 88; für eine Rekonstruktion der Entwicklung D. Edelman, *Exodus and Pesach-Massot as Evolving Social Memory*, in: E. Ben Zvi/C. Levin (Hrsg.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah (FAT 85)*, Tübingen 2012, 161–193; zur Forschungsgeschichte B. Kilchör, *Passah und Mazzot – Ein Überblick über die Forschung seit dem 19. Jahrhundert*, in: *Biblica* 94 (2013), 340–367.

<sup>20</sup> Für Theorien zur Textgenese siehe z. B. S. *Gesundheit*, *Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch (FAT 82)*, Tübingen 2012; H.-C. Schmitt, *Nomadische Wurzeln des Päsach-Mahls? Aporien bei der Rekonstruktion einer Vorgeschichte der Päsach-Feier von Ex 12,1–13\*.28*, in: M. Peetz/S. Huebenthal (Hrsg.), *Ästhetik, sinnlicher Genuss und gute Manieren. Ein biblisches Menü in 25 Gängen. Festschrift für Hans-Winfried Jüngling SJ (ÖBS 50)*, Berlin 2018, 241–262; R. Albertz, *Exodus 1–18 (ZBK.AT 2.1)*, Zürich 2012, 188–223; G. Davies, *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1–18. Vol. 2: Chapters 11–18 (ICC)*, London 2020, bes. 29–35.76–85; E. Otto, *Deuteronomium*

Ritus wiederum werden verschriftlichte und kanonisierte Texte vorschriftsgemäß rezipiert. Auch spezifische Riten der Textrezeption sind schon im kanonisierten Text selbst abgebildet und vorgegeben (z. B. Dtn 31,9–13; Neh 8), womit die Grundstruktur jüdischer sowie auch christlicher Liturgie vorgezeichnet ist. Im Rahmen einer durch die Verschränkung von Text und Ritus geprägten religiösen Erinnerungskultur lassen sich Sakramente als spezifische Ausformungen der performativen Verbindung von Gestus und Wort verstehen.<sup>21</sup> Sakramentale Feiern verbinden rituelle Zeichenhandlungen mit Sprechhandlungen, die als Zitat oder Paraphrase an die heiligen, kanonischen Schriften zurückgebunden sind, und bilden so verdichtete religiöse Formen kulturellen Gedächtnisses.

## 2 Die Einsetzungen von Pessach und Eucharistie: pragmatische Effizienz

Im Rahmen der Exoduserzählung steht die Einsetzung des Pessach am Übergang vom Leben der Israeliten in Ägypten und ihrem nun endlich zu realisierenden Auszug.<sup>22</sup> Unter literarischer Rücksicht stellt sie eine kontrastreiche Unterbrechung dar. Seit der Berufung des Mose (Ex 3 f.) hatte alles auf den göttlichen Befreiungsplan ab-

---

12,1–23,15 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2016, 1385–1398; B. Kilchör, Passah und Mazzot (s. Anm. 19), bes. 356–360.

<sup>21</sup> Liturgiewissenschaftliche Studien verhandeln das Thema des Gedenkens meist unter dem Begriff Anamnese. Siehe R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB), Paderborn 2001, bes. 160–165; Ders., Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese, in: S. Hell (Hrsg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS Lothar Lies SJ, Innsbruck 2000, 209–238; G. Brüske, Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 51 (2001), 151–171; S. Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (ITS 73), Innsbruck 2006, zur Eucharistie bes. 272–361. Zur Erinnerung in jüdischer Liturgie siehe z. B. R. Langer, Constructing Memory in Jewish Liturgy, in: C. M. Deutsch/E. J. Fisher/J. Ruidin (Hrsg.), Toward the Future. Essays on Catholic-Jewish Relations in Memory of Rabbi León Klenicki, New York 2013, 117–128.

<sup>22</sup> Die kanonisch überlieferten Texte zur Einsetzung des Pessach setzen eine komplexe diachrone Entwicklung im Wechselspiel von Riten und Texten voraus (siehe oben Anm. 19 und 20).

gezielt. Seit der ersten Begegnung mit dem Pharao (Ex 5) war die Rettung verzögert und ihre Durchsetzung durch die Plageerzählungen vorbereitet worden (Ex 7–11). An diesem Höhepunkt wird die erzählerische Spannung durch die bisher längsten direkten Reden im Buch Exodus unterbrochen: „Zwischen die neunte und die zehnte Plage schiebt sich der erste normative Eingriff JHWHs, der sich auf die Stiftung einer ewigen Ordnung und nicht auf den Fortgang der Handlung bezieht.“<sup>23</sup> In komplexer kommunikativer Staffelung gibt zunächst Gott selbst an Mose die an das Volk zu vermittelnden Anweisungen für die Feier des Pessach. Bei seiner Vermittlung antizipiert Mose wiederum den zukünftigen katechetischen Dialog – Frage der Kinder und Antwort der Eltern – in direkten Reden (Ex 12,26–27; 13,8.14).<sup>24</sup> Diese für das Pessach eingeführte Grundstruktur wiederholt sich mit leichten Variationen im Folgenden für die ungesäuerten Brote (Mazzot) und die Auslösung der Erstgeburt:

12,1–20	GÖTTLICHER VERMITTLUNGS-AUFTRAG AN MOSE	PESSACH/MAZZOT
12,21–27	<u>Moses Vermittlung</u> an die Ältesten Israels <i>12,26–27 Katechetischer Dialog</i>	<u>Pessach</u> <i>Pessach</i>
12,28–42	Erzählung: Ausführung, Zehnte Plage und Auszug	
12,43–49	ZUSÄTZLICHE GÖTTLICHE ANWEISUNGEN	PESSACH
12,50 f.	Erzählung: Ausführung	
13,1–2	GÖTTLICHE ANWEISUNG	ERSTGEBURT
13,3–14	<u>Moses Vermittlung</u> an das Volk <i>13,8 Katechese</i> <i>13,14 Katechetischer Dialog</i>	<u>Mazzot/Erstgeburt</u> <i>Mazzot</i> <i>Erstgeburt</i>

Diese literarische Struktur zeigt eine höchst durchdachte Form der Vermittlung rituell-festlichen Sinngehalts, die sich von der einmaligen direkten göttlichen Ursprungsoffenbarung hin zur menschlichen, künftig immer neu zu aktualisierenden innerfamiliären, transgenerationalen Vermittlung konkretisiert. Mehrere zusätzliche Aspekte machen diesen Text zum paradigmatischen Fall dessen,

<sup>23</sup> J. Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 203.

<sup>24</sup> Vgl. auch Dtn 6,20–25; Jos 4,6–7.21–24, sowie hierzu: G. Davies, Exodus (s. Anm. 20), 79–82.

was Jan Assmann als Vermittlung kulturellen Gedächtnisses beschrieben hat: die Gestaltung als „Fest“ (חג: 12,14; cf. 13,6), als „ewige Ordnung“ (חֻקַּת עֲלָם: 12:14, 17, cf. v.24), für alle Generationen („eure Generationen“: 12,14.17; „ihre Generationen“: 12,42) sowie besonders die ausdrückliche Zielbestimmung des „Gedenkens“ (זִכְרוֹן, 12,14).<sup>25</sup> Das Fest involviert symbolische Gesten wie das Essen in Eile (Ex 12,11),<sup>26</sup> die das erinnerte Geschehen vergegenwärtigen. Die Wichtigkeit des Ereignisses ist durch sein Datum markiert – nach 430 Jahren in Ägypten (12,40–41)<sup>27</sup> – sowie seine Funktion, das Jahr zu eröffnen (12,2). „Die Einführung einer eigenen Zeitrechnung ist ein grundlegender Akt der Emanzipation, Souveränität und Autonomie, mit dem sich das entstehende Israel aus den Ordnungen seiner Umwelt und seiner eigenen Vergangenheit ausgliedert und auf eigene, neue Füße stellt.“<sup>28</sup> Der erste Monat feiert nicht des Frühlings Sprießen, sondern das Sprossen des Volkes.<sup>29</sup> Nicht zufällig ist Israel in den Pessach-Anweisungen erstmals als „Gemeinde“ (12,3.6.19.47: עֵדָה) und „Versammlung“ (12,6: קָהָל), also als politisches Gemeinwesen angesprochen,<sup>30</sup> denn das Fest ist ein jährliches Ereignis der Volkserneuerung.<sup>31</sup>

Das Verhältnis von Erzählstimme und direkten Reden autoritativer Stimmen markiert die Spannung zwischen der Einmaligkeit des Urgeschehens und seiner künftigen rituellen Re-Aktualisierung, ins-

<sup>25</sup> Zum Begriff siehe *W. Schottroff*, ‚Gedenken‘ im Alten Orient und im Alten Testament: Die Wurzel *zakar* im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1967, 299–328. In Ex 12,14 bezieht sich der Ausdruck auf den „historisierten (auf das Exodusgeschehen bezogenen) Festbrauch“ (ebd., 315).

<sup>26</sup> Dtn 16,3 ergänzt das Motiv des ungesäuerten Brotes als „Brot der Unterdrückung“.

<sup>27</sup> Zu chronologischen Systemen in Genesis bis Könige siehe *K. Schmid*, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 19–22.

<sup>28</sup> *J. Assmann*, *Exodus* (s. Anm. 23), 204, mit Verweis auf *N. M. Sarna*, *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York <sup>2</sup>1996, 81–85.

<sup>29</sup> Vgl. *L. R. Kass*, *Founding God's Nation. Reading Exodus*, New Haven 2021, 168: „The month that is for everyone else the time of nature's springing forth will be for Israel the time of the people's ‚sprouting‘.“

<sup>30</sup> *G. Davies*, *Exodus* (s. Anm. 20), 28.

<sup>31</sup> *L. R. Kass*, *Founding God's Nation* (s. Anm. 29), 161: „an elaborate people-renewing event“.

besondere durch die Stichworte „Tag“ und „Nacht“: Trägt die göttliche Stimme für die Zukunft auf, „und es soll sein dieser Tag [וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה] für euch zum Gedächtnis, und ihr sollt ihn feiern als Fest für JHWH für eure Generationen, als ewige Ordnung sollt ihr ihn feiern“ (12,14), wird „dieser Tag“ in einem indikativischen Widerhall der Formulierung in die Faktizität der erzählten Welt eingeritzt: „Es geschah genau an diesem Tag [וַיְהִי בַעֲצֻם הַיּוֹם הַזֶּה], dass JHWH die Nachkommen Israels aus dem Land Ägypten führte“ (12,51). Analog erscheint „diese Nacht“ zunächst in göttlichen Weisungen für die Zukunft (12,8.12), bis die Erzählstimme die Faktizität des Erzählten mit ihrer normativen Bedeutung für die Zukunft mit selbstverständlicher, von der vorangehenden göttlichen Rede gestützter Autorität verbindet: „Eine Nacht des Bewahrens (שְׁמֹרִים) ist dies für JHWH hinsichtlich ihrer Herausführung aus dem Land Ägypten, sie ist diese Nacht, für JHWH ein Bewahren für alle Nachkommen Israels, für ihre Generationen“ (12,42).<sup>32</sup> Das ‚Sakramentale‘ des Pessach geschieht im symbolisch-rituellen und gedenkenden Wieder-Erleben des rettenden Urgeschehens. Der Exodus ist so als Gründungsmoment Israels als Volk und seiner religiösen Praxis stilisiert. Die intensiv ausgestaltete Textpragmatik wird in der Rezeption im jüdischen Pessach ebenso wie in der christlichen Osterliturgie bis in die Gegenwart aktualisiert.<sup>33</sup>

„Passa-Lamm, Erstgeborener, Auslösung und Befreiung bilden einen Assoziationszusammenhang, in dem auch die Gestalt und

<sup>32</sup> Die Wurzel שָׁמַר, die auch „wachen“ bedeuten kann und hier häufig so übersetzt wird (z. B. EÜ: „eine Nacht des Wachens“) ist im Kontext jedoch mehrfach für das Bewahren der rituellen Vorschriften verwendet (12,17.24 f.). M. Luther übersetzte daher naheliegender: „Darumb wirt dise nacht dem HERRN gehalten“ (Das Alte Testament deutsch, Wittenberg 1523).

<sup>33</sup> Siehe hierzu G. Braulik, Überlegungen zur alttestamentlichen Ostertypologie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 35/36 (1993/94), 1–18; Ders., Die Erneuerung der Liturgie und das Alte Testament an den Beispielen Pascha-Mysterium und Tora. Zur Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“, in: Ders., Tora und Fest. Aufsätze zum Deuteronomium und zur Liturgie (SBAB 69), Stuttgart 2019, 285–322 [= Protokolle zur Liturgie 7 (2017), 422–430]; C. Leonhard, The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (Studia Judaica 35), Berlin 2006; S. A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

Geschichte des Jesus von Nazareth steht.<sup>34</sup> Im Rahmen des Pessachfestes situieren die synoptischen Evangelien das Letzte Abendmahl Jesu (Mk 14,16; Mt 26,19; Lk 22,13),<sup>35</sup> sodass das Mahl als Vollzug der Leidensgedächtnisfeier Israels erkenntlich ist, in deren Rahmen der Abschied Jesu inszeniert ist. Der wohl älteste in schriftlicher Form überlieferte Einsetzungsbericht der Eucharistie findet sich jedoch bei Paulus – nicht in erzählerischem, sondern in brieflich paränetischem Zusammenhang (1 Kor 11,23–26). Der Einsetzungsbericht selbst ist als Miniaturerzählung gestaltet, deren pragmatischen Höhepunkt die beiden Zitate Jesu bilden.

Im Kontext des Auftrags zum Gedenken (ἀνάμνησις)<sup>36</sup> erfüllen die deiktischen Ausdrücke komplexe Funktionen: „Dies ist mein Leib, der für euch [ist]: dies tut zu meinem Gedächtnis!“ (v. 24) Das zweifache „dies“ bezieht sich zunächst auf das von Jesus in der Welt der Erzählung in die Hand genommene Brot, sodann auf den dramatischen Gestus, der in Zukunft zum Gedenken wiederholt

<sup>34</sup> J. Assmann, Exodus (s. Anm. 23), 203.

<sup>35</sup> Hierzu sowie zur Diskrepanz mit dem Johannesevangelium siehe J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)* (AncB 28A), New York 1985, 1378 f.; zur Rolle des Pessach bei Lukas siehe D. Christopher, *The Appropriation of Passover in Luke-Acts* (WUNT II 476), Tübingen 2018; zum Verhältnis von Pessach und Eucharistie: C. Leonhard, *Pesach and Eucharist*, in: D. Hellholm/D. Sänger (Hrsg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Volume I. Old Testament, Early Judaism, New Testament* (WMANT 376), Tübingen 2017, 275–312.

<sup>36</sup> LXX Ex 12,14 gibt זכרון mit μνημόσυνον wieder. Im Kontext des Pessachmahles jedoch erinnert auch ἀνάμνησις an jenes hebräische Konzept. Vgl. im Detail W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/3), Zürich 1999, 42. Zur Prominenz des Begriffs in den Qumrantexten siehe L. Novakovic, *Art. זכר*, in: *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten 1* (2011), 840–849, bes. 846–484. Zum Gedächtnismahl im griechischen und römischen Kontext siehe H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief* (Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster 1982, 83–86, sowie die Beiträge in: D. Hellholm/D. Sänger (Hrsg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Volume III. Near Eastern and Graeco-Roman Traditions, Archaeology* (WMANT 376), Tübingen 2017; zu altorientalischen Kontexten: P. Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context* (BZAW 424), Berlin 2011, 133–210.

werden soll. Die zweite Deixis öffnet somit auch die erste für künftig rituelle Realisierungen. Auch das künftig vom gedenkenden Akteur in die Hand genommene Brot kann mit „*dies* ist mein Leib“ angesprochen werden, zur Repräsentation der dann schon geschehenen Selbsthingabe Jesu. Analoges gilt für das Kelchwort – mit der kleinen, aber bedeutsamen Zugabe „sooft ihr daraus trinkt“ (v. 25), die zu verstehen gibt, dass das hier eingesetzte Ritual zur regelmäßigen Wiederholung vorgesehen ist. Das „sooft“ (ὄσάκις) sowie die Deixis werden in der abschließenden Deutung zielgenau aufgegriffen: „Sooft ihr nämlich esst *dieses* Brot und *diesen* Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (v. 26). In aller Kürze umfasst dieser Vers einen weiten Zeithorizont: Das Ursprungsereignis wird über die Ritualobjekte Brot und Kelch in ihrem rituellen Vollzug des Essens und Trinkens regelmäßig repräsentiert, bis zur antizipierten eschatologischen Wiederkunft jener Person, die das Überbrückungsritual repräsentiert. „Dieses Brot“ und „dieser Kelch“ des aktualisierenden Rituals fallen in eins mit „diesem Brot“ und „diesem Kelch“ des Urgeschehens. Ähnlich wie das Essen des Pesach symbolträchtig ist, erinnert das Brechen des Brotes an Jesu Lebenshingabe, das gemeinsame Essen und Trinken an ihre Gemeinschaft stiftende und lebensspendende Bedeutung.

Unter den synoptischen Berichten vom Letzten Abendmahl (Mk 14,23 f.; Mt 26,27 f.; Lk 19,22 f.) weist nur Lukas den Auftrag zum Gedenken auf.<sup>37</sup> Die traditionsgeschichtlich wohl älteren Parallelen bei Markus und Matthäus hingegen präsentieren einfache Erzählung.<sup>38</sup> Auch wenn sie zweifellos auf das Urgeschehen eines praktizierten Rituals verweisen, verschleiern sie dies eher als dass sie es entfalten würden. Besonders Mk und Mt spielen mit dem Motiv ‚Blut des Bundes‘<sup>39</sup> auf das Blutritual des Sinaibundes an (Ex 24,8).<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Lk 22,19, wortgleich mit 1 Kor 11,24: „*Dies* tut zu meinem Gedächtnis!“

<sup>38</sup> Vgl. T. Söding, Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition, in: B. J. Hilberath/D. Sattler (Hrsg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Mainz 1995, 134–163.

<sup>39</sup> Mk 14,24//Mt 26,28: „mein Blut des Bundes“ (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης). In 1 Kor 11,25 und Lk 22,20 hingegen ist „dieser Becher“ als der „neue Bund in meinem Blut“ identifiziert.

<sup>40</sup> Das Motiv des Bundesblutes begegnet im Alten Testament ausschließlich in Ex 24,8 (דַם הַבְרִית / LXX τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) und in Sach 9,11 (כַּדֵם הַבְרִית / LXX ἐν αἵματι διαθήκης), womit auch Sacharjas Friedenskönig anklingt. Zum

So wie Israel am Sinai durch das Zeichen des Bundesblutes an seinen Gott gebunden wurde, bleiben die an Christus Glaubenden ihm auf ewig verbunden, indem sie aus „diesem Kelch“ trinken. Mit Pessach und Sinaibund kombinieren die synoptischen Abendmahlsberichte die beiden im Exodus-Narrativ verorteten formativen Ursprünge des Volkes Israel in intertextueller Verdichtung. Die bei Paulus und Lukas zusätzlich zu findende Deutekategorie des „neuen Bundes“ (Lk 22,20; 1 Kor 11,25) verweist auf Jer 31,31,<sup>41</sup> wo der Sinaibund zu einer Verinnerlichung des göttlichen Gesetzes im Herzen intensiviert wird, im Blick auf die nachexilische Zeit des neuen Heils.<sup>42</sup>

Die Einsetzungstexte sowohl des Pessach- als auch des Eucharistie-Rituals<sup>43</sup> zeichnen sich durch pragmatische Effizienz aus, die durch vergleichbare literarische Mittel erreicht wird. In narrativem Kontext spielen direkte Reden autoritativer Sprecher eine entscheidende Rolle, deren künftige Wiederholbarkeit durch die referentielle Transponibilität deiktischer Ausdrücke gewährleistet wird: du, ihr, wir, dieser Tag, diese Nacht, dieses Brot, dieser Kelch. Das „Ihr“ bezieht sich sowohl im Pessach als auch in der Eucharistie auf die jeweils angesprochene Gemeinschaft, die sich in der Feier neu identifiziert und konstituiert. Das gemeinsame Gedenken schafft kollektive Identität. Unter den Evangelien kommt Lukas der literarischen Struktur des Pessach am nächsten. Den Rahmen bildet sowohl im Pentateuch als auch im Evangelium die Ursprungserzählung der adressierten Hörerschaft, die sich mit ‚Israel‘ beziehungsweise den Jesus Nachfolgenden identifizieren soll, und so ihre kollektive Identität begründet. Innerhalb dieses insgesamt identitätsstiftenden Erzählrahmens wird durch die autoritativen Stimmen Gottes, Moses und Jesu jeweils ein Ritual eingesetzt, das ausdrücklich dem künfti-

---

altorientalischen Kontext siehe *T. J. Lewis, Covenant and Blood Rituals: Understanding Exodus 24:3–8 in Its Ancient Near Eastern Context*, in: S. Gitin/J. E. Wright/J. P. Dessel (Hrsg.), *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, Winona Lake (IN) 2006, 341–350. Zur neutestamentlichen Rezeption: *T. Söding, Das Mahl des Herrn* (s. Anm. 38), 152–154.

<sup>41</sup> Das Motiv des „neuen Bundes“ begegnet im AT ausschließlich in MT Jer 31,31 (ברית חדשה) / LXX Jer 38,31: διαθήκη καινή).

<sup>42</sup> Siehe hierzu *G. Fischer, Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005, 172 f.

<sup>43</sup> Zur Bedeutung des Einsetzungsberichts in 1 Kor 11 für die liturgischen Formulare siehe *W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 36), 69–77.

gen Gedenken (זכרון / ἀνάμνησις) eines für die Adressatenschaft entscheidenden Moments dient. Die Qualität dieses Ritus als Zeichen der Resilienz angesichts kulturellen Traumas sowie als migratorischer Wegbegleiter sind im Folgenden noch näher zu betrachten.

### 3 Kulturelle Traumata und Riten der Resilienz

Die Einsetzungen des Pessach und der Eucharistie finden sich an kritischen Wendepunkten in ihren narrativen Kontextualisierungen, die sich jeweils als kulturelles Trauma charakterisieren lassen. Dabei setze ich die Beschreibung von Jeffery Alexander voraus, der von kulturellem Trauma spricht, „wenn die Zugehörigen eines Kollektivs empfinden, sie seien Opfer eines furchtbaren Ereignisses geworden, das unauslöschliche Spuren in ihrem Gemeinschaftsbewusstsein hinterlässt und so für immer ihre Erinnerungen prägt und ihre zukünftige Identität fundamental und unwiderruflich verändert.“<sup>44</sup> Kulturelles Trauma bezieht sich demnach auf im kulturellen Gedächtnis weitergegebene Katastrophen – unabhängig davon, wie sich die Gestalt ihrer Weitergabe zum historischen Geschehen verhält. Im Hintergrund des Exodus steht die traumatische Erfahrung der kollektiven Versklavung bei harter Zwangsarbeit (Ex 1,14) sowie die existentielle Bedrohung durch systematischen Mord der männlichen Säuglinge (Ex 1,15–22), die sich im Schicksal des Mose exemplifiziert. Der kollektive Hilferuf führt zur göttlichen Intervention (Ex 2,23–25; 3,7–10), die nach weiteren Verschärfungen und Bedro-

---

<sup>44</sup> J. Alexander, *Toward a Theory of Cultural Trauma*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley (CA) 2004, 1–30, 1: „Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.“ Zur Anwendung der Traumatheorie in der Literaturwissenschaft siehe C. Davis/H. Meretoja (Hrsg.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Abingdon 2020; in der Bibelwissenschaft: D. Erbele-Küster/N. Móricz/M. Oeming (Hrsg.), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie), Tübingen 2022; für ausgewählte Bibliographie: D. Markl, *Trauma / Traumatheorie*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (2020): <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>.

hungen schließlich im Exodus verwirklicht wird. Das Pessachfest verewigt Erinnerung, die im Exodusbekenntnis als kulturelles Trauma tradiert wird.<sup>45</sup>

In vergleichbarer Weise geschieht die Einsetzung des Eucharistieritus in einer Situation der existentiellen Bedrohung. Der Ritus thematisiert die Passion Jesu, die er selbst als Lebenshingabe charakterisiert, die zugleich die kollektive Identität seiner Jüngerschaft in Frage stellte und nur durch Reflexion und Deutung zu einem Angelpunkt christlicher Identität werden konnte. Dieser Prozess ist besonders eindrücklich bei Lukas dargestellt – in der Emmausszene: „Begrift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben [...] Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,27). In den theologischen Deutungen zeigt sich ein „Ringens um eine Interpretation, die den skandalösen Überschuss des beschämenden Kreuzestodes Jesu einzudämmen vermag.“<sup>46</sup>

Insofern sowohl der Pessach- als auch der Eucharistieritus sowohl das Leiden selbst als auch die Überwindung der existentiell bedrohlichen Situation rituell als Kern der kollektiven Identität einer Gemeinschaft vermitteln, lassen sich diese als Riten der Resilienz charakterisieren. „Trauma und Triumph gehören in der Erinnerung zusammen.“<sup>47</sup> Dies gilt für die Exoduserzählung ebenso wie für die Passions- und Auferstehungsberichte. Im Pessach feiert Israel für alle Generationen die Wende von despotischer Versklavung zur Freiheit des Gottesvolkes. Die Eucharistie verleiht dem gewaltsamen Tod Jesu den Sinn der Lebenshingabe und vermittelt seine Gegenwart „bis er kommt“. Pessach und Eucharistie haben das Potential, Resilienz zu vermitteln, da in Riten „das Widerfahrene nicht zur zwanghaften Wiederholung des Traumas wird, sondern zur sinngebenden Wiederholung – an die sich dann, im Sinn der Transponibilität,

---

<sup>45</sup> Für einen elementaren Überblick: *D. Markl*, Exodus, in: *M. Fieger/J. Krispenz/J. Lanckau* (Hrsg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 128–134, bes. 129 f. In der Pessach-Haggada wiederum wird das kulturelle Trauma auf die Verfolger jeder neuen Generation ausgeweitet: *J. Assmann*, Exodus (s. Anm. 23), 211.

<sup>46</sup> *S. Horstkotte*, Abendmahl (s. Anm. 1), 314.

<sup>47</sup> *J. Assmann*, Exodus (s. Anm. 23), 214.

traumatische Ereignisse anschließen lassen.“<sup>48</sup> Dass die zentralen identitätsstiftenden Riten des Judentums und des Christentums die Überwindung existentieller Bedrohung zum Inhalt haben, ist unter psychologischer Rücksicht bedeutsam und dürfte dazu beigetragen haben, dass diese Riten in beiden Religionsgemeinschaften über die Jahrhunderte hinweg kollektive Identität vermitteln konnten.

#### 4 Ritus und Text als migratorische Wegbegleiter

Das im Pessach erinnerte Exodusbekenntnis hält zum Einen, wie soeben dargelegt, das kulturelle Trauma der Versklavung und Lebensbedrohung in Ägypten im Gedächtnis, zum Anderen die Befreiung als Erfahrung der Migration. Das erste erzählte Pessachfest feiert den Auszug aus Ägypten, das zweite leitet den Aufbruch vom Sinai ein (Num 9), das dritte markiert die Ankunft im Land der Verheißung (in Gilgal: Jos 5,10 f.); erst vom 18. Jahr des Königs Joschija wird erneut eine Feier des Festes berichtet (2 Kön 23,21–23).<sup>49</sup> Im Erzählkomplex von Exodus bis Könige erscheint das Pessach so an markanten Stationen der Migration von Ägypten ins verheißene Land. Die doppelte Konzeption des Festes, zum Einen als in der Familie gefeierter Ritus (Ex 12), zum Anderen als Wallfahrtsfest (Dtn 16), spiegelt sich in den unterschiedlichen Realisierungen in der Erzählung. Zugleich bereitet sie das Fest für verschiedene Aktualisierungsformen vor: die deuteronomische versammelt das Volk im zentralen Heiligtum des verheißenen Landes, jene des Exodus lässt sich in der Fremde Ägyptens, also auch in Exil und Diaspora feiern. „In der nachexilischen Zeit liefen häusliches und tempelbezogenes Passa nebeneinander her; in Elephantine etwa sind beide Formen bezeugt.“<sup>50</sup>

<sup>48</sup> J. Prade-Weiss, persönliche Mitteilung.

<sup>49</sup> Dieses Pessachfest wird mit dem aufgefundenen „Bundesbuch“ begründet, ohne jedoch das Exodusgedenken zu erwähnen. V. Wagner, Eine antike Notiz zur Geschichte des Pesach (2 Kön 23,21–23), in: Biblische Zeitschrift 54 (2010), 20–35, argumentierte entgegen üblichen Deutungen, die Stelle zeige, „dass ein Pesach zum ersten Mal in der Geschichte Israels während der Regierungszeit des Königs Joschija veranstaltet worden ist“ (ebd., 35).

<sup>50</sup> R. Albertz, Exodus 1–18 (s. Anm. 20), 213. Zu den für das Pessachfest relevanten Dokumenten aus Elephantine siehe D. Edelman, Exodus and Pesach-Massot (s. Anm. 19), 180–190.

Besonders im Kontext des babylonischen Exils gewann der Ritus als Medium der Erinnerung und als migratorischer Wegbegleiter seine überlebenswichtige Bedeutung für die Bewahrung der kulturellen Identität der Exilanten. Der transponible, nicht an den Ort des Heiligtums gebundene Ritus teilt seine mobile Qualität mit der Schrift. Das Exil förderte die Verschriftung der Erinnerung, die „Exkarnation in die Schrift“.<sup>51</sup> Ähnlich wie die kulturelle Fremde des Exils den geretteten und neu geschaffenen Schriften neues autoritatives Gewicht als Anker für kollektive Identität verlieh,<sup>52</sup> gewannen auch jene Riten, die nicht an den Kultort Jerusalem gebunden waren, neue Bedeutung in der Fremde. Texte und Riten verbindet aufgrund ihrer räumlichen und zeitlichen Transponibilität das Potential, als migratorische Begleiter kollektive Identität zu bewahren.

Eine migratorische Veranlagung zeigt sich – wie bei Israel im Exodus – auch im Ursprung der Jesus-Bewegung: Als Wanderprediger beruft Jesus Jünger in seine Nachfolge. Als die Gruppe für das Pessach nach Jerusalem pilgert, geschieht die Einsetzung der Eucharistie. „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, trägt Jesus einer Gemeinschaft auf, die auf Wanderschaft ist. Der Ritus ist übertragbar. Er ließ sich verwirklichen, wo auch immer Christen Fuß fassten. Unzählige Kirchen sind durch den Altar als Abendmahlsräume stilisiert. Sie haben diesem Gedächtnisraum gleichsam globale Präsenz verliehen.<sup>53</sup> Die paradigmatische Inszenierung von Eucharistie als Ritus auf der Wanderschaft ist die Emmauserzählung (Lk 24). Jesus erscheint als Wegbegleiter,<sup>54</sup> der die Bedeutung der Schrift enthüllt. Seine Selbstidentifikation im Brechen des Brotes wird zum Umkehrpunkt für die beiden Jünger.

---

<sup>51</sup> J. Assmann, Fünf Schritte auf dem Wege zum Kanon (s. Anm. 16), 87–89, auf dem Hintergrund von A. Assmann, Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift, in: A. M. Müller/J. Huber (Hrsg.), Raum und Verfahren (Interventionen 2), Basel 1993, 159–181; siehe auch E. Otto, Exkarnation ins Recht und Kanonbildung in der Hebräischen Bibel, in: ZAR 5 (1999), 99–110.

<sup>52</sup> Siehe hierzu D. Markl, Media, Migration, and the Emergence of Scriptural Authority, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 261–283.

<sup>53</sup> M. Halbwachs, La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective, Paris 1941, 81–93, analysiert die Suche frühchristlicher Pilger nach dem Abendmahlsraum in Jerusalem als *lieu de mémoire*.

<sup>54</sup> Siehe Lk 24,13.15.32.35 und zur Bedeutung des Weg-Motivs: J. A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke (s. Anm. 35), 1557 f.

Die Ursprungserzählungen Israels im Pentateuch und der frühen christlichen Gemeinden in den Evangelien verorten die Herkunft ihrer Gemeinschaften in migratorischen Bewegungen und definieren so das Judentum und das Christentum als Gemeinschaften auf dem Weg und im Wandel.<sup>55</sup> In diesem Großkontext spiegeln die narrativen Situierungen der Ursprungserzählungen des Pessach und der Eucharistie ihre Herkunft aus migratorischer Krise. Die Einsetzung des Pessach geschieht im Moment des Auszugs aus Ägypten, die Eucharistie erinnert den letzten Weg Jesu nach Jerusalem sowie zu Tod und Auferstehung. Die Riten des Pessach und der Eucharistie wurden – gemeinsam mit den Texten, die ihren Ursprung dokumentieren – zu Identität stiftenden und bewahrenden Wegbegleitern des Judentums und des Christentums.

## 5 Kulturelles Gedächtnis und Sakrament

Liturgische Feiern der jüdischen und christlichen Tradition und insbesondere die Sakramente lassen sich in ihrer charakteristischen Verschränkung von Ritus und – inszenierter – heiliger Schrift als Medien kulturellen Gedächtnisses verstehen. Der Vergleich der literarischen Gestaltung sowie der Pragmatik der Einsetzungstexte von Pessach und Eucharistie zeigt ihre Strukturverwandtschaft hinsichtlich ihrer pragmatischen Effektivität. Die Texte sind zudem funktionsverwandt als Gedächtnisfeiern in jüdischen und christlichen Gemeinschaften. Sie vermitteln kollektive Identität über zeitliche, räumliche und soziale Grenzen hinweg. Die verdichteten intertextuellen Bezugnahmen in den Einsetzungstexten der Eucharistie zeigen, dass diese im Bedeutungsraum des Exodus und des Pessach situiert ist.

Indem Pessach und Eucharistie an dramatischen Wendepunkten lebensbedrohlicher Situationen eingesetzt sind und an traumatische Erfahrungen sowie ihre Überwindung erinnern, lassen sie sich als Riten der Resilienz beschreiben. Sie vermitteln göttliche Rettung im Raum der rituellen Erinnerung. In ihren Ursprungssituationen des Exodus und der Jerusalem-Wallfahrt ihren jeweiligen Rezeptions-

---

<sup>55</sup> Vgl. *D. Markl*, Die Kirche als Migrantin. Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolkes, in: S. Kopp (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD 306), Freiburg i. Br. 2020, 83–99.

gemeinschaften auf den Weg in die Zukunft mitgegeben, wurden Pessach und Eucharistie für das Judentum und das Christentum zu migratorischen Wegbegleitern.

Der Schritt von der kulturwissenschaftlichen Beschreibung hin zur theologischen Reflexion sei hier nur angedeutet. Die ‚konnektive Struktur‘ der Riten und die ihnen zugrundeliegenden textuellen Sinnräume bedeuten für Sakramentalität, dass diese nicht nur in der einzelnen Aktualisierung des Ritus geschieht, sondern auch das konnektive Geschehen bezeichnen kann. Eucharistie ereignet sich in ‚sakramental-konnektiver Struktur‘ in vielfältigen Aktualisierungen, die Christen – wie Juden im Pessach – über Zeiten und Räume hinweg zu einer Gemeinschaft vereinen. Während sich theologische Reflexion ausgehend von den vorangehenden kulturwissenschaftlichen Analysen weiter entfalten und vertiefen ließe, besteht das hauptsächliche Interesse des vorliegenden Artikels darin, den Beitrag kulturwissenschaftlicher Zugänge für das Verständnis sakramentaler Riten zu würdigen und gleichzeitig zu veranschaulichen, welche kulturell produktive Kraft der Verschränkung von Ritual und heiligem Text für die Vermittlung kulturellen Gedächtnisses innewohnt. Trotz der turbulenten Dynamik historischer Entwicklungen haben diese Riten selbst über die Zeiten hinweg Resilienz bewiesen. Sie bilden bis heute den Lebenspuls jüdischer und christlicher Gemeinschaften.