
»Tut dies zu meinem Gedächtnis!«

Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament

THOMAS SÖDING

1. Die Gedächtnisfrage

Ist die Eucharistie ein Opfer? Ist das Opfer ein Mahl? Ist das Mahl ein Ritus? Ist der Ritus ein Kult? Ist der Kult Eucharistie? Die dogmatischen, liturgischen, soziologischen und kulturwissenschaftlichen Definitionen, die hinter diesen Fragen stehen¹, müssen sich an den neutestamentlichen Texten messen lassen und an dem Geschehen, das sie bezeugen. Keine einzelne Formel und keine denkbare Kombination kann die gesamte Bedeutung erfassen, jede ist daraufhin zu befragen, was sie wie auf den Begriff bringen kann: von jenem Mahl, das Jesus in der Nacht seiner Verhaftung gefeiert hat, von Jesus selbst, der sein Leben für die Vielen hingibt, und vom Osterereignis, in dessen Licht die Gemeinschaft der Glaubenden das Paschamahl feiert. Entscheidend ist der Primat des Geschehens vor der Deutung, der Praxis Jesu vor der Theorie dieser Praxis und der Feier des Geheimnisses vor der theologischen Reflexion. Jede Deutung als Sakrament müsste scheitern, bliebe sie auf den *Selbstvollzug* der Kirche fixiert, ohne ihn als *Nachvollzug* des Heildienstes Jesu Christi zu deuten; jede Deutung als *Zeichenhandlung* müsste scheitern, bliebe sie auf ihre identitätsstiftende *Funktion* fixiert, ohne sie als Wirkung des Bezeichneten zu deuten. Beides setzt voraus, nach der Beziehung zwischen dem Tod Jesu und der Jüngergemeinde, nachösterlich also der Kirche zu fragen.

Den schlechterdings entscheidenden Bezug zwischen dem Geschehen »in der Nacht, in der er verraten wurde« (1 Kor 11,23),

und dem »Mahl des Herrn« (1 Kor 11,20), das die Gemeinde feiert, expliziert einer der beiden Stränge der Abendmahlsüberlieferung. Nach Lukas (22,19) und Paulus (1 Kor 11,24.25) fordert Jesus ausdrücklich zur Wiederholung des letzten Abendmahles auf:

Tut dies zu meinem Gedächtnis!

Das Gedächtnis – griechisch *anamnesis*, lateinisch *memoria* – verbindet die Gegenwart der Jüngerschaft mit der Vergangenheit Jesu; es verbindet sie mit einem Wort Jesu, nicht mit einem Bedürfnis der Jünger, und es verbindet die Aktivität der Jünger so mit dem Handeln Jesu, dass sie reiner Glaubensgehorsam ist. Zu dieser Aufforderung gibt es in den Evangelien keine Parallele², nichts scheint wichtiger als die Erinnerung an dieses Geschehen, aber wenige Verse sind umstrittener zwischen den Konfessionen und theologischen Schulen. Wessen soll gedacht werden? Und weshalb? Welcher Jesus soll erinnert werden? Wie soll das Gedächtnis gepflegt werden? Und wer ist dazu aufgerufen? Was ist überhaupt das Gedenken? Eine exegetische Antwort zu geben, setzt voraus, den Anamnesisbefehl in seinem literarischen und historischen Zusammenhang zu analysieren und zu interpretieren, also nach der neutestamentlichen Überlieferung, nach dem historischen Geschehen und nach der theologischen Deutung zu fragen.³

2. Die Gedächtnisaufgabe

Nichts ist für einen Christenmenschen schwerer im Gedächtnis zu behalten als der Kreuzestod Jesu – und nichts ist wichtiger. Dass Jesus unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, bildet nicht nur die christologische Mitte des Credo, es ist auch das härteste Faktum der Geschichte Jesu, und zwar im doppelten Sinn des Wortes: Kein anderes Datum steht so außerhalb der historisch-kritischen Diskussion wie der Tod auf Golgota, und kein anderer Moment des Lebens Jesu ist so anstößig, so unverständlich, so widersinnig wie sein letzter, da er, nach Mk 15,34, mit der Klage auf den Lippen stirbt: »Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Ps 22,1).⁴ Groß ist die Versuchung, das Dunkel des Kreuzes im

Licht des Osterglaubens zu vergessen oder lieber an die Wunder als an das Leiden Jesu zu denken. Aber Jesus *ist* am Kreuz gestorben; das Lamm Gottes, das nach der Johannesapokalypse mitten im Thron Gottes steht, trägt noch die Schächtwunde des Paschao-pfers (Offb 5,6), und alle Evangelisten erzählen, wie gerade inmitten der großen Heilungserfolge jener Widerspruch gegen Jesus sich formiert, der zum Tode führt (Mk 2,1–3,6 parr., Joh 11,46–54): Reiner Wunderglaube wird verloren, wenn es ernst wird auf dem Weg der Nachfolge (vgl. Joh 2,23 f; 6,14 f.22–26.60), reiner Osterglaube kennt keine Stunde Null, sondern fasst die *ganze* Geschichte Jesu ins Auge (Mk 16,7). Denen, die den Namen Jesu Christi tragen, ist es nicht freigestellt, ob sie sich an das Kreuz, an das Leiden und Sterben ihres Messias, an Getsemani und Golgota erinnern wollen oder nicht. Verdrängen oder Vergessen wäre Verrat an diesem Menschen, der unter unsäglichen Schmerzen hat sterben müssen – wie andere Kreuzesopfer vor ihm, neben ihm und nach ihm auch. Es wäre Verrat am Glauben an die Auferstehung Jesu von den Toten, da ja kein anderer zur Rechten Gottes erhöht worden ist als der Gekreuzigte. Die Frage kann nicht lauten, *ob* der Tod Jesu in Erinnerung behalten werden muss, sondern nur, *wie* er in Erinnerung zu bleiben vermag.

Aber auch die Frage des *Wie* kann nicht nach dem Gutdünken der Gläubigen, die das Credo beten, beantwortet werden, sondern nur nach Maßgabe dieses Todes selbst und dessen, der ihn gestorben ist. Jede Erinnerung ist die Arbeit derer, die sie pflegen; die Gedächtnisgeschichte, wie sie die Kulturwissenschaften gegenwärtig favorisieren, zeigt die Stärke der Imagination⁵; jede Rekonstruktion der Vergangenheit ist eine *Konstruktion*. Aber es ist das Ethos historischer Forschung, wie prinzipiell jedem Menschen so auch Jesus in seinem Leben und also besonders in seinem Sterben Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; und es ist der Anspruch des Credo, die Wahrheit (und nicht nur die Meinung) über das Gewesene zur Sprache zu bringen. Das Gedächtnis des Todes Jesu kann psychologisch als Ausdruck einer bestimmten Pietät, es kann soziologisch als Bestärkung christlicher Kultur verstanden werden, ist aber – dies alles integrierend und transzendierend – im Horizont des Credo die Wahrnehmung eines geschichtlichen

Faktums als eschatologisches Heilsereignis, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits, Leben, Tod und neues Leben definitiv bestimmt, und mehr noch: die Feier eines vergangenen Geschehens als eschatologisches, ein für allemal, alle Gegenwart und Zukunft bestimmendes Heilsgeschehen. Umgekehrt resultiert daraus, dass die christologische Mitte des Credo – *Crucifixus sub Pontio Pilato* – ein historischer Satz ist, ein inneres Verhältnis des christlichen wie vor ihm des jüdischen Glaubens zur Geschichte: Die *memoria*, die Erinnerung Jesu Christi ist der alles entscheidende Grundvollzug der Kirche;⁶ sie ist im Kern *memoria passionis*, Gedächtnis des Leidens.

Welche Möglichkeit aber gibt es, das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu so zu wahren, dass nicht das jeweils aktuelle Interesse an lebendiger Gegenwart oder an gnädiger Verschleierung vorherrscht, sondern der, um dessen *memoria* es geht? Welche Möglichkeit besteht also, dass der Tod Jesu so im Gedächtnis bleibt, wie Jesus ihn gestorben ist – und Jesus als der, der diesen Tod erlitten hat?

3. Das Konzentrationsvermögen

Die Abendmahlsberichte der synoptischen Evangelien sind weder Legenden noch Verlaufsprotokolle. Dass Jesus »in der Nacht, da er verraten wurde« (1Kor 11,23), ein Festmahl mit seinen Jüngern gefeiert hat, gehört zum historisch sicheren Kern der Passionsüberlieferung.⁷ Umstritten ist, ob es sich um ein regelrechtes Paschamahl gehandelt hat, wie die Synoptiker sagen (Mk 14,22–25 parr.), oder ob es einen Tag früher stattfand, wie Johannes erzählt (13,1–20).⁸ Aber diese Unausgeglichenheit ist ihrerseits noch einmal ein Indiz dafür, dass die Texte nicht als Ätiologie der urkirchlichen Eucharistiefeyer erfunden worden sind, sondern dass sich gerade umgekehrt die Eucharistiefeyer der Urgemeinde aus der Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu entwickelt hat.

Die verschiedenen Versionen bei den Synoptikern und bei Paulus stimmen im Wesentlichen überein: Es ist die Nacht vor seinem Tode; Jesus weiß, was auf ihn zukommt; er feiert ein Festmahl mit

Brot und Wein; er ist der Gastgeber, die Zwölf sind seine Gäste (Mk 14,20 parr.)⁹; wie ein jüdischer Hausvater¹⁰ segnet, bricht und verteilt Jesus zu Beginn des Mahles das Brot und erhebt am Ende des Mahles den Dankesbecher; abweichend von der Sitte lässt er seinen eigenen Becher kreisen, damit seine Jünger nicht aus ihrem eigenen, sondern aus seinem Becher trinken; die Konvention überschreitend spricht er über Brot und Wein, eingebunden in Segen und Dank, Worte, die in eminenter Weise auf seinen »Leib« und sein »Blut« und auf den Bund Gottes deuten; seinem Evangelium verbunden (Mk 1,15), feiert Jesus das Mahl in der Hoffnung auf das Reich Gottes, das sich trotz seines Todes und gar durch ihn hindurch vollenden werde. In diesen wesentlichen Gemeinsamkeiten zwischen allen Texten lassen sich nur unwesentliche Unterschiede beobachten. Die Traditionslinien reichen so weit zurück, dass es naheliegt, die Konvergenzen, welche die überlieferungsgeschichtliche Substanz aller neutestamentlichen Varianten ausmachen, in der frühesten Jesustradition zu lokalisieren und im Kern als Wiedergabe eines historischen Ereignisses zu verstehen.¹¹ Jesus *hat* ein letztes Abendmahl mit den Zwölfen gefeiert, er *hat* gesegnet und gedankt, er *hat* Brot gebrochen und verteilt und auf seinen Leib bezogen und damit in der Situation der kommenden Passion auf sich selbst gedeutet, er *hat* »nach dem Mahl« seinen Becher den Jüngern gereicht, auf sein Blut und auf die Stiftung des eschatologischen Gottesbundes bezogen; er *hat* die Hoffnung auf die Herrschaft Gottes wachgehalten; er *hat* sich und seine Jünger auf seinen Tod vorbereitet, den er prophetisch vorausgeschaut hat.¹²

Dennoch sind die neutestamentlichen Berichte nicht deckungsgleich. Ausgerechnet die *verba testamenti* weichen voneinander ab. Die Exegese unterscheidet zwei Überlieferungstypen. Bei Markus und Matthäus heißt es, Jesus sei für die Vielen, d. h. für alle gestorben (Mk 14,24 par. Mt 26,28)¹³, nach Paulus (1 Kor 11,24) und Lukas (22,19 f) hingegen sind die Mahlteilnehmer direkt angesprochen, deshalb heißt es dort »für euch«. Das Becherwort bei Markus und Matthäus spricht vom »Blut des Bundes, vergossen für viele« (Mk 14,24 par. Mt 26,28) und bezieht sich auf das Bundesopfer am Sinai nach Ex 24,28; laut Paulus und Lukas hingegen redet Jesus

vom »neuen Bund in meinem Blut« (1Kor 11,25 par. Lk 22,20) und bezieht sich auf die Verheißung des Neuen Bundes nach Jer 31,31–34. Der Anamnesisbefehl (»zu meinem Gedächtnis«) steht nur bei Lukas und Paulus. Vom Reich-Gottes-Wort Jesu (Mk 14,25) findet sich bei Paulus nur ein schwaches Echo (1 Kor 11,26), während umgekehrt Lukas die Pascha-Motivik weit stärker als seine synoptischen Partner betont und mit einer versteckten Prophetie des Todes wie der Auferweckung Jesu verbindet (Lk 22,14–18).¹⁴

Die Unterschiede lassen sich weder auf Hörfehler noch auf Gedächtnisschwächen der Beteiligten zurückführen. Sie sind vielmehr das Resultat gezielter Interpretationen, die gerade die Erinnerung an Jesu letztes Abendmahl fördern und umgekehrt die zentrale Bedeutung gerade des Herrenmahlgedächtnisses erhellen sollen. Aus gezielter Erinnerungsarbeit und erheblichen theologischen Interessen erklären sich aber nicht nur die Differenzen, sondern auch die Gemeinsamkeiten zwischen den Fassungen. Sie setzen auf der einen Seite eine gezielte Selektion voraus. Von den näheren Umständen der Feier erzählen die Texte kaum etwas; selbst der Ort des letzten Abendmahles kann allenfalls ganz ungefähr erschlossen werden. Was es außer Brot und Wein zu essen und zu trinken gegeben hat, bleibt unerwähnt. Was sonst noch geredet worden ist, bleibt unerwähnt, abgesehen von den Tischgesprächen bei Lukas und Johannes, die aber nicht nur keinerlei Parallele bei Markus und Matthäus haben, sondern auch untereinander mit keiner Silbe übereinstimmen. Gerade durch die Konzentration kommen die synoptischen und paulinischen Abendmahlsworte in der zentralen Bedeutung heraus, die sie nach dem Eindruck der urchristlichen Tradenten haben.

Auf der anderen Seite erklären sich die gemeinsamen Worte und Gesten auch aus ihrem Gebrauchswert. Die Exegese spricht treffend vom »Sitz im Leben«. Die lukanisch-paulinische Version ist mit der direkten Anrede der Mahlteilnehmer deutlich auf die Eucharistiefeyer der Gemeinde abgestimmt. An dieser Stelle hat auch der Anamnesisbefehl seine praktische Bedeutung: Das letzte Abendmahl Jesu wird *als* Stiftung der urchristlichen Eucharistiefeyer kommemoriert. Aber auch Markus und Matthäus, die weder

eine direkte Anrede noch eine Gedächtnisanweisung haben, berichten nicht nur von einem vergangenen Ereignis, sondern schauen zugleich auf den zentralen Gottesdienst der Gemeinden, den sie durch die Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu prägen wollen.¹⁵ Am klarsten ist dieser Konnex bei Paulus (1 Kor 11,18–34): Seine Intention, die Herrenmahlsüberlieferung zu zitieren, besteht nicht darin, die korinthische Liturgie zu gestalten, sondern darin, das Ethos der korinthischen Herrenmahlsfeier zu verändern: Das Mahl des Herrn wird nur dann dem Willen Jesu gemäß gefeiert, wenn jede noch so sublimen Beschämung der Armen durch die Reichen, der Sklaven durch die Freien, der Schwachen durch die Starken vermieden wird: Die Hingabe Jesu, derer in der Feier des Mahles gedacht wird, muss die Aufmerksamkeit der Christen füreinander und ihre Mahlgemeinschaft miteinander prägen.

Diese Beobachtung führt an den Kern des historischen Problems. Es gibt keine Tradition ohne Selektion, Konzentration und Stilisierung, es gibt keine Erinnerung ohne Vergessen, ohne Rückprojektion und Aktualisierung, es gibt kein historisches Erkennen ohne die Berücksichtigung von Zusammenhängen, die den unmittelbar Beteiligten keineswegs schon vor Augen gestanden zu haben brauchen, sondern womöglich erst im Rückblick auf umfassende Voraussetzungen und vielschichtige Wirkungen sichtbar werden. Der vergleichende Blick auf die vier Versionen der Herrenmahls-tradition lässt nicht nur die Profile vierer Eucharistie-Theologien im Neuen Testament vor Augen treten, sondern auch die Grundlegung eines Gedächtnisses, das einem bestimmten Ereignis in der Geschichte Jesu den Platz einräumen und die Form verschaffen soll, die der Intention und der Person, der Sendung und dem Geschick Jesu angemessen scheinen. Im einzelnen sind dies die Verbindung des Todes mit der Reich-Gottes-Hoffnung Jesu, mit seinem gesamten Leben und Wirken, mit seiner Auferweckung und mit der Geschichte, dem Glauben, der Hoffnung Israels.

Die historische Rückfrage muss sich immer auf Einzelheiten stürzen: Was hat Jesus wirklich gesagt und getan – und was nicht? Was ist vorösterliche Vorgabe und was nachösterliche Entfaltung? Die Rückfrage darf aber darüber diese Zusammenhänge nicht verges-

sen, die für die Evangelien wesentlich geworden sind¹⁶ und damit überhaupt erst die Möglichkeit schaffen, ein historisches Urteil über Jesus, seine letzten Tage und sein letztes Mahl zu treffen. Es sind gerade diese Zusammenhänge, die erst die Konzentration auf das Wesentliche leisten und damit eine *genaue* Erinnerung ermöglichen; es ist umgekehrt die Konzentration auf Wesentliches, die es erlaubt, das historische Geschehen in seinen Zusammenhängen zu sehen und dadurch die Erinnerung an das Geschehen zurückzubinden. Wie stellen sich die Verbindungen in der Herrenmahlstradition dar? Und wie weit können sie historisch-kritisch verifiziert werden?

4. Die Zusammenhänge

In der Feier des Abendmahles konzentriert Jesus die Zwölf ein letztes Mal auf das, was ihn zeit seines Lebens zutiefst bewegt hat, und öffnet es für die Stunde der Passion und die Zeit danach. Jesus erinnert (a) an sein großes Thema, die nahekommende und künftig vollendete Gottesherrschaft; er knüpft (b) an die zentrale, höchst umstrittene und höchst signifikante Ausdrucksform seiner öffentlichen Evangeliumsverkündigung an, die Feier eines gemeinsamen Mahles; er markiert (c) den eschatologischen Kontext des Abendmahles, die Auferstehung der Toten; und er lässt (d) die Zwölf in die heilsgeschichtliche Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung und des letzten Abendmahles blicken, die Erfüllung der Bundesverheißung an Israel. Was das Abendmahl vom Tod Jesu zu verstehen gibt, erklärt sich in diesem Kontext.

Einen Interpretationsschlüssel für die Zusammenhänge liefert das Amen-Wort Jesu, das im eucharistischen Hochgebet fast in Vergessenheit geraten ist, aber in der synoptischen Tradition eine offene, in der paulinischen Tradition eine versteckte Leitperspektive der Deutung abgibt. Es lautet nach Markus (14,25):

Amen, ich sage euch:

Ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis ich¹⁷ wieder trinken werde im Reiche Gottes.

Die lukanische Variante hebt stärker das Moment des Verzichts Jesu hervor (22,18):

Ich sage euch:

Ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken,
bis das Reich Gottes kommt.

Diese Todesprophetie, die mehr noch eine Reich-Gottes-Prophetie ist, entspricht nach der lukanischen Überlieferung dem Wort Jesu über das Pascha (22,16):

Ich sage euch:

Ich werde es nicht mehr essen,
bis das Reich Gottes vollendet sein wird.

Die Akzente sind unterschiedlich, die Aussagerichtungen aber konvergieren. Exegetisch umstritten ist, ob die lukanischen Verse redaktionelle Variationen der markinischen Vorlage sind oder auf eine eigene Überlieferung zurückgehen. Unumstritten ist, dass die Verse ihrer Substanz, ihrer Pointe und ihrer zentralen Stichwörter nach auf Jesus zurückgehen.

a) Verkündigung der Gottesherrschaft

Jesus feiert das letzte Mahl in der Hoffnung auf die Vollendung der Herrschaft Gottes. Es ist eine Hoffnung wider alle Hoffnung. Sein Tod, auf den er sich vorbereitet, scheint den unumstößlichen Beweis zu liefern, dass er kein Recht hatte, Israel zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium zu rufen, kein Recht, im Namen Gottes Sünden zu vergeben, kein Recht, die Armen, Hungernden und Weinenden selig zu preisen, kein Recht, prophetisch die Nähe und die Vollendung, die Gegenwart und die Zukunft, die Transzendenz und die Immanenz des Reiches Gottes anzusagen, kein Recht, das Urteil Gottes im Endgericht am Bekenntnis zu ihm, dem Boten Gottes festzumachen (Lk 12,8f). Die Leidensgeschichten aller vier Evangelien zeigen in geradezu verletzender Offenheit, wie der Gekreuzigte nur noch Hohn und Spott erntet. Jesus aber spricht vom Reich Gottes im Angesicht seines erwarteten Todes, weil er es Gott zutraut, dass gegen allen Augenschein, gegen alle menschliche Erwartung, gegen alle irdische Plausi-

bilität das Reich-Gottes-Evangelium durch den Tod Jesu, seines berufenen Verkündigers, nicht zum Verstummen, sondern auf neue Weise zu Gehör gebracht wird. Die Gottesherrschaft ist und bleibt für Jesus der Inbegriff des Heiles für Israel und die Völker. Die Gottesherrschaft war für ihn immer primär eine Größe der eschatologisch-transzendenten Zukunft Gottes – und bleibt dies mehr denn je für ihn in Anbetracht seines eigenen Todes. Die Gottesherrschaft war für Jesus aber ebenso eine Größe der eschatologischen Gegenwart – und bleibt dies trotz und wegen des Todes Jesu. Die Präsenz des Reiches Gottes ist an die Person und Sendung Jesu gebunden; der Tod Jesu zeigt, wie ernst es ihm mit seiner Botschaft der Gottes- und der Nächstenliebe gewesen ist und dass Gott einen Weg der Verwirklichung seines Heilswillens geht, der alle menschlichen Erwartungen sprengt und dadurch alle menschlichen Hoffnungen übersteigt. Mk 14,25 und Lk 22,16.18 reden nicht von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu selbst. Die Worte sagen vielmehr das geschichtliche Faktum voraus – und prophezeien mehr noch, dass die Dynamik der Gottesherrschaft nicht vom Widerstand gebrochen wird, der Jesus in den Tod führt. Die richtende und weit mehr noch rettende Kraft der Gottesherrschaft bildet den Kontext, innerhalb dessen dem Tod Jesu Heilsbedeutung zugesprochen werden kann. Mit der Feier des letzten Abendmahles verkündigt Jesus die heilschaffende Nähe und die kommende Vollendung der Gottesherrschaft durch seinen Tod. Paulus hat dieses Motiv in seinem Kommentarwort aufgegriffen (1 Kor 11,26):

Sooft ihr dieses Brot esst und diesen Kelch trinkt,
verkündet ihr den Tod des Herrn,
bis er kommt.

Paulus hebt an dieser Stelle nicht darauf ab, dass bei jeder urchristlichen Eucharistiefeier über den Tod Jesu gepredigt worden ist, sondern versteht die Mahlfeier selbst als Verkündigung. Als Gegenstand dieser liturgischen Predigt nennt er nicht die Herrschaft Gottes, sondern den Tod Jesu. Das spiegelt die nachösterliche Lage und entspricht dem Charisma des Kreuzestheologen. Das eucharistische Mahl ist Verkündigung des Todes Jesu, inso-

fern es Jesus als den »für euch« Gestorbenen proklamiert. In 1 Kor 15,20–28 legt der Apostel dar, dass Jesu Tod, im Lichte seiner Auferstehung betrachtet, der Aufrichtung der universalen, kosmischen Gottesherrschaft dient.

b) Das letzte Abendmahl als Abschluss der Gastmähler Jesu

Jesus hat zeit seines irdischen Wirkens viele Gleichnisse erzählt und Streitgespräche geführt, er hat prophetische Visionen beschrieben und prophetische Bußrufe ergehen lassen, er hat Predigten gehalten und seine Jünger ins Gebet genommen. Er hat Wunder gewirkt und Jünger um sich gesammelt. Worum es ihm bei der Verkündigung und Verwirklichung der Gottesherrschaft gegangen ist, hat er aber nicht zuletzt und besonders klar in prophetischen Zeichenhandlungen zum Ausdruck gebracht, angefangen von der Einsetzung des Zwölferkreises bis zur Tempelaktion.

(1) Die Gastmähler Jesu als prophetische Zeichenhandlungen

Die Gastmähler, die er gefeiert hat, sind die vielleicht markantesten dieser prophetischen Symbole.¹⁸ Sie sind nicht einmalige, unwiederholbare, spektakuläre Aktionen, sondern unscheinbare, immer wiederkehrende und immer neu sprechende Taten. Jesus von Nazaret ist kein Asket wie Johannes der Täufer. Das hat viele provoziert. Jesus selbst zitiert die Parole, die ihn diskreditieren sollte (Mt 11,19 par. Lk 7,34):

Seht da, ein Fresser und Säufer,
ein Freund der Zöllner und Sünder!

Jesus nimmt aber diesen Spott in Kauf, weil er auf der anderen Seite durch sein öffentliches Essen und Trinken mit Zöllnern und Sündern, aber auch mit Pharisäern und Schriftgelehrten, mit Armen und Reichen, nicht zuletzt mit seinen Jüngern ein Zeichen setzen konnte, das die Hörer seiner Botschaft auf den Geschmack an der Gottesherrschaft bringen sollte. Das gemeinsame festliche Mahl ist bereits in der alttestamentlichen Prophetie (Jes 24,23; 25,6 ff) und in der frühjüdischen Apokalyptik (äthHen 25,6 ff) das Hoffnungssymbol der vollendeten Gottesherrschaft, wie nach

Ex 24,9–11 das Mahl, das Mose und Aaron mit den siebenzig Presbytern Israels auf der Höhe des Sinai im Angesicht Gottes feiern, die Gemeinschaft des Bundesvolkes Israel darstellt. Essen und Trinken sind die elementarsten Formen der Bedürfnisbefriedigung. Gemeinsames Essen und Trinken, das nicht von Futterneid, nicht vom Kampf ums Dasein geprägt ist, sondern vom Teilen des Gemeinsamen, ist ein elementarer Ausdruck des Ethos. Ein festliches Essen und Trinken ist – damals wie heute – gesteigertes Leben. Wo aus dem Vollem geschöpft werden kann, lässt sich alles mit anderen teilen, ohne dass man selbst einen Mangel leiden oder ein schlechtes Gewissen haben müsste, dass andere zu wenig abbekommen, wenn man es sich selbst gut gehen lässt. Zwar hat Paulus ganz Recht, wenn er im Römerbrief schreibt (14,17):

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

Aber als Gleichnis der Gottesherrschaft taugt das gemeinsame Mahl doch sehr gut. Jesus nimmt das prophetisch-apokalyptische Bild auf und gibt ihm neue Farben. Zu denken ist an seine Gleichnisse, etwa von der Einladung zum Festmahl (Lk 14,15–24 par Mt 22,1–10) und an das Festessen, das der Vater des verlorenen Sohnes veranstaltet (Lk 15,22f); zu denken ist auch an seine Reich-Gottes-Worte, etwa an seine Antwort auf die Fastenfrage, in der er sich als Gastgeber eines Hochzeitsessens sieht (Mk 2,18 f parr.), und an sein Zitat der prophetischen Verheißung einer endzeitlichen Völkerwallfahrt zum gedeckten Tisch im Reiche Gottes (Mt 8,11 f par Lk 7,29; 13,29) oder an seine Seligpreisung der Hungernden, dass Gott sie sättigen wird (Lk 6,21 par). Jesus malt aber nicht nur die verlockenden Bilder einer vollkommenen Tischgemeinschaft aus: er feiert die Feste mit. Er ist nicht der Hausherr (dazu war er zu arm), aber durch seine Gegenwart gewinnen sie eine unerwartete, neue Dimension. Jesus scheut sich nicht, mit den Reichen und den Schönen zu essen; aber ihm waren gerade die unerwarteten und ungebetenen Gäste willkommen. Selbst Zöllner wie Levi (Mk 2,15 ff parr.) oder Zachäus (Lk 19,1–10) dürfen dabei sein; sogar eine stadtbekanntes Prostituierte kann bis zu Jesus vordringen, ihn gar zärtlich berühren, salben, küssen (Lk 7,36–50) –

welche Peinlichkeit für den Gastgeber und welche Zumutung für einen Heiligen. Die öffentlichen Gastmähler waren aber nicht nur eine Provokation der Gerechten in Israel; sie konnten es nur sein, weil sie weit mehr noch im Sinne Jesu einen Vorgeschmack des Reiches Gottes geben sollten.¹⁹ Das ganze Gottesvolk zu sammeln, ist das Ziel der Sendung Jesu – und deshalb muss er sich vor allem um die verlorenen Schafe des Hauses Israel kümmern: sowohl um die, die in tödlicher Gefahr umherirren, als auch um die, die noch gar nicht wissen, wie weitab sie sich verloren haben. Die Tischgemeinschaft mit Jesus ist ein ekklesiales Zeichen: dass nach Gottes Willen nicht nur jeder einzelne Mensch, sondern das ganze Gottesvolk gerettet wird und dass diese Hoffnung nicht nur im Herzen einzelner Glaubenden aufleuchtet, sondern auch leibhaftig und sozial erfahren wird. Das setzt voraus, zu überwinden, was die Beziehung zu Gott und den Nächsten stört. Hier liegt der Zusammenhang zwischen Mahlfeier und Sündenvergebung. Jesus relativiert nicht die Sünde der Sünder, sondern schafft, an die Gastfreundschaft der Gastgeber anknüpfend, eine Tischgemeinschaft, die im Vorgriff auf die endzeitliche Vollendung Schuld überwindet und einen neuen Anfang im Hier und Jetzt aus seiner versöhnenden Gegenwart schafft.²⁰ Er feiert die Gastmähler um derer willen, die an den Ecken und Zäunen sitzen und nicht im Traum daran dachten, sie könnten beim Fest willkommen sein.

(2) Das letzte Abendmahl als Abschluss und Anfang

Das letzte Abendmahl Jesu ist der konzentrierte Abschluss in der Reihe dieser Gastmähler – und ein neuer Anfang. Es ist eine prophetische Zeichenhandlung, die realisiert, was sie signalisiert, indem sie antezipiert, was sie verheißt: die Tischgemeinschaft im Reich Gottes nach dem Tode Jesu und nach dem Gericht über Lebende und Tote. Die öffentliche Aufregung, die Skandalosität, die Provokation, die Mission – all dies, was für Jesu öffentliche Gastmähler wichtig gewesen ist, fällt jetzt ab, wird sublimiert, komprimiert, konzentriert, in den neutestamentlichen Texten wohl noch stärker als im beschriebenen Geschehen. Jesus betet zum Ausdruck des Dankes für die Gaben des Schöpfers und des Segens, der ihnen innewohnt; er hebt nur noch das Brot hervor,

das elementare Lebensmittel schlechthin, und den Wein, das Symbol der Lebensfreude; er schlägt ausdrücklich eine Brücke zum Gastmahl der Vollendung: Die Tischgemeinschaft Jesu mit den Zwölfen verheißt die vollendete Festgemeinschaft Jesu mit dem ganzen Gottesvolk im Angesicht Gottes, des Vaters, und bildet sie im Vorhinein ab. Die Festesfreude ist nicht ausgelassener Jubel, sondern – in der Nacht der Leidens – heiterer Ernst. Weil Jesus weiß, dass er stirbt und dieses Sterben aus seiner Sendung folgt, ist das letzte Abendmahl nicht die Fortsetzung der bisherigen, sondern ihre Summe, und deshalb mehr noch: die Summe seines gesamten Wirkens im Dienst der Gottesherrschaft für Gott und die Menschen. Die radikale Konzentration der Überlieferung auf die beiden Gesten und Worte Jesu erweist im Rückblick die metaphorische Dimension der Festessen, auf die auch der paulinische Vorbehalt in Röm 14,17 aufmerksam macht: Die Mahlgemeinschaft ist Gemeinschaft mit Jesus, dem Leidenden und Sterbenden, und sie ist durch ihn vermittelte Gemeinschaft der Zwölf, die seine Gäste sind (und bleiben); die Mahlfreude ist nicht allein Dankbarkeit über die Gaben der Schöpfung, sondern – transzendierend – über die Gabe der Erlösung im vollendeten Reich Gottes; was gegessen und getrunken wird, ist in äußerster Konzentration als Gabe Gottes aus der Hand Jesu dargestellt und in äußerster Vertiefung als Lebens-Mittel für das neue Leben im Jenseits und Diesseits, das nach Mk 8,35 denen verheißen ist, die ihr Leben nicht retten wollen, sondern um Jesu und des Evangeliums willen verlieren werden; in der Gabe von Brot und Wein wird sichtbar, dass Jesus sich selbst als Gabe des Lebens, als Spender des Segens und als Mittler der Erlösung gibt.

Das letzte Abendmahl ist deshalb von Anfang an nicht nur ein letztes, sondern mehr noch ein *erstes*. Es ist ein letztes, weil Jesus sterben wird und nie mehr so der Gastgeber des Mahles sein wird, wie er es in dieser Nacht gewesen ist. Es ist aber auch ein *erstes*: Jesus war nie vorher so präsent, so konzentriert, so signifikant der Feiernde wie dieses eine Mal. Die Einzigartigkeit des letzten Abendmahles resultiert nicht nur daraus, dass jedes geschichtliche Ereignis unwiederholbar und insofern einmalig ist. Sie resultiert daraus, dass Jesus selbst dieses Mahl als Summe seines Lebens

und als Verheißung neuen Lebens aus dem Tode gefeiert hat. Es ist ein Mahl im Angesicht des Todes Jesu und über diesen Tod hinaus. Jesus selbst legt von seiner Hoffnung auf den Sieg der Gottesherrschaft, auf die Erschaffung ewigen Lebens jenseits des Todes Zeugnis ab und stellt seinen Tod, die Summe seines Lebens, als Weg in das Reich Gottes dar. Dieser Tod auf Golgota ist nicht nur ein Ende, er ist auch ein Anfang: der Verwirklichung der Gottesherrschaft durch die Lebenshingabe Jesu zum Heil der Jünger und der Vielen. Die Feier des letzten Abendmahles hat im Sinne Jesu eine Zukunft über seinen Tod hinaus. Es ist unvorstellbar, dass es eine lebendige Erinnerung der Zwölf an Jesus nach dem Karfreitag hätte geben sollen ohne die lebendige Erinnerung an dieses letzte Mahl.

Das letzte Abendmahl schließt die Reihe der Gastmähler, die Jesus zeit seines öffentlichen Wirkens gefeiert hat, gerade dadurch ab, dass es sie über ihr Ende hinausführt. Es ist nicht nur ein Abschiedsmahl, das die Jünger darauf vorbereiten soll, sich ins Unvermeidliche zu schicken, oder gar eine Henkersmahlzeit; es ist ein Neuanfang im Zeichen des Todes Jesu und seiner erhofften Auferstehung. Es ist das Paschamahl des Neuen Bundes, als das es Lukas hervortreten lässt. Das Ende, der Tod Jesu, wird auf ganz überraschende und unerwartete Weise zum Gegenstand der Feier und zu ihrem fortwährend neuen Anfang im Horizont der nahekommenen Gottesherrschaft: durch die Gesten und Worte Jesu, durch den Bezug auf seinen Leib und sein Blut.

(3) Die Zwölf als Gäste Jesu

Jesus feiert mit den Zwölfen. Sie sind die Repräsentanten des eschatologischen Gottesvolkes in seiner Ganzheit (vgl. Mt 19,28 par. Lk 22,28 ff). Was die öffentlichen Symposien zeit seines Reich-Gottes-Wirkens paradigmatisch dargestellt haben, macht das letzte Abendmahl symbolisch sichtbar: die Sammlung des ganzen Gottesvolkes durch Jesus, der Gottes Einladung in das Gottesreich ausspricht.²¹ Die Zwölf bilden aber nicht nur den innersten Kreis der Jüngerschaft. Sie alle werden ihren Meister in der kommenden Stunde verlassen (Mk 14,50) und verraten, Petrus an der Spitze (Mk 14,66–72). Nach dem Bericht der Evangelien weiß Jesus in

voller Klarheit darum, dass zwar ihr Geist willig, aber ihr Fleisch schwach ist (Mk 14,38). Im unmittelbaren Zusammenhang des Mahles wird dies durch die Bezeichnung des Verräters²² Judas deutlich.²³ Auf die Ankündigung Jesu hin: »Einer von euch, der mit mir isst, wird mich verraten« (Mk 14,18 par. Mk 26,21), wissen nicht etwa alle sofort, es komme nur einer in Frage, Judas Iskariot, sondern alle fragen in unbewusster Selbsterkenntnis: »Doch nicht etwa ich?« (Mk 14,22 par. Mt 26,22 par. Lk 22,23). Auch das letzte Abendmahl Jesu mit den Zwölfen ist ein Sündermahl; nicht weil sie Sünder sind, feiert Jesus mit ihnen, sondern weil sie das Gottesvolk repräsentieren, aber dass sie ihn im Stich lassen werden. So wie Jesu Gegenwart zuvor in Galiläa und Judäa dadurch eine Gemeinschaft im Zeichen der nahekommenden Gottesherrschaft geschaffen hat, dass er – ausgesprochen oder unausgesprochen – die Sünden der Sünder vergeben hat, so kann auch hier das von Jesus vorausgesehene (oder doch befürchtete) Abweichen vom Weg der Kreuzesnachfolge nur dann die Gemeinschaft Jesu mit den Seinen nicht trüben, wenn auf der Feier des gemeinsamen Abendmahles ein Segen liegt, der die Schuld der Jünger unterfängt und verwindet.

c) Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten

Jesus feiert den synoptischen Berichten zufolge sein letztes Mahl nicht nur in der Erwartung seines kommenden Todes, sondern auch in der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten im vollendeten Reich Gottes und auf seine eigene Errettung aus dem Tode. Das Streitgespräch, das Jesus nach Mk 12,18–27 mit den Sadduzäern führt²⁴, zeigt, dass er aus der Mitte seines Glaubens heraus die Hoffnung des späten Alten Testaments, der Apokalyptik und der Pharisäer geteilt hat, Gott werde am Ende aller Zeit die Toten auferwecken und den Gerechten das ewige Leben im Reich Gottes schenken. Gegen die Sadduzäer macht Jesus geltend, Gott sei als »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« (Ex 3,4), als Gott der Heilsgeschichte Israels so unzweideutig der »Gott der Lebenden«, dass seine Schöpferkraft nicht an der Grenze des Todes endet, sondern den Tod überwindet.

Diese Hoffnung steht im Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Die Auferstehung der Toten ist die Voraussetzung ewigen Lebens – jedenfalls für diejenigen, die bei der Parusie des Menschensohnes noch leben. Wenn es an den Tod geht, ist die Auferstehungsbotschaft der Ernstfall der Reich-Gottes-Verkündigung. Eine Vollendung der Gottesherrschaft ohne Totenaufstehung ist undenkbar, die Auferstehung der Toten gewinnt ihren theologischen Ort durch die Vollendung des Reiches Gottes. Mk 14,25 und Lk 22,16.18 zeigen, dass Jesus in einem Moment, da all seine Hoffnungen zu scheitern drohten, die Hoffnung auf das ewige Leben als das neu geschaffene Leben im Reich Gottes durchgehalten hat.²⁵ Es ist eine Hoffnung, die er für sich selbst hat, die aber zugleich eine Hoffnung für seine Jünger ist: nicht nur, dass Gott, der Vater, zu ihrem Meister steht, wenn er nur noch Ablehnung erfährt, sondern auch dass er »mit« ihnen (um die matthäische Explikation zu nutzen) im Reich Gottes Mahl halten wird.

Der Auferstehungsglaube, den Jesus nach Mk 14,25 und Lk 22,16.18 hat, ist noch nicht identisch mit dem entwickelten Auferstehungsglauben der nachösterlichen Christologie. (Das spricht u. a. für die Originalität des Jesuswortes.) Paulus kann sagen, dass die Auferstehung Jesu der *Grund* für die Auferstehung der Toten ist (1 Kor 15,12–34). Jesus ist der »Erstgeborene von den Toten« (Kol 1,18; Offb 1,5; vgl. Röm 8,29) nicht nur als erster in einer chronologischen Folge, sondern als der Grund, aus dem alles andere folgt. So lässt sich erst sprechen, wenn die Auferstehung Jesu geschehen ist und reflektiert werden kann. Für die Eucharistie-theologie der Urgemeinde ist der lebendige und reflektierte Glaube an die Auferstehung Jesu als Grund seiner Erhöhung zur Rechten Gottes und als Grund der endzeitlichen Auferstehung der Toten entscheidend. Von ihm ist auch jede nachösterliche Herrenmahlsfeier zutiefst geprägt. Der Jesus, dessen gedacht wird, ist für die geladenen Gäste nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, sondern ebenso der Gegenwart und der Zukunft: der erhöhte Kyrios, der »zu unserer Rechtfertigung auferweckt worden ist« (Röm 4,25), der Menschensohn, dessen Wiederkunft das Reich Gottes durch das Gericht hindurch vollenden wird. Das Reich-Gottes-Wort Jesu aus der Herrenmahlsüberlieferung ist der feste

Ausgangspunkt dieser Entwicklung, ohne die von einer Eucharistiefeier der Kirche nicht geredet werden könnte.

d) Die Erfüllung der Heilsgeschichte Israels

Der Ausblick Jesu auf das kommende Gottesreich steht in fruchtbarer Spannung zum Bundesmotiv des Becherwortes²⁶, in dem zugleich die Differenzen zwischen den neutestamentlichen Überlieferungstypen aufbrechen. »Bund«²⁷ ist jene theologische Kategorie, die im Alten wie im Neuen Testament das Verhältnis Gottes zu seinem Volk gültig beschreibt, und zwar unter dem Aspekt einer Souveränität und Treue Gottes, die durch keine noch so große Unzuverlässigkeit und Sündenschuld seines Volkes irritiert werden kann. Zwischen der Herrschaft und dem Volk Gottes gibt es eine untrennbare Verbindung, die in der Gerechtigkeit Gottes begründet ist. Diese Verbindung knüpft das Bundesmotiv der Herrenmahlstradition. Es lässt die ekklesiologische Dimension des christologischen Heilsgeschehens sichtbar werden, indem es den Blick zurück in die Heilsgeschichte Israels mit dem Blick nach vorn in die Heilszukunft der Gottesherrschaft schärft und daraus die Heilsgewart der Kirche ableitet. Der Sinaibund, auf den die markinisch-matthäische Version zurückgeht, ist, mit dem Exodus, den Zehn Geboten und der Verheißung des Landes verbunden, der bestimmende theologische Bezugsrahmen für die Erwählung des Gottesvolkes Israel. Er ist auch der Bezugspunkt für die in Israel aufbrechende Hoffnung auf einen Neuen Bund, der den alten, den Israel durch seine Schuld aufgekündigt hatte, dank der Gerechtigkeit und Gnade Gottes von Grund auf erneuert, sodass ein neues, erfülltes Leben des Gottesvolkes im Gottesbund möglich wird.²⁸

Die beiden Überlieferungstypen des Herrenmahles knüpfen an die verschiedenen Bezugspunkte an: Die markinisch-matthäische Variante rekurriert auf die Unauflöslichkeit des Bundes, den Gott einmal gestiftet hat, und sieht jetzt, unter den Bedingungen der Gottesherrschaft, seine eschatologische Gültigkeit nicht durch das Blut von geschlachteten Opfertieren symbolisiert, sondern durch das Blut des leidenden Gottesknechtes herbeigeführt. Die luka-

nisch-paulinische Variante bringt die unbändige Hoffnung Israels zur Sprache, Gott werde jenseits des Horizontes menschlicher Untreue einen neuen Anfang umfassender, ungetrübter Heilsgewant machen, und sieht diese Hoffnung durch Jesu Sterben in ungeahnter Weise neu begründet und im Modus einer neuen Verheißung erfüllt.

Der Bund, der im Tode Jesu begründet wird, ist der Bund der Gottesherrschaft: Er bezieht seine Kraft vom vollendeten Gottesvolk im vollendeten Gottesreich, wirkt sich aber schon in der Gegenwart sündenvergebend, versöhnend, rettend aus, weil Gott den Tod Jesu zum Mittel der Verwirklichung seines Heilswillens macht. Indem die Perspektive der Gottesherrschaft bundestheologisch geöffnet wird, ist sie zurückgebunden in die Verheißungsgeschichte Israels und als Vollendung der Treue und Gerechtigkeit Gottes vermittelt.

Lukas hat sowohl die heilsgeschichtliche als auch die eschatologische Thematik mit der Akzentuierung des Paschamotivs verstärkt. Es dient ihm auch dazu, die Menschlichkeit Jesu herauszuarbeiten: seinen Wunsch, nicht allein zu sterben, sondern in der Gemeinschaft der Seinen in den Tod hineinzugehen. Vor allem aber weiß Lukas, dass Israel Jahr für Jahr das Pascha sowohl als Erinnerung an den Exodus feiert (Ex 12,1–13,16) als auch – in frühjüdischer Zeit mit besonderer Aufmerksamkeit – als Ausblick auf die endgültige Rettung (mPes 10). Geht es im Rückblick um die Berufung Israels aus dem Totenhaus Ägyptens in das Reich der Freiheit, so im Ausblick nicht nur um eine Befreiung von politischer Unterdrückung, sondern mehr noch der selbstverschuldeten und der fremdverschuldeten Unmündigkeit, um die Lösung der Fesseln, die sich die Israeliten durch ihre Schuld selbst angelegt haben, um die Verwirklichung des Reiches Gottes durch den Messias. Lukas nutzt dieses Sinnpotential und überträgt es auf die Christologie und Soteriologie des Todes Jesu. Das Leiden und Sterben Jesu ist ein Durchgang vom Tod zum Leben zugunsten des Gottesvolkes, das von den Zwölfen repräsentiert wird. Der Exodus Israels wird in keiner Weise relativiert; er strukturiert vielmehr das Christusgeschehen vor, da es der eine Gott ist, der hier wie dort handelt. Durch das Paschamotiv wird das letzte Abend-

mahl nicht nur in der Geschichte Jesu, sondern in der Geschichte Israels tief verwurzelt. Gleichzeitig nimmt es die Hoffnung Israels auf den messianischen Exodus auf und entspricht darin der Hoffnung Jesu auf das Reich Gottes. Jenseits aller Datierungsfragen ist dies der theologische Sinn, das letzte Mahl Jesu als neutestamentliches, christologisches Paschamahl zu feiern – und auch jener alten Bekenntnistradition, dass Jesus das geschlachtete Paschalamm ist, dessen Opfertod die Kirche als das eschatologische Gottesvolk aus Juden und Heiden konstituiert (1 Kor 5,7).

e) *Zwischenergebnis*

Das letzte Abendmahl ist die Summe der Reich-Gottes-Verkündigung, weil es die Konzentration des Reich-Gottes-Dienstes Jesu ist, Inbegriff seiner Liebe zu Gott und dem Nächsten, einschließlich der Sünder, der Feinde und der Heiden. Es ist diese *summa evangelii* als Mahl der Hoffnung auf die Gottesherrschaft und die Auferstehung der Toten, als Mahl der Gemeinschaft Jesu mit den Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes, als Mahl des Dankes an den Gott der Schöpfung und Erlösung, als Mahl des Segens für die Jünger und die Welt. All dies kann das Abendmahl nur sein, weil Jesus in radikaler Konzentration sein persönliches Schicksal auf paradoxe Weise mit der Gottesherrschaft verknüpft: Seine Gegenwart, auf die alles ankommt, erweist sich in seiner Zuwendung zu den Zwölfen, die der Ausdruck seiner Hingabe an die Vielen ist.

Daraus erklärt sich, *dass* die Feier dieses Mahles nach der neutestamentlichen Überlieferung *der* Ausdruck des Gedächtnisses Jesu ist. Wer Jesus ist, welchen Sinn sein Leben und Sterben hat, was Jesu Leben und Tod bedeutet – in keiner anderen Szene seines Lebens kommt es so dicht, so konzentriert zum Ausdruck wie im letzten Abendmahl. In der Mahlfeier kommt das Gottesvolk so zusammen, wie Jesus es durch die Hingabe seines Lebens konstituiert. *Wie* aber werden diese Zusammenhänge in der Feier des letzten Abendmahles vergegenwärtigt?

5. Die Erinnerungsgabe

Die einfachen Gesten und die einfachen Worte der Abendmahls-tradition zeigen nicht nur, was Jesus will, sondern mehr noch, wer Jesus ist. Seine Sache und seine Person lassen sich nicht trennen, am wenigsten im Abendmahlssaal. Jesus tritt mit seinem Leben für seine Sache ein: für die Herrschaft Gottes und also für die Ret-tung von Juden und Heiden. Er hat aber – ganz deutlich am Ende seines irdischen Lebensweges – für seine Sache nichts anderes in die Waagschale zu werfen als sich selbst. Seine Sendung bestimmt sein Schicksal; sein Schicksal wird Teil seiner Sendung. Nichts mehr spricht für das Evangelium – nichts, als er selbst. Kein Wun-der wirkt er mehr, kein Argument führt er an – das gebrochene, gesegnete, verteilte und gegessene Brot, der genommene, geseg-nete, verteilte, getrunkene Becher Weines: sie sprechen für ihn und er spricht über sie.

a) Jesu Beten

Der Grundgestus Jesu ist der des Gebens aus dem Empfangen. Dass Jesus, der gibt, zuerst empfängt, zeigt sich in seinem Gebet. So zurückhaltend das Beten erinnert wird, so tief prägt es das Geschehen. Sein Blick richtet sich auf Gott, den Schöpfer und Erlö-ser. Jesus betet, indem er segnet und dankt.²⁹ Der Segen³⁰, den er nach Markus und Matthäus über das Brot spricht, heiligt es: Es wird (wie in jedem Segensgebet bei Tisch) als die Gnadengabe Gottes angesprochen, die es immer schon ist, und gewinnt da-durch für alle Mahlteilnehmer diese Bedeutung, die es nur haben kann, wenn das Brot als Geschenk Gottes angenommen wird. Der Segen ist kein magisches Zeichen, er vollzieht sich in der Form des Lobes.³¹ Der Segen spricht aus, was Gott segnet, und Gott segnet im Segenswort dessen, der seinen Segen lobt. Gott schenkt das Brot zum Leben; er erfüllt die Bitte um das tägliche Brot; er lässt das Brot ein Segen für diejenigen sein, die es essen. Ebenso ele-mentar und ausdrucksstark wie das Segnen und Loben ist das Danken. Der absteigenden (katabatischen) Bewegung des Seg-nens, die das Essen in den Raum des Schöpfungshandelns Gottes

stellt, entspricht die aufsteigende (anabatische), antwortende Bewegung des Dankens: Jesus weiß, dass Brot und Wein die Gaben der Schöpfung sind und dass der Dank an Gott der Ausdruck der Liebe zu Gott ist, der den Gaben angemessen ist. Jesus empfängt aus Gottes Hand, indem er betet; er gibt, indem er segnet. Die eucharistischen Worten und Gaben verstehen sich in diesem Kontext. Die Tischgemeinschaft des letzten Abendmahles ist Gebetsgemeinschaft mit Jesus; Jesus ist derjenige, der für sie betet; die Jünger sind diejenigen, die des Segens Jesu teilhaftig werden und in seinen Dank an Gott einbezogen werden.

Der Kontext *dieser* Tischgebete Jesu weist ihnen aber noch eine tiefere Bedeutung zu. In der Nacht der Dahingabe bewährt Jesus – als Betender – nicht nur seinen Glauben (vgl. Hebr 12,2). Vor allem jedoch: Der Segen, den er durch das Brot spendet, ist nicht nur der Segen der Schöpfung, sondern – diesen umfassend und transzendierend – der Segen der Gottesherrschaft, auf die Jesus hinblickt und die er gegenwärtig weiß, auch in seinem Leiden und durch sein Leiden. Also ist es zuletzt der Segen, den auf paradoxe Weise sein Sterben verbreitet, obwohl (oder weil) gilt, was Paulus den Galatern mit Dtn 27,28 in Erinnerung ruft (Gal 3,13):

Verflucht ist, wer am Holze hängt.

Dementsprechend gilt der Dank Jesu nicht nur der wundervollen Schöpfungsgabe des Weines, der das Herz des Menschen erfreut, sondern mehr noch der (erhofften) Tatsache, dass Gott zum Heil der Menschen, der Opfer und der Täter, seine Herrschaft definitiv trotz des Todes und mehr noch: gerade durch den Tod Jesu verwirklicht.

b) Brot und Wein – Leib und Blut Jesu Christi

Das schlichte Beten erhellt die radikale Theozentrik Jesu, seine einfachen Gaben von Brot und Wein erweisen seine Proexistenz, sein Leben *für* die Menschen. Beide Bewegungen gehören von Grund auf zusammen – wie in der gesamten Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, so in stärkster Konzentration in seinem letzten Abendmahl. Brot und Wein sind Gaben Jesu, die den Jüngern Speise und Trank zum Leben im Diesseits und Jenseits, im gegenwärtigen und zu-

künftig vollendeten Gottesreich werden sollen.³² Diese Wirkung kommt ihnen nicht schon als den Gaben der Schöpfung zu, die Jesus segnet und für die er dankt. Entscheidend ist vielmehr die Korrespondenz zwischen Geste und Wort. Ohne die Worte bliebe die Geste des Brotbrechens fromme Konvention, die Geste der Bechergabe eine Kuriosität. Ohne die Gesten blieben die Worte inhaltsleer. Brot ist das elementare, alltägliche Lebensmittel, Wein das Getränk für festliche Anlässe. Brot und Wein sind nach Gen 14,18 Melchisedeks Gaben und Zeichen für den Segen Abrahams. Brot und Wein werden in der frühjüdischen Schrift »Joseph und Aseneth« metaphorisch als »Brot des Lebens« (8,5,9; 15,4 f; 16,16; 19,5; 21,21) und »Becher der Unsterblichkeit« (8,5; 16,16; vgl. 15,4 f), »des Segens« (8,9; 19,5) und »der Weisheit« (21,21) bezeichnet; sie stehen für die Abkehr von den Götzen und die Einführung in das tiefe Geheimnis jüdischen Glaubenswissens.³³ In diesem Kontext erklärt sich historisch die Symbolik des Abendmahles.

Jesus ist der Gebende: Dass er das Leben gibt, im Diesseits und im Jenseits, in der Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft – das symbolisieren Brot und Wein; dass er selbst die Gabe ist – das besagen seine Worte. Sie deuten, indem sie sagen, was er gibt; sie sind selbst Gaben³⁴, indem sie Brot und Wein zu dem machen, was sie nach Jesu Worten sind.³⁵

(1) Brotgabe und Brotwort

Der gemeinsame Kernbestand des Brotwortes lautet:

Dies ist mein Leib.

Gemeint ist das Brot, das von Jesus genommen, gesegnet, gebrochen und verteilt worden ist, damit es die Jünger essen.³⁶ Der Leib, das *Soma*, meint Jesus selbst – nicht nur einen Teil von ihm, sondern ganz und gar ihn selbst, freilich unter einem ganz bestimmten Aspekt. Dass »Leib« – wie ähnlich auch »Fleisch« (*sarx*) oder »Geist« (*pneuma*) oder »Seele« (*psyche*) – in der Sprache der Bibel eine umfassende Bezeichnung des Menschen ist, wird immer wieder zu Recht betont. Die Paraphrase: »Das bin ich«, oder zugespitzter: »Das ist mein Ich«, trifft den Kern. Aber es wird nicht immer deutlich, unter welchen Aspekten welcher Begriff den

einen und ganzen Menschen bezeichnet. Ein *leibhaftiges* Wesen ist der Mensch, sofern er geboren wird und sterben muss, ein Teil der Schöpfung ist, mit allen Sinnen, mit allen Fasern seines Herzens, mit Haut und Haaren ein Geschöpf Gottes, das essentiell eine Geschichte hat und Teil der großen Weltgeschichte ist, mit anderen Menschen zusammenlebt, von ihnen abhängig ist, unter ihnen leidet und mit ihnen leidet, ihretwegen und mit ihnen weint und lacht.³⁷ Jesus, der sagt: »Das ist mein Leib«, sieht sich als Mensch, dem die Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen wesentlich ist. Zu paraphrasieren wäre demnach das Brotwort: »Das bin ich – als Mensch unter Menschen, als Kind Gottes.«

Wie und wer Jesus als dieser Mit-Mensch, als dieser Gottessohn ist, zeigt die Gabe des Brotes. Er selbst ist der Segen, den Gott spendet. Er selbst ist das »Brot des Lebens«, wie es bei Johannes heißen wird. Das Brechen des Brotes wird zum versteckten Anzeichen seines Todes. Wie sein Leben, so ist erst recht sein Tod Gabe; dass Jesus der Gebende ist, zeigt sich definitiv in seinem Tod. Er ist Hingabe des eigenen Lebens, oder, mit einem anderen Wort der Bibel: Opfer. Es ist ein Opfer aus Solidarität mit den Opfern der Gewalt, ein Opfer aus dem tiefsten Grund der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe Jesu, ein Opfer nicht etwa – wie es seine ärgste Verfälschung wäre – zur Besänftigung eines zürnenden Vater-Gottes, sondern – wie es sein biblisches Wesen ausmacht – als Ausdruck der Liebe zu Gott und den Menschen.

In dieser Perspektive lässt sich die lukanisch-paulinische Erweiterung »für euch« verstehen. Sie ist die Explikation eines Gedankens, der von vornherein in der Brotgabe wie im Brotwort angelegt ist und den Geist des ganzen Abendmahles, ja der gesamten Sendung Jesu bestimmt. Markus und Matthäus behalten das »Für« dem Becherwort vor (ohne es dem Brotwort abzusprechen) und unterstreichen damit seine zentrale Bedeutung für das Verstehen des Abendmahles: Das Sein Jesu ist Dasein für andere, die Existenz Jesu ist Proexistenz.³⁸ Das griechische *hyper*, das dem lateinischen *pro* entspricht, hat drei Grundbedeutungen. Auf die Herrenmahlstradition bezogen: Jesus lebt und stirbt – das ist am wichtigsten – *zugunsten* der Zwölf und aller, die sie repräsentieren: das Gottesvolk in seiner eschatologischen Vollendung; Jesus lebt

und stirbt zu ihren Gunsten, indem er ihnen durch sein Leben und Sterben Anteil am Segen der Gottesherrschaft gibt. Aber Jesu Tod kann den Menschen nur zugute kommen, weil er sich ganz und gar an ihren Platz begibt – und *an ihrer Stelle* stirbt; denn da sie alle, auch die Zwölf, Sünder sind, die sich nicht selbst retten können, müssten sie alle an ihrer Schuld ersticken – und können dennoch leben, weil Jesus in seinem Sterben ihre Stelle einnimmt, damit sie, auch wenn sie sterben, vor Gott leben können. Schließlich ist, da Jesus aus reiner Liebe stirbt, die Schuld der Zwölf, die Schuld des Gottesvolkes und aller Menschen auch die eigentliche Ursache, der Grund des Todes Jesu: Jesus stirbt *ihretwegen*, indem er Sühne leistet für sie, d. h. sie kraft seines Lebens, seines Leidens und Sterbens herauslöst aus dem Todeskreis der Hölle und hineinstellt in den Lebenskreis des Reiches Gottes.³⁹ Die Identifikation Jesu mit denen, für die er stirbt, ist *coram Deo* so stark und effektiv, dass – wie Paulus es später explizieren kann (Röm 6) – der Sünder (im Glauben) mit Jesus stirbt – und dann auch, von seiner Sünde befreit, mit ihm leben kann.⁴⁰ Das Essen des von Jesus gereichten Brotes vermittelt kraft des Wortes und der Lebenshingabe Jesu den Segen der Gottesherrschaft durch die Anteilgabe am Heil des stellvertretenden Sühnetodes Jesu.

(2) Bechergabe und Becherwort

Das Becherwort, das in den beiden Überlieferungstypen stärker voneinander abweicht, fügt dem, was das Brotwort bedeutet, nichts wesentliches hinzu, sondern unterstreicht und vertieft es, so wie andererseits das Brotwort das Becherwort vorbereitet. Doppelt hält besser. »Blut« ist ebenso ganzheitlich wie »Leib« zu verstehen. »Blut« – dieser »ganz besondere Saft« (wie Goethes Mephisto weiß) – ist Leben. Der von seinem Blut spricht, sagt, dass er sterben muss und dass in sein Sterben sein ganzes Leben einfließt. Das markinisch-matthäische Becherwort (Mk 14,24; Mt 26,28) ist eine genaue Parallele und exakte Explikation des Brotwortes:

Dies ist mein Blut des Bundes, vergossen für viele.

Die Parallele zum Brotwort besteht darin, dass und wie Jesus sich selbst ins Spiel bringt – jetzt deutlicher noch in seinem Sterben und

als derjenige, der durch seinen Tod die Freude der Heilsvollendung im Gottesreich vermittelt.⁴¹ Jesus *ist* derjenige, der sein Leben verliert, um andere zu retten; er *ist* derjenige, der durch seinen Tod den Gottesbund der gegenwärtigen und künftigen Gotte Herrschaft stiftet; er *ist* derjenige, dessen Blut auf eine ganz neue, nur dem eschatologischen Heilswillen Gottes verdankte Weise Leben ist – Leben für viele.

Die lukanisch-paulinische Variante (Lk 22,20; 1Kor 11,25) verschiebt das Bild etwas stärker:

Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut⁴².

Das Blut Jesu, sein Kreuzestod, bleibt das alles entscheidende, das einzig wirksame Heilmittel. Aber Jesus bringt nicht unmittelbar sein »Ich« zur Sprache. Er identifiziert sich nicht selbst mit dem Becher voll Wein, sondern erklärt ihn zum »Realsymbol« des Neuen Bundes, der sich im vollendeten Gottesreich seinerseits voll verwirklicht und im Vorgriff darauf schon gegenwärtig die Wirklichkeit bestimmt, weil Jesus als Kulmination seines Reich-Gottes-Dienstes den Tod am Kreuz gestorben ist.

Die Abendmahlsworte und -gesten Jesu verlangen nach einer theologischen Explikation unter dem Eindruck der Auferweckung Jesu von den Toten; das Neue Testament liefert sie in einer breiten Palette von Paulus bis Johannes und von reichen Variationen des Sühnemotivs bis zur Soteriologie der Versöhnung, der Rechtfertigung, der Reinigung und Heiligung. Für alle diese Theologien des Todes Jesu bleibt das Abendmahl Jesu der entscheidende Bezugspunkt, die Inspirationsquelle und der Maßstab. Ihrerseits zeigt die Abendmahlsüberlieferung zweierlei: dass jene theologischen Motive jedenfalls im Kern auf Jesus selbst zurückgehen, jedenfalls auf die lebendige Erinnerung an ihn, und dass Jesus sie als gültige, letztverbindliche und zukunftssträchtige Konzentration seiner gesamten Sendung gesehen hat. Brot und Wein sind nicht nur Gegenstand der Erinnerung, sie sind die eigentliche Erinnerungsgabe – eine Gabe Jesu, welche die Erinnerung an ihn stiftet.

6. Die Gedächtniskraft

Ob das Gebot der Erinnerung ein ureigenes Wort Jesu ist, lässt sich kaum entscheiden, ist aber auch kaum entscheidend. Dass es je eine Kirche ohne die Gedächtnisfeier des Abendmahles gegeben hätte, ist schwer vorstellbar. Es bedurfte keines ausdrücklichen Imperativs, es lag in der Konsequenz des Erinnerten, dass nach Ostern, nach der Erfahrung der Auferstehung Jesu, die Feier der Eucharistie zu *dem* Ritus der Urkirche geworden ist. Das Gedächtnis Jesu Christi vollzieht sich in einer Vielfalt von Formen; sie geschieht im Erzählen und im Predigen, im Bekenntnis und im Gebet, in der Praxis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Zentral geschieht es in der Feier des Herrenmahles. Die theologische Reflexion auf das Verhältnis zwischen dem letzten Abendmahl Jesu und der Eucharistiefeier der Kirche setzt sehr früh ein und erreicht sofort große Höhen, trifft den Nerv der Christologie und hat direkt ethische Konsequenzen. Im Ersten Korintherbrief – Paulus zitiert den Kernsatz einer Eucharistiekatechese – heißt es (10,16 f):

Der Kelch des Segens, den wir segnen: ist er nicht Teilhabe am Blut Christi?

Das Brot, das wir brechen: ist es nicht Teilhabe am Leib Christi?
Weil es ein Brot ist, sind wir vielen ein Leib,
denn wir alle haben teil an dem einen Brot.

Worin ist das Verhältnis begründet? Wie stellt es sich dar? Eine Antwort kann nicht absehen von der Auferweckung Jesu von den Toten; sie kann aber auch nicht darauf verzichten, nach Ansatzpunkten im Geschehen des letzten Abendmahles zu suchen, auch wenn aus Gründen methodischer Vorsicht der Anamnesisbefehl Jesu nicht direkt ausgewertet werden kann.

Ohne die Erfahrung der Auferstehung Jesu von den Toten wäre es ein Gedächtnismahl geblieben – und hätte es bleiben müssen. Das letzte Abendmahl wäre – im besten Falle – ein Gegenstand dankbarer Erinnerung gewesen und vielleicht der Auslöser eines regelmäßigen Symposions, das der Erinnerung an den verehrten Toten gedient hätte. Die antike Religionsgeschichte hält zahlreiche Paral-

lelen bereit.⁴³ Man versammelt sich am Grab, um des Entschlafenen zu gedenken. Wenn es sich um einen Vergöttlichten handelt, kann sogar von seiner Gegenwart die Rede sein – es ist freilich eine Präsenz kraft des Ritus, der die Geschichte dieses Gottmenschen (im genauen Wortsinn) wiederholt.

Dass die Eucharistiefeier zwar eines geschichtlichen Geschehens und einer geschichtlichen Person gedenkt, aber nicht *diesen* Charakter eines Gedächtnismahles hat, hängt an der Auferstehung Jesu von den Toten. Sie bedeutet die Erhöhung zur Rechten Gottes und begründet damit eine neue, pneumatische Form der Präsenz Jesu Christi. Sie ereignet sich erstmalig und grundlegend in den Erscheinungen des Auferstandenen, freilich auf Zeit begrenzt. Sie ereignet sich nach der Glaubensüberzeugung der Jünger immer wieder in den Grundvollzügen der Kirche, in den Herzen der Glaubenden und derer, die der Stimme ihres Gewissens folgen. In herausragender Weise ereignet sie sich in den Feiern der Taufe und des Herrenmahles (vgl. 1 Kor 12,13): in der Taufe, weil sie – als getaufte Johannestaufe – das Initiationssakrament des Christentums ist und als solches, mit dem Glauben verbunden, die Beschneidung ablöst; im Mahl des Herrn, weil das letzte Abendmahl Jesu die Kulmination seiner gesamten Sendung ist.⁴⁴ Die Gegenwart Jesu Christi in Taufe und Eucharistie ist die Gegenwart dessen, der »unserer Sünden wegen hingegeben und zu unserer Rechtfertigung auferweckt worden ist« (Röm 4,25). Im Unterschied aber zur Taufe ist die Eucharistie ausdrücklich *Anamnesis*, Erinnerung, Gedächtnis. In welchem Sinn?

Zu einer Antwort führt die Betrachtung des jüdischen Paschamahles.⁴⁵ Das Gedenken des Exodus, des Auszugs aus Ägypten, des Bundesschlusses am Sinai und der Gabe des Gesetzes, steht in seinem Mittelpunkt. Die Geschichte des Auszugs wird erzählt – als Antwort auf die Frage, was diese Nacht von allen anderen unterscheidet. Die Speisevorschriften von Ex 12 werden genau beachtet, typische Speisen – das Lamm, das ungesäuerte Brot, die Bitterkräuter – werden haggadisch (erzählerisch) gedeutet. Im Pessach-Traktat der *Mischnah* wird das Gedenken selbst zum Thema (10,5): »In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn er selbst aus Ägypten ausge-

zogen wäre; denn es heißt: »Wegen dessen, was der Herr an *mir* getan hat, als *ich* aus Ägypten zog« (Ex 13,8) ...«. Das Gedächtnis des Pascha (hebr: *zachar*) ist Vergegenwärtigung. Es gilt dem entscheidenden Ereignis der Geschichte Israels. Dass der Exodus Vergangenheit ist, bildet die Voraussetzung seiner Erinnerung. Aber in der Pessach-Feier wird diese Vergangenheit gegenwärtig. Wie? Der Mischna-Text, der schon recht starke pädagogische Zwecke verfolgt, hebt auf die Einstellung jedes einzelnen Feiernden ab. Er soll wissen, dass er Glied des Volkes Israel ist. Deshalb darf und soll er »Ich« sagen und denken im Nacherzählen der Exodusgeschichte. Die Basis dieses Sollens aber ist ein Sein, und die Basis dieses Seins ist das Gottsein Gottes, des einen und einzigen, der Herr der Geschichte ist und seine Erwählung Israels permanent bestätigt (so dass man in Analogie zur *creatio continua*, zur dauernden Erschaffung, von einer *electio continua*, einer jeweils aktuellen Erwählung, sprechen könnte) und dies das Volk erfahren lässt, wenn es – seiner Weisung gemäß – das Fest des Pascha feiert. Nicht an der Fähigkeit zur rückwärtsgerichteten Imagination, nicht an der Phantasie der Israeliten, sich in die vergangene Zeit zurückzusetzen, hängt die Gegenwart des Exodus, sondern an der Wahrnehmung des gegenwärtigen Handelns Gottes, der sich als er selbst im Exodus geoffenbart hat.

Die eucharistische Anamnese ist ohne die Pascha-Feier Israels undenkbar. Hier wie dort geht es um die Feier des Gottesbundes, hier wie dort um die Vergegenwärtigung eines geschichtlichen Geschehens in Form einer Mahlfeier, hier wie dort um die Wahrnehmung der je aktuellen Präsenz der alles entscheidenden Gnadenstat Gottes, die definitiv in einem geschichtlichen Ereignis begründet ist und nach Gottes Willen definitiv vergegenwärtigt wird – nicht in erster Linie zur Mahnung, sondern zum Heil derjenigen, die das Mahl feiern.

Dennoch gibt es einen entscheidenden Unterschied. Es ist der Unterschied der Christologie. Nicht nur dass des Durchgangs Jesu durch den Tod ins Leben gedacht wird (und dass die Rettung des Gottesvolkes nicht mehr der Tötung der Ägypter bedarf, sondern selbst durch einen Getöteten erfolgt): der Gekreuzigte ist der Aufgestandene; der sich im Brot und Wein der Abendmahlsfeier selbst

als Speise und Trank des ewiges Lebens gegeben hat, gibt sich in der Eucharistie durch das Brot und den Wein als Heilsgabe. Das Geschehen selbst vergegenwärtigt sich, weil sich derjenige, der es herbeigeführt und erlitten hat, inmitten der Gemeinde vergegenwärtigt.⁴⁶

Davon ist das Verständnis des Anamnesisbefehls geprägt. Dass es um ein Gedächtnis geht, unterscheidet das Evangelium vom Mythos, dass es um das Gedächtnis *Jesu* geht, vom jüdischen Paschafest; dass es um Gedenken im Modus der Selbstvergegenwärtigung *Jesu* geht, von einer Gedenkfeier im kulturellen oder religionsgeschichtlichen Sinn des Wortes. Das Gedenken ist ein *Tun*; diejenigen, die gedenken, sind nicht nur Zuschauer eines heiligen Mysterienspiels, sie sind aktiv in der Arbeit der Erinnerung – nur dass ihre Arbeit allein darin besteht, *Jesu* wirken zu lassen und dass *Jesu* Wirken darin besteht, sie *tun* zu lassen. Aufgefordert sind die Zwölf – als Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes, und damit das ganze Gottesvolk – so wie es durch die Zwölf repräsentiert wird. Subjekt der Erinnerung ist Jesus Christus selbst und durch ihn die Kirche als ganze, vertreten durch die Zwölf, resp. die Zwölf als Vertreter der Kirche.⁴⁷ Was in der österlichen Feier des Herrenmahls getan wird, ist keine Kopie des letzten Abendmahles *Jesu* (so als ob es auf Details, auf möglichst farbige Erinnerungsbilder, gar auf Stimmungen ankäme); gefeiert wird vielmehr dieses letzte Abendmahl selbst. Es wird nichts anderes getan, als was *Jesus* getan hat. »Dies« soll getan werden – das Brot genommen, gesegnet, gebrochen, verteilt und gegessen: als Leib *Jesu Christi*, der Becher Wein genommen, zum Dank gemacht, gegeben und getrunken: als Blut *Jesu Christi*. Nicht auf die näheren Umstände kommt es an, sondern nur darauf, dass kein anderes Brot auf den Tisch und kein anderer Wein in den Becher kommen als das Brot und der Wein *Jesu qua Leib und Blut Jesu Christi*. Das ist nicht das spekulative Ergebnis späterer Eucharistie-Theologie, sondern frühester Eucharistie-Tradition und Eucharistie-Praxis.⁴⁸

7. Die Vergegenwärtigung

Die Herrenmahlsüberlieferung bei Paulus und Lukas macht das »Gedächtnis« zum hermeneutischen Leitwort, weil der volle biblische Gehalt des Erinnerns präsent ist. Das Gedächtnis meint die Wahrnehmung der Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten als Herr und Diener der Seinen und ist selbst ein essentieller Ausdruck seiner Heilsgegenwart.⁴⁹ Das »Organ« des Gedenkens sind dasselbe »Herz«, dieselbe »Seele«, dieselben »Gedanken« und dieselbe »Kraft«, mit der man Gott lieben soll (Dtn 6,4 f; Mk 12,30). Das Mahl des Herrn ist wesentlich »Gedächtnis«, insofern es um ein geschichtliches Ereignis geht, aber Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, sich selbst dadurch in Erinnerung ruft, dass seine Jünger, seiner Weisung folgend, an seinem Tisch sitzen, sein Brot essen und aus seinem Kelch trinken. Die Verbindung zwischen der Vergangenheit Jesu und der jeweiligen Gegenwart der Jüngerschaft Jesu ist die Wirkung dessen, was Jesus gefeiert hat und wessen die Jünger feiernd gedenken: des Todes Jesu im Lichte seiner Auferstehung. Das Gedenken ist ein *Tun*, insofern es reiner Gehorsam gegenüber dem Wort Jesu ist, das er, die soteriologische Heilswirklichkeit erschaffend, nicht nur einst gesprochen *hat*, sondern als Auferwecker jeweils hier und jetzt in der Eucharistiefeyer *spricht*, indem er sein damaliges, an die Stunde der Passion gebundenes Wort vergegenwärtigt. Zum Tun aufgefordert sind die Zwölf *als* Repräsentanten des *ganzen* Gottesvolkes; Subjekt des gedenkenden Tuns ist also die ganze Kirche, so wie Jesus sie in den Zwölf vorabgebildet hat.⁵⁰ Das Gottesvolk ist aufgefordert, *dies* zu tun, d. h. nichts anderes als das, was Jesus getan hat: keine Ergänzung, keine Wiederholung, keine Kopie, sondern im Sprechen der Worte Jesu und im Tun der Gesten Jesu *sein* Mahl zu feiern. Die Zwölf und alle mit ihnen Gemeinten sollen es nach Jesu Wort »zu *meinem* Gedächtnis« tun: Der ganze Jesus soll gegenwärtig sein, nicht nur ein bestimmter, noch so herausragender Moment seines Lebens, sondern er selbst will vergegenwärtigt werden: so, wie er sich in den Gaben und Worten geoffenbart hat – als derjenige, der »für die Vielen« und »für euch« sein Leben hingibt. Der, zu dessen Gedächtnis das Herrenmahl gefeiert wird, ist Jesus als der

Irdische, Gekreuzigte, Auferweckte und Erhöhte in Identität, als der Gekommene, Gegenwärtige und Kommende. Weil das eucharistische Gedächtnis das Gedächtnis *Jesu* ist, geht es nicht um die Verlebendigung einer fernen Vergangenheit, sondern um die Wahrnehmung der eschatologischen Heilsgegenwart jenes geschichtlichen Heilsereignisses als Grund aller Hoffnung. Deshalb ist das Gedächtnis, wie Paulus klarstellt, immer zugleich Verkündigung – und zwar in Wort und Tat, nämlich des Evangeliums, dessen Summe gerade das Mahl Jesu Christi ist.

Hören und Antworten kommt im Gedenken zusammen, Empfangen und Handeln, die Herabkunft der Gnade Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist und die Bejahung Gottes wiederum durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Das Gedächtnis nimmt den Wortcharakter *und* den Zeichencharakter des Herrenmahles auf. Es ist wesentlich Feier: als Ausdruck der Freude über die Heilsbedeutung des Todes Jesu und der Hoffnung auf die Gottesherrschaft, als Wahrnehmung der Heilsgegenwart in einem Zeitraum, der durch Dank und Gottesverehrung, durch den Empfang und die Hingabe des Lebens an Gott gefüllt wird, als Ausdruck der Gemeinschaft mit dem auferweckten Gekreuzigten, der die Gemeinschaft der Glaubenden stiftet.⁵¹ Dieses Geschehen und Gedenken einzuholen – das ist Aufgabe systematischer und praktischer Theologie; das Geschehen und Gedenken zu feiern, das ist die Aufgabe der Liturgie.

8. Die Gedächtnisfeier

Vom neutestamentlichen Grundmotiv des Gedenkens her erschließen sich die Stellenwerte jener Kennzeichnungen des Herrenmahles, die in der dogmatischen, religionssoziologischen und kulturwissenschaftlichen Diskussion führend sind. Sie exegetisch zu beurteilen und mit dem neutestamentlichen Leitmotiv des Gedächtnisses in Verbindung zu bringen, kann nicht darauf aus sein, die theologischen und soziologischen Begriffe, die nur zum Teil urchristliche Anhaltspunkte haben, etwa auf den historischen Jesus zurückzuführen oder in der ältesten nachösterlichen Theo-

logie des Herrenmahles zu verorten. Es geht vielmehr um eine Prüfung, was sie jeweils unter welcher Voraussetzung, mit welcher Gefährdung und innerhalb welcher Grenzen vom christologisch-soteriologischen Grundgeschehen erhellen können, das Jesus in seinem letzten Abendmahl zusammengefasst hat und das von ihm her die Eucharistiefeyer der Kirche prägt.

a) Gedächtnis und Eucharistie

Spricht man von Eucharistie, so ist die Teilhabe am segnenden und dankenden Gebet Jesu leitend. Diese Partizipation ist – nach der neutestamentlich, besonders paulinisch und johanneisch ausgearbeiteten Eucharistietheologie – Wirkung des Geistes Gottes, in dem der auferstandene Kyrios seine Heilsherrschaft über die Kirche ausübt. Sie ist aber pneumatisch gewirkte Teilhabe gerade in der Form des Gedenkens: der Erinnerung an das, was Jesus im Gebet gesagt und getan, empfangen und gegeben hat; denn es geht entscheidend darum, für das zu danken und das zu preisen, was Jesus getan und erlitten hat. Umgekehrt ist das Gedenken – gemäß der Vorgabe Jesu und seiner Selbstvergegenwärtigung als Auferwecker in der Ekklesia – wesentlich Eucharistie: nun auch in der Form des Dankes an Gott für Jesus und für die Mitteilung des Segens Gottes in, durch und mit Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen.

Ohne Frage ist »Eucharistie« ein besonders treffender, gut neutestamentlicher Name (1 Kor 10,16 f), der im eucharistischen Hochgebet, in der Epiklese wie in der Dank-Sagung, zur Sprache kommt.⁵² Der (von den Reformatoren gefürchteten) Gefahr, der Begriff »Eucharistie« betone zu sehr das Tun der Kirche und zu wenig die Gabe Gottes, ist zu begegnen, wenn die Eucharistie streng als jene Form des Gedächtnisses verstanden wird, die Wirkung der Selbstvergegenwärtigung Jesu ist; umgekehrt ist das *Tun* des Gedenkens, gerade als Eucharistie verstanden, so fern von einem fatalen religiösen Leistungsdenken wie es dem Gedanken begnadeter Freiheit und geistgewirkter Teilhabe am Tun Jesu nahe steht.⁵³

Wird das Mahl des Herrn als Eucharistie gefeiert, richten sich Lob

und Dank an Gott, den Vater, wie es der Theozentrik Jesu selbst entspricht. Lob und Dank spricht die Kirche »in« Jesus Christus, insofern die Gegenwart des Auferstandenen sie überhaupt sprechen lässt, »mit« Jesus Christus, insofern sie *seine* Gebets- und Gabeworte spricht, und »durch« Jesus Christus, insofern er der »eine Mittler ist zwischen Gott und den Menschen« (1 Tim 2,5), der »Hohepriester auf ewig nach der Ordnung des Melchisedek« (Hebr 5,6). Grund und Gegenstand der Eucharistie ist Jesus Christus selbst: als Gottes Sohn, der sich zum Heil der Welt hingegen hat. Seiner zu gedenken, bedeutet nicht zuletzt, die Bedeutung zu bejahen, die für ihn die Anbetung Gottes gewonnen hat, zuletzt in der dramatischen Form des Getsemani- und Kreuzesgebetes.

b) Gedächtnis und Opfer

Spricht man, wie es altkirchlicher, mittelalterlicher und katholischer Tradition entspricht, von der Eucharistie als Opfer, so ist die Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu leitend. Den Tod Jesu mit wichtigen neutestamentlichen Zeugnissen »Opfer« zu nennen, akzentuiert die Heiligkeit Jesu, die in seiner radikalen Proexistenz und Theozentrik besteht, das ungerechte Leiden, das ihm auferlegt worden ist, die Liebe, in der er es für die Täter ertragen hat, die Härte seines Todes, die er nicht scheut, weil er darauf vertraut, dass Gott mit dem Blut, das der leidende Gottesknecht vergießt, den Menschen, die als Sünder des Todes sind, das Leben schenkt. Die permanente, schon von den Propheten kritisierte Gefahr, das Opfer als menschliche Leistung zum Zwecke einer eigennützigen Beeinflussung Gottes zu missbrauchen, ist im Falle Jesu ausgeschlossen. Gleichzeitig ist eingeschlossen, dass Jesus, indem er sich nach Gottes Willen zur Rettung der Menschen hingibt, von Gott selbst hingegen wird, sodass Jesu Selbstübereignung an den Willen des Vaters bis in den Tod nichts anderes ist als die radikale Bejahung der Sendung, die Gott ihm aufgetragen hat, und das Opfer, das Jesus bringt, indem er unschuldig getötet wird, nichts anderes als die Bejahung seiner Gottessohnschaft, die den Menschen zum Heil werden soll. Das Wesen des Opfers Jesu ist weder Zerstörung noch Bestechung, sondern Übereignung jenes Lebens

an Gott, das ihm immer schon gehört und das er durch den Tod hindurch retten wird.

Jesu Opfer markiert die existentielle Radikalität seiner Theozentrik im Dienste seiner Proexistenz.⁵⁴ Dieses Opfer Jesu kann weder ergänzt noch wiederholt, wohl aber vergegenwärtigt werden, wenn anders der Gekreuzigte der Auferweckte ist und das *pro nobis* seines Sterbens gerade in seinem Leben für Gott (Röm 6,10) zur Geltung bringt. Die Vergegenwärtigung, in der kraft des Geistes die sühnende Wirkung des Opfertodes Jesu im Horizont der futurischen Eschatologie ihre präsentisch-eschatologische Heilswirkung entfaltet, ist die Feier des Mahles Jesu nach Jesu Wort und als Jesu Werk.

Wird das eucharistische Opfer streng als *memoria passionis Jesu*, als Gedächtnis des Leidens Jesu, gedeutet und die *memoria* als jene Weise verstanden, in der sich der auferweckte Gekreuzigte inmitten seiner Gemeinde so vergegenwärtigt, dass *sein* Abendmahl gefeiert wird, so ist im Ansatz das kontroverstheologische Problem einer Ergänzung der Heilstat Jesu, eines irgendwie additiven Verständnisses zwischen dem Opfer Jesu und dem Opfer der Kirche aufgehoben, aber positiv die Konformität der Kirche mit ihrem Kyrios in der alles entscheidenden Bewegung vom Tod ins Leben aus der Welt zu Gott festgehalten.⁵⁵ Wenn umgekehrt das Gedächtnis- als Opfermahl gefeiert wird, ist – der pneumatologische Partizipationsgedanke vorausgesetzt – klargestellt, dass die Heilswirksamkeit des Todes Jesu sich in der Übereignung der Mahlfeiernden durch, mit und in Christus an Gott, den Vater, zeitigt. Das eröffnet einen Zugang zur inneren Verbindung zwischen der Feier der Eucharistie und der Praxis der Agape, an dem nach 1 Kor 11 die Authentizität der Herrenmahlsfeier hängt.

c) Gedächtnis und Mahl

Spricht man mit Paulus (1 Kor 11,20) vom Mahl des Herrn⁵⁶, so ist der Gemeinschaftsaspekt der Eucharistie hervorgehoben, die Beziehung zum Gastgeber Jesus, das gemeinsame Essen des geteilten Brotes und das gemeinsame Trinken des verteilten Bechers. Vom Mahl zu sprechen, nimmt dem Bezug zum geschichtlichen Ge-

schehen im Urgrund der Eucharistie in besonderer Weise ernst. Der Mahlcharakter bezeichnet nicht nur den äußeren Rahmen, sondern das innere Wesen, wenn anders die eucharistische Mahlgemeinschaft einen Vorgeschmack des ewigen Hochzeitmahles in der vollendeten Gottesherrschaft gibt. Das *Mahl* zu betonen, stärkt die Bedeutung der Ortsgemeinde, die aktive Teilnahme aller Gottesdienst Feiernenden und die konstitutive Bedeutung der gesamten Gemeinschaft; die Fixierung auf den Zelebranten wird aufgebrochen, die Symbolik des gemeinsamen Essens und Trinkens wird nahegebracht; die katechetischen Möglichkeiten, zum eucharistischen Mahl hinzuführen, sind schier unerschöpflich.

Das Mahl des Herrn als *Gedächtnismahl* zu verstehen, muss vor dem Missverständnis einer pietätvollen Nachahmung der Vergangenheit bewahrt werden, was bei einem biblisch gefüllten Erinnerungsbegriff problemlos geschehen kann, schafft aber vor allem die Voraussetzung, dem Verdacht des Horizontalismus zu wehren, wenn anders die Erinnerung gerade darin besteht, dass Jesus selbst sich als der die Mahlgemeinschaft zusammenführende Herr und Diener vergegenwärtigt.

d) Gedächtnis und Ritus

Spricht man vom Ritus, so hat man in religionsgeschichtlichem Blickwinkel⁵⁷ nicht nur die starke Stilisierung des eucharistischen Opfermahles im Blick, sondern zugleich die regelmäßige Wiederholung und die gemeinschaftsbildende Funktion der Feier. Im Gegensatz zur Taufe, die als Initiation einmalig ist, kennzeichnet die Feier des Herrenmahles ihre Regelmäßigkeit in einem dreifachen, jüdisch vorgegebenen Rhythmus. Jedes Jahr wird Pascha gefeiert, jede Woche der Sabbat begangen, jeden Tag im Tempel geopfert und im Haus gebetet. So wird die Eucharistie Jahr für Jahr als neutestamentliches Paschafest gefeiert, nun im Horizont des Exodus geprägt durch Jesu Tod und Auferweckung; Woche für Woche wird sie als neutestamentlicher Sabbat gefeiert, nun im Horizont der Schöpfungswoche auf die Auferstehung Jesu am ersten Tag der Woche orientiert (Mk 16,1), dem dritten Tag der ältesten Osterbekenntnisse (1 Kor 15,4). Tag für Tag wird sie (schon

in neutestamentlicher Zeit?) als Gebet und Opfer gefeiert, nun im Horizont des Schöpfungstages als Teilhabe am Gebet und Opfer Jesu Christi.

Diesen Zeit-Faktor gilt es zu berechnen, wenn die Heilsbedeutung der Eucharistie differenziert bestimmt werden soll. Während die Taufe ein für alle Mal von der Schuld Adams befreit (Röm 6), in die Glaubens-Gemeinschaft mit Christus führt und in den Leib Christi eingliedert (1 Kor 12), vollzieht sich in der regelmäßigen Feier des Herrenmahls je neu die Vergebung der Sünden, die Teilhabe am Leben Christi und die Zugehörigkeit zur Kirche. Während die Einmaligkeit der Taufe das »Ein für allemal« des Heilstodes Jesu wiedergibt (Röm 6,1-11), ist die Regelmäßigkeit des Herrenmahles der Prägung aller Zeit durch den Kreuzestod Jesu in Erwartung der kommenden Vollendung geschuldet, also auf die Pilgerschaft der Kirche und eines jeden einzelnen Christenmenschen abgestimmt.

Den Ritus als *Gedächtnis* zu verstehen, markiert den Unterschied zum Mythos: Es wird nicht die Wiederkehr des immer Gleichen gefeiert, sondern die Gegenwart des einmaligen, unüberbietbaren, unwiederholbaren, nicht zu ergänzenden Passionsgeschehens. Den Ritus als Gedächtnis Jesu zu verstehen, bewahrt zugleich vor dem Diktat des Funktionalismus, ohne dass die identitätsstiftende Funktion des eucharistischen Ritus geleugnet würde, im Gegenteil: Es wird soziologisch analysierbar, *wie* sich die Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi gerade durch die Feier des Herrenmahles zeitigt. Gleichzeitig öffnet sich in kulturwissenschaftlicher Perspektive der Blick für die Bedingungen und Möglichkeiten, rituell das kollektive Gedächtnis zu pflegen. Die Ritualisierung des Mahles ist die entscheidende Voraussetzung seiner dauerhaften, regelmäßigen, Generationen überdauernden und Kulturgrenzen überschreitenden Feier zum Aufbau der Kirche; sie ist auch geeignet, die Konzentration auf das Wesentliche des letzten Abendmahles zu fördern – und steht in der Gefahr des Ritualismus, so dass je neu in den verschiedenen Kulturen das Verhältnis von Stilisierung und Erfahrung ausbalanciert werden muss. Während aber die Kulturgeschichte mit vollem Recht die Aktivität derer in den Mittelpunkt stellt, die, sich erinnernd, ihre kano-

nische Vergangenheit konstruieren, ist das biblische Gedenken dadurch gekennzeichnet, dass diese Aktivität eine von Gott nicht nur gewollte, sondern bewirkte ist, und dass sie zur Wahrnehmung einer Realität führt, die durch Gottes Gnade vorgegeben ist. Im Fall der Eucharistie ist dies die heilsmittlerische Gegenwart des Auferweckten in der Gemeinde.

e) Gedächtnis und Kult

Spricht man vom Kult, so ist der ausdrückliche, geordnete, Gottes Willen und Wesen entsprechende Gottesdienst gemeint, der einen besonderen Ort und eine besondere Zeit braucht, eine besondere Sprache und eine besondere Form, klar unterschieden von der Alltagswelt und dennoch oder deshalb als ihre spirituelle Mitte markiert, insofern Gott durch ihn seinen Segen spendet und die Feiernden heiligt.⁵⁸ Im religionsgeschichtlichen Wortsinn gehören Kult und Opfer zusammen, priesterliche Vermittlung, ritueller Vollzug und Gegenwart des Gottes, Erfahrung des Heiligen und Teilhabe an seiner die Welt erschaffenden Kraft. Dies lässt sich nicht ohne eine christologische »Dekonstruktion« in den Raum biblischer Theologie übertragen. Aber im Ergebnis dieser Kritik erweist sich doch die Möglichkeit, die Eucharistie als Kult zu verstehen: wenn klar ist, dass es im eigentlichen Sinn kein anderes Opfer als das der Lebenshingabe Jesu Christi zum Heil der Welt gibt, keinen anderen Priester als ihn, der sich selbst darbringt, keinen anderen Mittler als ihn, den Menschen Jesus, keinen anderen Altar als den Tisch des Herrn, keine andere Präsenz des Göttlichen als die pneumatische Gegenwart des auferweckten Kyrios, der die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, keine andere Teilhabe an göttlicher Lebensmacht als die Anteilgabe an der Proexistenz und Theozentrik Jesu. Diese wesentlichen Differenzen spiegeln die radikale Differenz zwischen dem paganen Polytheismus und dem biblischen Monotheismus wider, der sich neutestamentlich im Bekenntnis zum *einen* Gott und zum *einen* Kyrios artikuliert (1 Kor 8,6).

Wird das Mahl des Herrn im biblisch-theologischen, näherhin christologischen Wortsinn kultisch verstanden, eröffnet sich an

zentraler Stelle der Soteriologie und Ekklesiologie die Möglichkeit, nicht einen schieren Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament, sondern eine Kontinuität in der Diskontinuität zu erkennen: Während die Diskontinuität in der christologischen Heilstat liegt, die nach Gottes Willen und Wesen einmalig, unableitbar, ungeschuldet ist, besteht die Kontinuität darin, dass es um die von Gott gewirkte Vermittlung des Heiles auf eine Weise geht, die Gott selbst als der Heilige festlegt. Es wird deutlich, dass die Feier des Abendmahles ein explizit religiöser Akt ist, in dem die Feiernden auf ihre Sehnsucht nach der Erfahrung des göttlichen Geheimnisses angesprochen werden; es wird deutlich, dass sie nicht der Bedürfnisbefriedigung dient, sondern Heiligung bewirkt; und es wird deutlich, dass sie einen Raum der Heiligkeit erfüllt, deren Wesen freilich, wie der Gekreuzigte zeigt, nicht Unantastbarkeit ist, sondern liebende Hingabe, nicht Abkehr vom Profanen, sondern unbegrenzte Hinkehr zu ihr, nicht durch die Abkehr vom Profanen, sondern durch die Hineinnahme der Welt auf dem Weg des Kreuzes in die rettende Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn.

Den eucharistischen Opferkult als *Gedächtnisfeier* zu verstehen, markiert wiederum den qualitativen Unterschied zum Mythos, bindet den Kult an die Geschichte zurück, sichert seine Christozentrik, die ihrerseits theozentrisch ausgerichtet ist, verweist das Kreuz Jesu Christi im Horizont der Auferweckung als *den* Ort der Anbetung Gottes und der Gnadenmitteilung und ist somit die entscheidende Voraussetzung für ein schriftgemäßes Kult-Verständnis.

9. Reale Gegenwart

Katholisches Eucharistieverständnis muss daran Maß nehmen, was das Mahl des Herrn für Petrus und Paulus bedeutet hat – und damit letztlich an dem, was das letzte Abendmahl für Jesus bedeutet hat und durch seine Auferweckung weiterhin bedeutet. Eben deshalb muss das katholische Abendmahlverständnis seinem Wesen nach ökumenisch ausgerichtet sein, das heißt: die Einheit der Kirche im Sinn haben, die durch die Eucharistie dargestellt

und aufgebaut werden soll. Die ökumenische Ausrichtung verlangt keineswegs, die katholischen Charakteristika (Eucharistie, Opfer, Kult) zu verleugnen, sondern ihre Stärken herauszuarbeiten, kritisch auf ihre Schriftgemäßheit zu prüfen und dann die ökumenische Rezeption zu fördern, immer auch im kritischen Bemühen, die Stärken protestantischer Traditionen zu würdigen.

Das eucharistische Mysterium der Gegenwart Jesu Christi zu verstehen und in das Gespräch der Gegenwart einzubringen, bestehen neue Chancen. Georg Steiner lässt sich von der Eucharistietheologie inspirieren, wenn er das, was die Kunst vom Feuilleton unterscheidet, auf den Begriff der »realen Gegenwart« bringt. Diese Gegenwart wird durch Kunst nicht erzeugt, sondern dargestellt, und nicht kritisiert, sondern wahrgenommen.⁵⁹ Eben deshalb ist ihre Gegenwart nicht virtuell, sondern real, nicht sekundär, sondern primär. Zwar lauert die Gefahr der Ästhetisierung, wenn ästhetische Erfahrung mit theologischen Kategorien begriffen werden soll.⁶⁰ Aber sollte der Theologie der Sinn für die Wirklichkeit der *symbola* abhanden gekommen sein, ist die Schule des Sehens lehrreich, die man in phänomenologischer Ästhetik durchlaufen kann.

Wer Jesus wirklich war, wird nirgends klarer als im letzten Abendmahl; wer Jesus wirklich ist, wird nirgends klarer als in der Herrenmahlsfeier der Kirche. Was Wirklichkeit ist, hat Gott erschaffen; die höchste Stufe der Realität ist die Liebe, die er in Jesus Christus erwiesen hat. Diese Wirklichkeit, die Heilswirklichkeit ist, zeitigt sich in der Feier des Herrenmahles: einer Feier der Hoffnung auf das vollendete Reich Gottes, einer Feier des Dankes für den Segen der Gottesherrschaft, einer Feier der Tischgemeinschaft mit Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, eine Feier des Opfers Jesu Christi zum Heil der Welt, eine Feier der Anbetung Gottes, eine Feier des Empfangs seiner Gabe für das irdische und ewige Leben, kurz: eine Feier des Gedächtnisses seines Todes in der Gegenwart des Auferstandenen, eine Vergegenwärtigung des Kreuzes als Zeichen seiner heilstiftenden Liebe, die stärker ist als der Tod.

Anmerkungen

- 1 Der Blick in die Theologie- und Liturgiegeschichte führte zu einer erheblichen Erweiterung des Fragenkataloges und einer wesentlichen Vertiefung der Fragestellung; vgl. *Arnold Angenendt*, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg–Basel–Wien 2001.
- 2 Zu bedenken ist allerdings die Prophezeiung Jesu nach Mk 14,9, dass »in aller Welt«, wo »das Evangelium gepredigt wird«, auch der Frau gedacht wird, die »seinen Leib im voraus zum Begräbnis gesalbt hat« (14,8). Überdies entwickelt das Johannesevangelium in den Abschiedsreden eine eigene Hermeneutik der Erinnerung, deren Protagonist der Paraklet ist, das *alter ego* Jesu.
- 3 Mit den folgenden Bemerkungen knüpfe ich an eine ältere Studie an: *Thomas Söding*, Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie seiner ältesten nachösterlichen Tradition, in: Bernd Jochen Hilberath – Dorothea Sattler (ed.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Theodor Schneider, Mainz 1995, 134–163. Da das Thema ökumenisch sensibel und gerade von der ntl. Forschung her ökumenisch aussichtsreich ist, sei verwiesen auf die souveräne Darstellung von *Ferdinand Hahn*, Art. Abendmahl im NT, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 1 (1998) 10–15.
- 4 Vgl. *Ottmar Fuchs*, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.
- 5 Aufschlussreich ist die »Archäologie der literarischen Kommunikation«: *Aleida u. Jan Assmann – Christof Hardmeier* (ed.), Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I, München 1993; *Aleida u. Jan Assmann* (ed.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987; *Jan Assmann – Bernhard Gladigow* (ed.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995.
- 6 Vgl. *Heinz Schürmann*, Anamnese als kirchlicher Basisvorgang. Eine theologische Besinnung (1988), in: ders., Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, ed. K. Backhaus, Paderborn 1998, 55–64.
- 7 Freilich gibt es geistreiche Gegenstimmen. *Bernd Kollmann* (Ursprung und Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier [GTA 43], Göttingen 1990) erklärt die Herrenmahl-Erzählungen als sekundäre Historisierungen älterer sühne- und sakramententheologischer Topoi. Aufgrund des sehr hohen Alters, der Vielfalt der Überlieferungen im vormarkinischen, vorlukanischen und vorpaulinischen Umfeld, der unbestreitbaren Signifikanz der Tradition, der Verwandtschaft mit den Gastmählern während des öffentlichen Wirkens Jesu und religionsgeschichtlicher Analogien ist aber das Urteil, dass die Texte sich auf ein historisches Geschehen beziehen, besser begründet.
- 8 Da Jesus nach Johannes am Rüsttag zum Paschafest (das bei ihm auf einen Sabbat fällt) hingerichtet wurde (Joh 19,14.42; vgl. EvPetri 2,5; bSanh 43a), ist bei ihm das Mahl keine Paschafeier. Nach Mk 14,12.14.16 parr. feierte Jesus hingegen das Paschamahl. Allerdings spielt das Paschalamm im Mahlbericht keine Rolle, während es schon sehr früh im christlichen Bekenntnis begegnet (1 Kor 5,7). Ob die synoptische oder die johanneische Chronologie vorzuziehen ist, bleibt in der Forschung umstritten. Für Johannes spricht vor allem die historische Plausibilität, dass eine Kreuzigung am Paschafest selbst unter dem Prokurator des Pontius Pilatus schwer vorstellbar ist.

- 9 Nach Johannes, der aber bekanntlich keinen Mahlbericht vorlegt (den er voraussetzen dürfte), sondern von der Fußwaschung erzählt, war der »Jünger, den Jesus liebte«, anwesend; vgl. 13,21–30. Ob der Evangelist ihn zum Zwölferkreis rechnete (was die Exegese im Gegensatz zur kirchlichen Tradition meist verneint), kann hier offenbleiben.
- 10 Einen Vergleich der »Rollen« und Gesten des jüdischen Hausvaters und Jesu beim abendlichen Festmahl unternimmt in historischer und theologischer Absicht *Heinz Schürmann*, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, ed. K. Scholtissek, Paderborn 1994, 241–265.
- 11 Darin stimmen die neueren Jesusbücher überein; am skeptischsten ist noch *Jürgen Becker*, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1995, 418–421. Nicht selten wird überlegt, ob Mk 14,25 das ursprüngliche Becherwort gewesen sei und das bundestheologische Becherwort Mk 14,24 resp. Lk 22,20 par, 1 Kor 11,24 in Analogie zum Brotwort gebildet worden sei; so u. a. *Helmut Merklein*, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart ³1989, 137–144. Bei einer Analogiebildung wäre aber eine stärkere Parallelisierung zu erwarten. Mk 14,25 hat eher eine gemeinsame Traditionsgeschichte mit Lk 22,16.18.
- 12 Die Frage nach dem ureigenen Todesverständnis Jesu ist Gegenstand einer langen Debatte zwischen *Heinz Schürmann* (Jesus 168–240) und *Anton Vögtle* (Todesankündigung und Todesverständnis Jesu, in: Karl Kertelge [ed.], *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* [QD 74], Freiburg–Basel–Wien 1976, 51–113) gewesen, die das historisch-kritische und hermeneutisch-theologische Niveau der katholischen Exegese erheblich gesteigert hat und nach wie vor, schaut man auf die neuesten Forschungsbeiträge, unentschieden ist. Der Streit dreht sich im Kern darum, ob, wann und wie Jesus seinem Tod Heilsbedeutung zugesprochen hat. Davon ist jedoch die Frage noch einmal zu unterscheiden, ob, wann und wie Jesus mit seinem gewaltsamen Tod hat rechnen können oder müssen. Auf die direkten Leidensankündigungen der Evangelien sich zu stützen, ist nicht unumstritten, weil sie im Verdacht nachösterlicher Prägung stehen und deshalb aus Gründen methodischer Vorsicht (zunächst) ausscheiden müssen. In den neueren Jesusbüchern werden einem indirekten Indizienbeweis, wie ihn *Heinz Schürmann*, an dieser Stelle in Übereinstimmung mit *Anton Vögtle*, im Verweis auf das Geschick des Täufers Johannes, die Kreuzesnachfolgeforderung Jesu und historische Analogien zum Prozess gegen Jesus entwickelt hat, nicht geringe Chancen gegeben. Damit ist die neutestamentliche Überlieferung, dass Jesus in der sicheren Vorahnung seines Todes das letzte Mahl mit seinen Jüngern gefeiert hat, mindestens in den Bereich historischer Wahrscheinlichkeit gerückt. Einer historisch-kritischen Analyse entzieht sich die neutestamentliche Grundüberzeugung, dass es Jesu prophetisches Charisma gewesen ist, Voraussagen zu machen, die in Erfüllung gegangen sind, und Ereignisse vorauszusehen, die sich dann so abgespielt haben. Aus meiner Sicht sind die Leidensansagen Jesu zu breit und tief in der Evangelientradition verwurzelt, zu vielförmig und vielseitig, als dass sie allesamt als *vaticinia ex eventu* erklärt werden könnten, auch wenn gerade sie besonders stark nachösterlich-christologisch überformt worden sind.
- 13 Die universale Deutung des *hyper pollon* (*pro multis*), um die es zur Zeit der katholischen Liturgiereform starken Streit gegeben hat, erklärt sich aus Spracheigentümlichkeiten des Bibelgriechischen, besonders aber aus dem *Rekurs* auf Jes 53,12 (»... er trug die Schuld von vielen ...«) nach der Vorgabe von 52,15

- (»... er setzt viele Völker in Staunen«). Die Deutung »für alle« trägt der eschatologischen Relevanz des Todes Jesu Rechnung.
- 14 Die Traditions­geschichte ist umstritten; vieles deutet jedoch auf eine vorlukanische Sonderüberlieferung; vgl. *Heinz Schürmann*, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7–14.)15–18* (NTA XIX/5), Münster 1980 (1952).
 - 15 *Rudolf Pesch* unterscheidet scharf zwischen der »Kultätologie« des lukanisch-paulinischen und dem »Bericht« des markinisch-matthäischen Traditionstyps: *Das Markusevangelium II* (HThK 2/II), Freiburg–Basel–Wien 2000 (1977) 354 f.
 - 16 Vgl. *Thomas Söding*, *Ein Jesus – Vier Evangelien. Vielseitigkeit und Eindeutigkeit der neutestamentlichen Jesustradition*, in: *Theologie und Glaube* 91 (2001) 409–443.
 - 17 Matthäus ergänzt in 26,29, explizierend, »mit euch«. Die Korrespondenz zwischen der irdischen Mahlgemeinschaft im Zeichen des Todes und der himmlischen im Zeichen des ewigen Lebens ist aber schon bei Markus angelegt.
 - 18 Vgl. *Martin Ebner*, *Die Mähler Jesu im Kontext der Gleichnisse vom Säen und Ernten, Brotbacken und –schenken, Einladen und Feiern*, in: *Bibel und Kirche* 57 (2002) 9–14.
 - 19 Auch die Brotvermehrungsgeschichten greifen auf das Symbol des Festmahles und die Praxis der Gastmähler Jesu zurück. Jesu Wunder behebt in den synoptischen Varianten nicht nur den Mangel, sondern schafft Überfluss, mehr als genug für das ganze Gottesvolk. Nach Johannes schenkt Jesus aus freien Stücken, ohne durch eine drohende Hungersnot bewegt zu sein, Brot in Hülle und Fülle. In allen Speisungsberichten tritt Jesus als Beter hervor. Die synoptischen und johanneischen Texte sind allesamt mit Blick auf das letzte Abendmahl und die Eucharistie geschrieben.
 - 20 Zum größeren Zusammenhang der Sündenvergebung durch Jesus (der umstritten ist) vgl. *Thomas Söding*, *Erlösung vom Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid*, in: *Martin Kleer – Caspar Söling* (ed.), *Wie böse ist der Mensch?*, Paderborn 1999, 73–104.
 - 21 Die synoptische Notiz der Feier mit dem »Zwölfen« markiert ein ekklesiologisches Interesse: Das Gottesvolk in seiner von Gott gewollten und bestimmten *Ganzheit* ist in den Zwölf repräsentiert – weil das Gottesvolk *durch die von Jesus erwählten Zwölf* repräsentiert wird. Darin steckt erhebliches amstheologisches Potential, das aber in der ältesten Tradition noch nicht genutzt wird.
 - 22 Judas verdient, dass auch ihm historische Gerechtigkeit widerfährt; vgl. *Hans-Josef Klauck*, *Judas – ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg–Basel–Wien 1987. Das schließt nicht aus, dass er tatsächlich Jesus aus welchen Gründen auch immer (enttäuschte Hoffnung? enttäuschte Liebe? enttäuschter Glaube?) verraten hat. Die kirchliche Tradition hat – nicht ohne soteriologische Stereotypie – den Unterschied zwischen Petrus und Judas nicht an der Schwere der Schuld, sondern an der Bereitschaft zur Umkehr ermes­sen.
 - 23 Nach Markus (14,21–24) und Matthäus (26,21–25) geschieht sie unmittelbar vor dem Mahl, nach Lukas nach der Gabe von Brot und Wein, jedoch vor dem anschließenden Tischgespräch (22,21ff).
 - 24 Zu den exegetischen und bibeltheologischen Fragen vgl. *Otto Schwankl*, *Die Sadduzäerfrage. Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung* (BBB 66), Frankfurt/M. 1986.
 - 25 In dieser Haltung verstehen sich auch beiden folgenden Passionsgebete Jesu in Getsemani (Mk 14,32–32) und am Kreuz (Mk 15,34).

- 26 Es wird in der Forschung meist skeptisch beurteilt, ob das Becherwort mit dem Bundesmotiv zum ältesten Bestand der Abendmahlstradition gehört. Ein anderes Urteil begründet jedoch *Knut Backhaus*, Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen? in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 343–356. Freilich wird man genau zu unterscheiden haben: Die neutestamentlichen Wortlaute sind in jeder Überlieferungsgestalt gezielt theologisch interpretiert; diese Interpretation literar- oder traditionsgeschichtlich von einem Grundbestand abzuheben, ist nicht mehr möglich. Die Konvergenz beider Überlieferungstypen ist aber ein sehr starkes Indiz dafür, dass schon von Anfang an das Bundesmotiv verankert war. Vgl. *Hermann Lichtenberger*, »Bund« in der Abendmahlsüberlieferung, in: *Friedrich Avemarie – Hermann Lichtenberger (ed.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Zeit (WUNT 92)*, Tübingen 1996, 217–228.
- 27 Vgl. *Walter Groß*, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176)*, Stuttgart 1998.
- 28 Zu zeigen, inwiefern schon im »Alten« die Verheißung des Neuen Bundes aufbricht, ist das biblisch-theologisch inspirierte Unterfangen in *Erich Zenger (ed.)*, *Der neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146)*, Freiburg–Basel–Wien 1993. Allerdings leidet der berechtigte Versuch, die alttestamentliche Bundestheologie aufzuwerten, wenn nicht auch die neutestamentliche stark gemacht wird. Dies geschieht bei *Knut Backhaus*, *Gottes nicht bereuter Bund. Alter und neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums*, in: *Rainer Kampling – Thomas Söding (ed.)*, *Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS Karl Kertelge*, Freiburg–Basel–Wien 1996, 33–55.
- 29 Genauer: Die markinisch-matthäische Fassung spricht erst vom segnenden Lobpreis (*eulogein*), dann vom Dank Jesu (*eucharistein*). Die lukanisch-paulinische Version hat schon beim Brot das Dankgebet (*eucharistein*) und rafft beim Becherwort: »in gleicher Weise«. Auch die Didache (9,1–4) und Justin (apol. I 66,3) haben nur *eucharistein*. Paulus kennt jedoch auch die geläufige Redeweise von »Becher des Segens, den wir segnen« (1Kor 10,16).
- 30 Die bibeltheologisch wichtigsten Beiträge stammen von (evangelischen) Alttestamentlern, vgl. *Claus Westermann*, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (GTB 1405)*, Gütersloh ³1992 (1968); *Hans-Peter Müller*, *Der Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halbvergessenen Themas: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87 (1990) 1–32. Unzureichend ist leider die Erklärung von *Andreas Obermann* (*An Gottes Segen ist alles gelegen. Eine Untersuchung zum Segen im Neuen Testament mit einem Ausblick auf kirchliches Segenshandeln heute [BThSt 37]*, Neukirchen-Vluyn 1998, 52f), der nicht die jüdische Tradition der *Berakha* (der Benediktion) erkennt, sondern *eulogein* (»segnen«) mit *eucharistein* (»danken«) gleichsetzt. 1Kor 10,16f spricht eine andere Sprache.
- 31 Das griechische *eulogeō* heißt ebenso »segnen« wie »loben«. Das jüdische Tischgebet zur Zeit Jesu lautet (ungefähr): »Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der Brot aus der Erde hervorgehen lässt«. Die Tischgebete der Didache (9,1–4) bauen diese Tradition christologisch aus; vgl. *Kurt Niedewimmer*, *Die Didache (KAV 1)*, Göttingen 1989, 180–192. (Die Frage, ob diese Gebete auf ein Agapemahl oder auf die Eucharistie im sakramentalen Sinn bezogen sind, wird nach wie vor kontrovers diskutiert.)
- 32 Diese Linie hat die Johannesschule weit ausgezogen: Im eucharistischen

- Abschnitt der Brotrede Joh 6 wird die Manna-Typologie der Brotvermehrung aufgenommen und christologisch auf die Herrenmahlsfeier gedeutet.
- 33 In 16,14 heißt es vom Manna mit Blick auf den Segensbecher und das Segensbrot: »Diese Wabe ist Geist des Lebens«.
 - 34 Die übliche Klassifizierung als »Deuteworte« muss erweitert werden; die Worte Jesu sind zuerst »Gabeworte«: *Otfried Hofius*, Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 205. Andere sagen »Spendeworte«: *Peter Stuhlmacher*, Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens, Stuttgart 1988, 73.
 - 35 Die »Einsetzungsworte« sind illokutionäre und perlokutionäre »Sprechakte« (*John Langshaw Austin*, How to do Things With Words, Cambridge, Mass. 1962) *par excellence*: Sie bewirken, was sie besagen, dadurch, dass sie von einem Sprecher gesprochen werden. Entscheidend ist hier – in der Linguistik nicht immer erkannt – der Sprecher: Nur als Worte Jesu sind die *verba testamenti* wirkendes Wort.
 - 36 Dieser Deutung hält *Ulrich Luz* entgegen, dass *artos* (Brot) im Griechischen – anders als im Deutschen – Maskulinum ist, während *touto* (»dies«) Neutrum ist, weshalb sich das Demonstrativpronomen nicht auf das Brot, sondern auf dessen Brechen, Verteilen und Essen beziehe und von einer »Realpräsenz« im eucharistischen Brot jedenfalls bei Markus keine Rede sei (Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: Bibel und Kirche 57 [2002] 2–8: 4). Aber erstens erklärt sich im Koine-Griechischen das Neutrum des pronominalen Subjekts *touto* (»dies«) aus der Kongruenz mit dem – gleichfalls neutrischen – Prädikatsnomen *soma* (»Leib«); vgl. *Friedrich Blaß – Albert Debrunner – Franz Rehkopf*, Grammatik des neutestamentlichen griechisch, Göttingen ¹⁵1979 § 132: »Ist ein Pronomen Subj., so tritt es in Kongruenz mit dem Prädikatsnomen.«; deshalb ist das neutrische Demonstrativpronomen doch auf das maskulinische *artos* (»Brot«) zu beziehen, wie bei Markus das »Nehmt« und »gab« im unmittelbar vorangehenden Kontext klarstellen. Zweitens ist es zwar richtig, die Realpräsenz nicht etwa – anachronistisch zu reden – auf die Hostie zu fixieren, aber es darf doch auch nicht relativiert werden, dass es um *dieses* Brot, den Leib Jesu, und *diesen* Becher, das Blut Jesu geht.
 - 37 Einen guten Überblick verschafft *Udo Schnelle*, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991. – Eine eigentümliche Mystifizierung des Leiblichen durchzieht hingegen das Werk von *Silvia Schroer – Thomas Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998; angeblich geschehe im Abendmahl »die Feier des Leibes in der Feier des Brotes« (ebd. 31).
 - 38 Zu folgenden vgl. *Thomas Söding*, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg–Basel–Wien ³2001 (1995), 218–225.
 - 39 Zur neutestamentlichen Sühnetheologie, die das Herzstück der Soteriologie bildet, vgl. die souveräne Darstellung von *Peter Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 137ff.
 - 40 Gut herausgearbeitet (aber nicht auf das Mahl des Herrn bezogen) von *Otfried Hofius*, Das Vierte Gottesknechtlied in den Briefen des Neuen Testaments: New Testament Studies 39 (1993) 414–437, hier: 424f.
 - 41 Der Nachsatz »vergossen für viele« weist zurück in das Vierte Lied vom Gottesknecht (Jes 53,11 f). Zu seiner herausragenden Bedeutung für die alttestamentliche und gesamt-biblische Soteriologie sühnender Stellvertretung vgl.

- Martin Hengel*, *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia 1981.
- 42 Lukas ergänzt nach den synoptischen Parallelen und im Blick auf das Brotwort seiner Tradition: »vergossen für euch« (22,20)
- 43 Sorgfältig untersucht, differenziert verglichen und theologisch ausgewertet von *Hans-Josef Klauck*, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster 1982.
- 44 Die Entstehung dieser Sakramente aus prophetischen Symbolhandlungen Jesu erhellt *Morna D. Hooker*, *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus*, Harrisburg/Penn 1997.
- 45 Eine nach wie vor gültige Rekonstruktion des Ablaufes der Feier zur Zeit Jesu findet sich bei *Joachim Jeremias*, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, 79 f.
- 46 Die Theologie ist dann aufgerufen, diese Gegenwart Jesu als Heilsgegenwart auf den Begriff zu bringen. Eine hilfreiche Typologie auf der breiten Skala »prinzipale Personalpräsenz« – »kommemorativ Aktualpräsenz«, proleptische Finalpräsenz« – »somatische Realpräsenz« entwickelt und diskutiert aus neutestamentlichem Blickwinkel *Hans-Josef Klauck*, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 325–330.
- 47 Das ist später bei der Verteilung der »Rollen« zwischen »Amt« und »Gemeinde« sorgfältig zu beachten – aber nicht immer beachtet worden.
- 48 Paulus ist gewohnt präzise: »Sooft ihr dieses Brot esst und den Becher trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (1 Kor 11,26). In diesem Sinne redet Paulus auch vom »Brot des Herrn« und »Becher des Herrn« 1 Kor 11,27. In 1 Kor 10,16 stellt er betont heraus, dass es nur »ein Brot« gebe. Dies betont (der reformierte Exeget) *Otfried Hofius*, *Paulusstudien* (s. Anm. 34) 226. Ihm ist aber zu widersprechen, wenn er – nicht hinreichend auf die Sprache mittelalterlicher Theologie achtend – eine »Substanzidentität« (ebd. 227) in Frage stellt (wobei klarzustellen ist, dass »Substanz« keine Kategorie Biblischer Theologie, sondern aristotelischer Ontologie ist) und wenn er – zu wenig auf die Zeichensprache Jesu und der Ekklesia achtend – eine »besondere Realpräsenz Christi im Herrenmahl, die sich von seiner ständigen realen Gegenwart in seiner Gemeinde unterscheidet« (ebd. 227 Anm. 136), in Abrede stellt (wobei klarzustellen ist, dass die »Besonderheit« nicht zu quantifizieren ist, sondern, in der Sprache späterer Theologie zu reden, eine sakramentale Qualität meint).
- 49 Die ökumenische Diskussion hat zu bemerkenswerter, substantieller Verständigung zwischen den Konfessionen, auch mit den Reformierten geführt; so schreibt *Michael Beintker*, *Art. Abendmahl III. Dogmatisch – reformiert*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 (1998) 36–39: »Zwingli hat mit der Hervorhebung der Erinnerung zwar etwas richtiges gesehen. Aber er war noch nicht in der Lage, die Anamnese biblisch, d. h. von der im Passamahl verkörperten subjektunabhängigen Vergegenwärtigung eines Grundgeschehens her, zu interpretieren«. Umgekehrt kann vielleicht die Exegese der katholischen Eucharistietheologie manche Berührungspunkte vor dem Anamnesis-Motiv nehmen.
- 50 Die Verbindung zwischen dem kirchlichen Amt und dem Vorsitz der Eucharistiefeier stellt sich in nachösterlicher Zeit auf der von Jesu Handeln beim letzten Abendmahl geschaffenen Basis in neuer Weise: Es geht sowohl darum, die »Apostolizität« der Kirche, hier also: die stiftungsgemäße Feier der Eucharistie,

in einer Weise einzuholen, dass die Einmaligkeit des letzten Abendmahles als das Grundlegende zur Geltung kommt, indem sich diese Geltung in die Struktur der Kirche einprägt, als auch darum, wie das Gegenüber Jesu zum Gottesvolk in der Feier zum Ausdruck kommt. Die katholische Antwort bahnt sich in der späten Paulusschule an, ist aber deutlich erst in den Ignatiusbriefen greifbar: durch das Amt *qua repraesentatio Christi* im Sinn von 2 Kor 5. Wie differenziert, unausgeglichen, facettenreich der historische Prozess ist, analysiert *Jürgen Roloff*, Herrenmahl und Amt im Neuen Testament, in: *Kerygma und Dogma* 47 (2001/2) 68–89. Er konstatiert zum einen, dass sich das Interesse des paulinischen Traditionskreises an gemeindeführenden Diensten und Ämtern wohl ohne sein Interesse an der Eucharistie nicht erklären lässt (ebd. 82). Offen bleibt jedoch die hermeneutisch entscheidende Frage, welche Verbindlichkeit der historisch konstatierten Offenheit zukommt.

- 51 Zu einer wesentlich vertieften Theologie des Festes vgl. *Josef Pieper*, Über das Phänomen des Festes, Köln–Opladen 1963
- 52 *Josef Ratzinger* (Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg–Basel–Wien 2000, 42 f) sieht im Wort »Eucharistie« die »angemessene Bezeichnung für die christliche Liturgie«, weil ihr Wesen sich von der Anbetung Gottes her erschließe.
- 53 Einen Durchbruch auf evangelischer Seite zu einem prinzipiell positiven *Eucharistieverständnis* schaffte *Hans-Christoph Schmidt-Lauber*, Die Eucharistie als Entfaltung der *verba testamenti*, Kassel 1957. Nach wie vor überwiegen aber die skeptischen Stimmen; vgl. *Dorothea Wendebourg*, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997) 436–467. Der liturgiegeschichtlich ausgesprochen erhellende Beitrag leidet allerdings daran, dass er die zu recht betonte Aktivität des schöpferischen Wortes Jesu in einen Gegensatz zum geistgewirkten »Tun« der Ekklesia rückt, das aber das Einsetzungswort Jesu direkt anspricht, und deshalb den Opfergedanken, wie ihn katholische Theologie hegt, im Kern verfehlt.
- 54 Zu bezweifeln ist das Urteil von *Ingolf U. Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 293: »Man kann die Heilsbedeutung von Jesu Kreuzestod betonen, ohne dessen opfertheologisches Verständnis zu vertreten«. Man müsste dann Röm 3,24f und den Hebräerbrief (um nur diese Texte zu nennen) abschreiben.
- 55 Die wesentliche Klärung schuf der »Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen«; vgl. *Karl Lehmann – Edmund Schlink (ed.)*, Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg–Göttingen 1983. Der Begriff ist allerdings – auch in der katholischen Theologie – nach wie vor umstritten; den typischen protestantischen Vorbehalt artikuliert *Jörg Baur*, Art. Abendmahl III. Dogmatisch – lutherisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 (1998) 31–36: »Die Empfangshandlung verkehrt sich in einen gnadenhaft ermöglichten Selbstvollzug der Kirche, wenn die Gaben von Leib und Blut als Opfer dargebracht werden, durch das die Gläubigen an Christi Hingabe an den Vater teilnehmen« (33). Aber die Pointe des Opferbegriffs ist ja gerade, dass die Gläubigen nicht *durch* ihr eigenes Opfer Anteil an Christus gewinnen, sondern durch das Hineingenommensein in Christi Proexistenz und Theozentrik Anteil an *seinem* Opfer. Zur kritischen Rekonstruktion vgl. *Josef Wohlmuth*, Opfer – Ver-

- drängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs, in: Albert Gerhards – Klemens Richter (ed.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg–Basel–Wien 2000, 100–127.
- 56 Wesentlich angeregt, spirituell vertieft und mit anderen Kennzeichnungen verknüpft von R. *Guardini*, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg–Basel–Wien ¹⁰1957.
- 57 *Gerd Theißen* hat in seiner religionssoziologischen Analyse den »Ritus« (neben dem »Mythos« und dem »Ethos«) als Identitätskonstituende des Urchristentums herausgearbeitet und an die erste Stelle Taufe und Abendmahl gerückt: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 178. Allerdings fehlt es an einer biblisch-theologischen Reflexion auf den Begriff des Ritus.
- 58 Einen Ansatz zu neuem Verstehen markiert *Knut Backhaus*, *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 512–533.
- 59 *Real presences*, London 1989.
- 60 Besonders gilt dies für das Nachwort der deutschen Ausgabe (*Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990) von *Botho Strauß*, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit* (ebd. 303–320).