

Leib und Blut Christi

Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsberichts“

Michael Theobald, Tübingen

Kinder erziehen heißt mitunter auch, sie zivilisieren, ihnen archaische Verhaltensmuster austreiben. Wenn sie zum Beispiel jemanden nicht mögen und sich ihn vom Leib halten wollen, strecken sie dieser Person mit Gefallen die Zunge heraus. Die Erwachsenen reagieren dann ganz unwirsch, ohne darüber nachzudenken, dass die Kleinen sich hier nur eines alten apotropäischen Ritus bedienen. Genau diesen empfiehlt auch Johannes Chrysostomus in seiner Osternacht-Predigt von 388 in Antiochien seinen Neugetauften, wenn er ihnen im Kampf gegen den Teufel folgendermaßen Mut zuspricht: „Was denn? Hat Gott dich nur mit Waffen ausgerüstet? Nein, er hat dir auch ein Mahl bereitet, das mehr vermag als alle Waffen ... Denn schon wenn er (sc. der Teufel) dich nur vom Mahl des Herrn kommen sieht, flieht er in Windeseile, wie einer, der einen feuer-speienden Löwen sieht. Und wenn du ihm die vom kostbaren Blut gerötete Zunge zeigst, wird er das nicht ertragen können. Wenn du ihm den rot gefärbten Mund zeigst, wird er wie ein gemeines Tier davonlaufen.“¹ Wüsste man nicht um den von Chrysostomus hier in der Osternacht zum Klingen gebrachten Dreiklang *Paschanacht – Blut des Lammes – Abwehr des Verderbers* als typologischen Horizont für Taufe und Eucharistie, man wäre geneigt, an solchem Sakramentsrealismus Anstoß zu nehmen.

Wir denken, wenn wir solche von Chrysostomus rhetorisch gezielt benutzten Formulierungen hören, rasch an Joh 6,52: „*Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?*“ Dieses sogenannte „kapharnaitische“ Missverständnis – so genannt, weil es die Juden in der Synagoge von Kapharnaum sind, die es äußern – taucht, mehr oder weniger grobschlächtig, in der späteren Geschichte der Kirche im-

¹ Johannes Chrysostomus, *Catecheses Baptismales*, Taufkatechesen, Bd. 1, Griechisch-Deutsch, übersetzt u. eingeleitet von R. Kaczynski (FC 6/1), Freiburg i. Br. 1992, 269; Taufkatechese 2/4, 12. Dasselbe Motiv auch in 1,6 (cbd, 121). In seiner Homilie zu 1 Kor 11 ruft er aus: „an dem Tag, an welchem du gewürdigt wurdest, sein Fleisch mit deiner Zunge zu berühren, missbrauchtest du sie zu allerlei ungeziemenden Reden!“

mer wieder auf, vor allem seit dem 12. Jh., als die Lehre von der Konsekration und Transsubstantiation die Rezitation der sogenannten „Einsetzungsworte“ durch den Priester zum zentralen Wandlungsakt erhob.² Die alte Kirche sah das bis zur Spätantike weithin anders. Welche Rolle spielte für sie der „Einsetzungsbericht“?

Die These, die hier profiliert werden soll, lautet:³ Der sogenannte „Einsetzungsbericht“ war immer schon ein Referenztext mit vornehmlich legitimatorischer, d. h. kultbegründender Funktion. Er ist auf einer Metalebene angesiedelt im Vergleich zur Primärebene der eucharistischen Gebete, der Segensworte, des Lobpreises und der Bitten über die Gaben und Mahlteilnehmer, wobei diese Primärebene es ist, welche Eucharistie im Vollzug eigentlich konstituiert. Er selbst rekurriert als narrativer Text⁴ auf die Handlungen und Gebetsakte Jesu, also das Brechen des Brotes, das Kreisenlassen des einen Bechers sowie die jeweils dazugehörigen Segensgebete und Danksagungen, deren Inhalte aber nicht mitgeteilt, sondern vorausgesetzt werden. Er erinnert an das, was „der Herr in der Nacht, da er ausgeliefert wurde“, einst beim Mahl getan hat, will damit jedoch normieren und deuten, was die jeweilige Gemeinde in ihrer Mahlpraxis im Gedenken an Jesu Tod hier und heute tut. Man kann somit von einer „Kultätologie“⁵ sprechen.

² Vgl. *J. Betz*, Eucharistie in der Schrift und Patristik (HDG 4.4a), Freiburg i. Br. 1979, 27.

³ Mit ihr führe ich meine bisherigen Arbeiten zum Thema weiter; vgl. *M. Theobald*, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: ThQ 138 (2003) 257–280, und *ders.*, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Die Eucharistie in der frühen Kirche, in: Orientierung 69 (2005) 76–80. Weitere Studien aus jüngster Zeit: *M. Ebner*, Die Etablierung einer „anderen“ Tafelrunde. Der „Einsetzungsbericht“ in Mk 14.22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen, in: Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich (FS K. Müller) (NTA NF 47), Münster 2004, 17–45; *Ch. Grappe* (Hrsg.), Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes (WUNT 169), Tübingen 2004; *R. Meßner*, Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche, in: A. Gerhards/H. Brakmann/M. Klöckener (Hrsg.), Prex Eucharistica. Bd. 3: Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis (SpicFri 42), Freiburg i. Ue. 2005, 3–41; *B. Heininger*, Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung, in: W. Haunerland (Hrsg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005, 10–49; *J. Hainz*, Christus – „Brot für das Leben der Welt“. Zur Feier der Eucharistie im NT und heute: Brücken zu einem „ökumenischen Herrenmahl“, in: TThZ 114 (2005) 171–187; *J. Schröter*, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), Stuttgart 2006; *M. Theobald*, Paschamahl und Eucharistiefeier. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas (Lk 22.14–38), in: „Für alle Zeiten zur Erinnerung“. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (FS F. Mußner) (SBS 209), Stuttgart 2006, 133–180.

⁴ Das gilt selbstverständlich auch für 1 Kor 11.23–25, obwohl hier im Vergleich zu den synoptischen Parallelen die narrativen Elemente, vor allem in der Becherhandlung, stark reduziert sind.

⁵ Zum Terminus samt Literatur vgl. *O. Hofius*, Herrenmahl und Herrenmahlspara-

Allerdings gilt das nicht durchgängig. Wo der sogenannte „Wiederholungsbefehl“ wie bei Markus und Matthäus fehlt, sollte man um der terminologischen Klarheit willen nicht von einer „Kultätiologie“ (oder dem „*Einsetzungsbericht*“ bzw. den *verba institutionis*) reden, sondern schlicht vom „Abendmahlsbericht“.

Mit unserer Hauptthese paaren sich weitere Annahmen. Dass der „Abendmahlsbericht“ mit der „am ersten Tag der Woche“ (Apg 20,7) bzw. in anderen uns unbekanntem Zeitabständen wiederholten eucharistischen Gemeindefeier *kultätiologisch* zusammentraf, war nicht von Anfang an klar. Möglicherweise war der erste prägende kirchliche „Sitz im Leben“ des „Abendmahlsberichts“ – so unsere zweite These – die von Judenchristen begangene *jährliche* Paschanacht mit ihrem Gedenken an den Tod Jesu, verbunden mit einem Gemeindemahl im Morgengrauen. Ob sich mit dieser Annahme auch die nach wie vor im Dunkeln liegende Entstehung des Anamnesiswortes aufhellen lässt? Jedenfalls führt die angestrebte liturgiegeschichtliche Verortung unserer Überlieferung zu einem Umbau des sogenannten „Zwei-Typen-Modells“ von H. Lietzmann, das im Hintergrund der anschließenden Erörterungen steht. Nach wie vor regt es produktiv an, fordert aber auch zur Kritik heraus.⁶

Geht es uns im Folgenden hauptsächlich um die Karriere des „Abendmahlsberichts“ in der jungen Kirche, um seine Funktionen und seine theologische Bedeutung, so müssen wir zunächst aber noch kurz auf seinen mutmaßlichen Haftpunkt im historischen Abschiedsmahl Jesu mit den Seinen eingehen.

1. Fragen zur Herkunft und Genese des „Abendmahlsberichts“

Die Annahme, dass am Anfang tatsächlich eine prophetische Symbolhandlung Jesu stand, der „Abendmahlsbericht“ also keineswegs rundum eine Schöpfung der frühen Kirche ist, kann sich heute einer breiten Zustimmung erfreuen, auch wenn es immer noch radikale Skeptiker gibt wie zuletzt J. Schröter, der lapidar erklärt: „Die Einsetzungsworte stammen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von

dosis. Erwägungen zu 1 Kor 11.23b–25, in: Ders., Paulusstudien (WUNT 51). Tübingen 1994, 203–240, 202 mit Anm. 1.

⁶ Ursprünglich sollte der Beitrag überschrieben sein mit „Hans Lietzmann wiedergelesen“, auch eingedenk der Tatsache, dass die 1. Auflage seines wichtigen Buches vor genau 80 Jahren erschienen ist (1926). Vgl. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AKG 8), Berlin 1955.

Jesus“⁷, oder P. Fiedler: „[D]ie gezielte Veranstaltung eines ‚Abchiedsmahls‘ durch Jesus“ ist „eine wissenschaftliche Legende“⁸. Doch schon H. Lietzmann, der große Kritiker, erklärte 1926:

Von der Feier der Jerusalemer Urgemeinde führt keine Brücke zu dem Gleichniswort vom Brot und Leib: es bleibt ein selbständiger und nicht ableitbarer Faktor. Mit anderen Worten: die Überlieferung von Jesu letztem Mahl und dem dabei gesprochenen Todesgleichnis ist als gegebene Tatsache einer historisch zuverlässigen Tradition anzuerkennen. Sie gehört zu den alten Quadern, aus denen der Bau der Passionsgeschichte zusammengefügt wurde, und hatte ursprünglich zum Kultakt des Herrenmahls keine Beziehungen.⁹

Das Einverständnis, das sich in der heutigen Forschung abzeichnen beginnt, bezieht sich aber nicht nur darauf, dass Jesus im Rahmen eines festlichen Mahls mit den Seinen – der Weingenuss deutet darauf hin! – den im Judentum gewöhnlichen Eröffnungsgestus des „Brotbrechens“ samt Tischsegnen zu einem außerordentlichen *Gabewort* genutzt hat, sondern auch auf dessen Wortlaut: „*dies ist mein Leib*“, also: „das bin ich!“ Nach Meinung einiger Forscher versah er dieses *Gabewort* in Anspielung auf Jes 53,11f. auch noch mit dem Zusatz: „für die Vielen“¹⁰, in dem es erst seine Pointe besitzt, aber das ist umstritten.

⁷ J. Schröter, Abendmahl (s. Anm. 3) 132f.; ebenso B. Kollmann, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA 43), Göttingen 1990, 251–258.

⁸ P. Fiedler, Probleme der Abendmahlsforschung (1982), in: Ders., Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses (SBAB 35), Stuttgart 2005, 22–69, 57.

⁹ H. Lietzmann, Messe (s. Anm. 6) 253. Hinter die Feststellung, dass die Überlieferung von Jesu letztem Mahl zu den ältesten Quadern der Passionsgeschichte gehörte, sollte man jedoch ein kräftiges Fragezeichen setzen. Die Johannespassion mit Joh 13 spricht dagegen!

¹⁰ Vorausgesetzt, dieser Zusatz ist erst „sekundär bei Markus in das Becherwort als Klimax des mkn. ‚Einsetzungsberichts‘ verpflanzt worden und gehörte ursprünglich zum Brotwort“, wofür gute Gründe sprechen (vgl. nur 1 Kor 11,24; Joh 6,51; aber auch 1 Kor 10,17 [s. Anm. 130]), so H. Merklein, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Bd. 1, Tübingen 1987, 157–180, 167; M. Theobald, Herrenmahl (s. Anm. 3) 262 mit Anm. 25; B. Heiningen, Mahl (s. Anm. 3) 26–28. Diese Autoren votieren auch für die Authentizität des Brotworts in dieser Gestalt; ebenso G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 373, allerdings mit der auf die Gemeinde applizierten ὑπέφ-Formel: „Dies ist mein Leib für euch.“ – Zur theologischen Plausibilität der Annahme, dass Jesus sein Sterben unter Rückgriff auf Jes 53 gedeutet hat, vgl. H. Merklein, Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 105), Bd. 2, Tübingen 1998, 174–189, insbes. 183–186; allerdings müsste sich Jesus dann auf die hebräische Textgestalt bezogen haben, denn das „Motiv des stellvertretenden Sühnetods tritt in den vorchristlichen Texten durchweg mehr oder weniger zurück“, so M. Hengel, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: B. Janowski/G. Feine (Hrsg.), Der leidende Got-

Völlig unentschieden (und vielleicht auch unentscheidbar) stellt sich demgegenüber die Diskussionslage angesichts der Becherhandlung am Ende des Mahls dar. Nun wird man zwar der lukanisch-paulinischen Fassung des Becherworts als ältester nachösterlicher Fassung mit guten Gründen den Vorzug vor der markinischen geben, also: „*dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blut!*“ Aber auch dann stellt sich mit H. Lietzmann die Frage, ob es sich bei diesem Wort nicht um eine sekundäre „Parallelbildung“ zum analogen Brotwort handelt, die sich als solche „ohne Mühe“ aus diesem „ableiten“ lässt.¹¹ Das von Jesus am Ende des Mahls beim sogenannten „Segensbecher“ ursprünglich gesprochene Wort wäre dann Mk 14,25: „*Amen, ich sage euch: Nicht mehr werde ich trinken vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, an dem ich (neu) von ihm im Reich Gottes trinken werde.*“¹²

Die Alternativlösung rechnet mit einer Vorform des lukanisch-paulinischen Becherworts, die zum Bechergestus Jesu genau passen würde. In Abweichung von der gewöhnlichen Praxis – alle tranken nach dem Segen aus *ihrem* Becher! – lässt Jesus nämlich den *eigenen* Becher in der Runde kreisen und spricht dazu: „*Dieser mein Becher* (der uns untereinander und mit Gott verbindet) *stellt den neuen Bund dar!*“¹³

tesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996, 49–91, 91, der freilich „die Vermutung für nicht völlig unbegründet“ hält, „daß es schon in vorchristlicher Zeit Traditionen über leidende und sühnende eschatologisch-messianische Gestalten im palästinischen Judentum (und wohl auch in der Diaspora, beides kann man nicht streng trennen) gegeben hat und daß Jesus und die Urgemeinde u. U. solche Traditionen kennen und daran anknüpfen konnten“ (ebd.).

¹¹ Vgl. H. Lietzmann, Messe (s. Anm. 6) 253, mit dem zusätzlichen Argument: „Wir haben gesehen, daß es (sc. das Weinwort) als Gleichnis nicht anschaulich ist: das spräche für seine spätere Erfindung ...“

¹² So zuletzt C. Niemand, Jesu Abschiedsmahl. Versuche zur historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung, in: Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt (FS A. Fuchs), Frankfurt a. M. 2002, 81–122, und B. Heiningcr, Mahl (s. Anm. 3) 35 (mit Fragezeichen). Letzterer nennt vor allem zwei Argumente: „das Deutewort zum Becher kommt eindeutig zu spät, da es ja erst *nach* dem Darreichen und Trinken des Bechers erfolgt, und steht zudem in einer gewissen Spannung zum eschatologischen Ausblick in Mk 14,25 (literarkritisch eine echte Doppelung!)“. Aber ist es wirklich so sicher, dass Mk 14,23 („*und sie tranken alle daraus*“) zum Urbericht gehört (vgl. unten Anm. 38)? Und reicht die Feststellung einer „gewissen Spannung“ aus, um von einer „echten Doppelung“ reden zu können?

¹³ G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 10) 372f.: „Dies ist der neue Bund“. Dazu führen sie aus: „Der Gedanke des neuen Bundes ist in Jer 31,31–34 nicht mit blutigen Opfern verbunden. Er begegnet in der Damaskusschrift (CD 6,19; 8,21; 20,12) als Selbstbezeichnung einer Gruppe (der Vorläufergemeinde von Qumran?), die nicht am Opferkult des Tempels teilnimmt. Dort, wo die Vorstellung eines zukünftigen Bundes begegnet (Bar 2,35; Jub 1,17–23), liegt der Gedanke an Opfer fern ... Erst nach der Hinrichtung Jesu konnte man in ihm (sc. seinem Tod) das ‚Opfer‘ erkennen,

So unterschiedlich die Rekonstruktionswege sind, beide eint die Überzeugung, dass die Blutformel ἐν τῷ αἵματί μου = *in meinem Blut* nachösterlich ist, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen hat Jesus bereits im Brotwort mit der Rede von seinem Leib (σῶμα) einen „anthropologischen Ganzheitsbegriff“ benutzt, „der im Unterschied zu σὰρξ (Fleisch) die gesamte Person bezeichnet und daher nicht auf αἷμα (Blut) als Komplementärbegriff angewiesen ist“¹⁴. Zum anderen begegnet die Formel völlig unabhängig vom „Einsetzungsbericht“ auch dort im Neuen Testament, wo man Jesu Tod mit biblisch-kultischen Kategorien als Opfer- oder Sühnetod deutet,¹⁵ so dass man vermuten darf, sie sei von hierher sekundär in den „Abendmahlsbericht“ eingedrungen. Das jedenfalls scheint um einiges wahrscheinlicher zu sein als die umgekehrte Annahme, der zufolge die im Neuen Testament breit belegte Vorstellung vom Opfer- oder Sühnetod Jesu einzig vom (zudem auch noch umstrittenen) jesuanischen Becherwort abzuleiten sei.¹⁶

Wo und wann hat sich dessen Überformung mit der Vorstellung vom Sühnetod Jesu vollzogen? Wir wissen es nicht, doch gibt uns Paulus, der die Blutformel erstaunlicherweise nur zweimal benutzt, nämlich im Zitat Röm 3,25 und davon abhängig in Röm 5,9, einen wichtigen Fingerzeig. P. Stuhlmacher hat überzeugend dargetan, dass die alte Sühneformel Röm 3,25: „*Gott hat ihn in seinem Blut als Sühnort hingestellt ...*“ aus dem Stephanuskreis stammt; hier sei sie unter typologischem Bezug auf die für

das den neuen Bund (nach Ex 24,8) begründet und besiegelt. Das wird durch die Wendung ‚Dieser Kelch ist der neue Bund *in meinem Blut*‘ zum Ausdruck gebracht“; ebenso M. Theobald, Herrenmahl (s. Anm. 3) 266 mit Anm. 45; B. Heininger, Mahl (s. Anm. 3) 33f., macht gegen die Authentizität des Motivs vom „Neuen Bund“ geltend, dass für dieses Motiv der Torabezug konstitutiv sei, der aber im so rekonstruierten Wort Jesu fehle. Das kann aber kein Argument sein, weil dasselbe auch für die spätere lukanisch-paulinische Fassung zutrifft, in der gleichfalls der Torabezug fehlt. Hier dürfte die Sündenvergebung als Merkmal des „Neuen Bundes“ gelten (vgl. Jer 31,34). – Auch H. J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA NF 15), Münster 1986, 322, stellt die Affinität des Bundesgedankens zum Becherritus fest, obwohl er das Motiv dann auch für sekundär hält: „Der Bundesgedanke wurde äußerlich begünstigt durch die bildhafte Aussagekraft des kreisenden Bechers“; ebenso G. Rouwhorst, Bread and Cup in Early Christian Eucharist Celebrations, in: Ch. Caspers u. a. (Hrsg.), Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture, Kampen 1995, 11–39, 20.

¹⁴ B. Heininger, Mahl (s. Anm. 3) 34.

¹⁵ Vgl. Apg 20,28; Röm 3,25; 5,9; Kol 1,20 (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ); Eph 1,7; 2,13 (ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ); Hebr 9,12.14; 10,19; 12,24; 13,12; 1 Petr 1,2.19; Offb 1,5.

¹⁶ Ähnlich bereits H. Lietzmann, Messe (s. Anm. 6) 253: „Die Auffassung des Blutes als Bundesblut ließe sich aus der unabhängig vom Abendmahl bezeugten (1 Kor 5,7; Röm 5,8; Eph 5,2; Hebr 10,12) Vorstellung vom Opfercharakter des Todes Jesu erklären.“

das Ritual des großen Versöhnungstags so wichtige Kapporaet, die Deckplatte der Bundeslade, gebildet worden. um die Absage der „Hellenisten“ an den Tempelkult zu begründen: *Christus* ist unser „Sühnort“, *sein* Todestag das *wahre* Versöhnungsfest, der Opferkult im Tempel seitdem ein Anachronismus!¹⁷ Die Annahme scheint plausibel, dass auf den Stephanuskreis auch der Eintrag der Blutformel in das Becherwort zurückgeht, wobei uns der „Sitz im Leben“ des „Abendmahlsberichts“ in diesem Zusammenhang unbekannt ist.

In einem kaum beachteten Essay aus dem Jahr 1963 hat R. H. Fuller¹⁸ in Abwandlung der Lietzmann'schen Theorie vom doppelten Ursprung der Eucharistie die beachtliche Hypothese aufgestellt, der „Abendmahlsbericht“ habe seine Formung als „Kultätiologie“ – das heißt in Kombination mit dem neu geschaffenen Anamnesis-Befehl („*tut dies zu meinem Gedächtnis!*“) – im Rahmen eines verchristlichten Paschafestes erhalten.¹⁹ Die zum Messias Jesus bekehrten Juden hätten nämlich in Jerusalem weiterhin die Paschanacht begangen – das Gedenken an Israels Errettung aus dem Sklavenhaus Ägypten –, hätten dies aber auf Grund von Jesu Tod in den Tagen eines Pascha in der Überzeugung getan, dass *sein* Opfertod nun die wahre eschatologische Errettung bedeute. Im Unterschied zu ihrer

¹⁷ Vgl. P. Stuhlmacher, Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: Ders., Versöhnung. Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie. Göttingen 1981. 117–135. Diese Rekonstruktion bestreitet jüngst S. Schreiber, Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, in: ZNW 97 (2006) 88–110, indem er unter Rückgriff auf A. Deißmann's Belege (Inschriften) wieder die Bedeutung „Weihegeschenk“ stark macht: Gott habe im ermordeten Jesus von Nazareth den Menschen ein „Weihegeschenk“ aufgestellt (konträr zur religiösen Praxis der Menschen, die *Gott* „Weihegeschenke“ aufstellen), was bedeutet: Er habe uns seine „Zuneigung“ öffentlich bekundet. Auf den Inschriften (ebd. 100–102) begegnet jedoch nirgends die *Motivkombination* ἱλαστήριον + αἵμα. die so nur Lev 16 belegt ist (vgl. auch Ez 43.14.17.20 [LXX]), weshalb man doch lieber bei einer alttestamentlichen Herleitung bleiben möchte.

¹⁸ Vgl. R. H. Fuller, The Double Origin of the Eucharist, in: BR 8 (1963) 60–72. Nicht nur B. Kollmann, Ursprung (s. Anm. 7) 27–30 („Zwei-Typen-Konzeptionen“: H. Lietzmann, O. Cullmann, E. Lohmeyer, E. Schweizer), übergeht in seinem Forschungsbericht die Position von Fuller.

¹⁹ Vgl. R. H. Fuller, Origin (s. Anm. 18) 68: „Do this in remembrance of me“ (the ἐμὴν is emphatic, replacing the exodus with the Christ event) ... Paul exegetes εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν thus: you proclaim (καταγγέλλετε) the death of the Lord. This ἀνάμνησιν (1 Cor. 11:26) is not memory but proclamation, and has a distinctly paschal basis“. Vgl. Ex 12,14; Pes 10,5 und dazu M. Theobald, Paschamahil (s. Anm. 3) 168–171. – Schon E. Peterson meinte, dass das Anamnesiswort „ursprünglich nur für die österliche Feier des Jahres- und Todesgedächtnisses Jesu, also für die Wiederholung des letzten Paschamahles Jesu mit seinen Jüngern gegolten“ habe. „Paulus spielt bekanntlich in 1 Kor 5,7 auf diese österliche Abendmahls- und Paschafeier an. Von da aus ließe sich dann begreiflich machen, dass er in 11,24f. den Text des kleinasiatischen Osterformulars wiederholte. Der Wortlaut der Einsetzungsworte bei Markus und Matthäus würde gegenüber Paulus das sonntägliche und nicht das österliche Formular darstellen“: E. Peterson, Der erste Brief an die Korinther (und Paulus-Studien). Aus dem Nachlass herausgegeben von H.-U. Weidemann (Ausgewählte Schriften 7). Würzburg 2006. 254.

Umgebung, wo man das *Paschamahl* nach Einbruch der Nacht als Höhepunkt des Festes beging, hätten sie zur gleichen Zeit jedoch gefastet, um erst im Morgengrauen bei einem festlichen Mahl der Auferweckung Jesu zu gedenken.²⁰ Ohne dass nach Fuller damit auch schon über den Charakter des Abschiedsmahls *Jesu* entschieden ist (er nimmt nicht an, dass es sich um ein Paschamahl gehandelt hätte), sei aber doch die *jährliche* Feier der Paschanacht schon sehr bald der Rahmen gewesen, in dem die „Kultätiologie“ mit ihrem Auftakt: „*und der Herr in der Nacht, da er ausgeliefert wurde ...*“²¹ in Erinnerung gebracht wurde. Diesem *jährlichen* Todesgedenken hätte die *tägliche* Tischgemeinschaft der Hausgemeinden in eschatologischem „Frohlocken“ und Erwartung der Parusie des Herrn gegenüberstanden²² – der andere Mahltyp, der als Wiederaufnahme der galiläischen Mahlpraxis Jesu unter dem Vorzeichen seiner Auferweckung stand. Zugunsten dieser auf H. Lietzmann zurückgehenden Annahme²³ kann man in der Tat auf die beiden legendarisch ausgestalteten Erzählungen der Erscheinungsmähler Jesu in Emmaus (Lk 24,13–32) und am See von Tiberias (Joh 21,1–14) verweisen, denn nach Motivik und Szenerie knüpfen sie bewusst an das Wirken Jesu im galiläischen Ambiente, nicht aber an sein letztes Mahl mit den Seinen an.²⁴ Ob sie freilich auch Zeugen für den von Lietzmann postulierten schlichten „sakralen“ Mahltyp der frühen Jerusalemer Gemeinde sind, steht auf einem anderen Blatt. Aber sie belegen, dass

²⁰ Nach B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner (BFChTh.M 54). Gütersloh 1953, 84–89.

²¹ Insofern könnte die Zeitangabe 1 Kor 11,23b „... in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ tatsächlich von der Pascha-Nacht her verstanden werden, wie M. Hengel vorschlägt: *Ders.*, Das Mahl in der Nacht, „in der Jesus ausgeliefert wurde“ (1 Kor 11,23), in: Ch. Grappe, *Repas* (s. Anm. 3) 115–160, näherhin 125ff.

²² Eine Variante dieses Modells bietet G. Rouwhorst, *Bread* (s. Anm. 13), der als prägenden „Faktor“ stark macht: „the distinction between Passover seders and sabbath meals which existed, and still exists, in Judaism, and which also could have continued into early Christendom“: „the type of Eucharist celebration which followed the pattern of the accounts of the institution and had its content determined by them per year, that being on Passover“ (vgl. auch Anm. 81); vgl. *ders.*, La célébration de l' Eucharistie dans l' Église primitive, in: QL 74 (1993) 89–112; *ders.*, The Quartodeciman Passover and the Jewish Passover, in: QL 77 (1996) 152–173. – Ein „an der Polarität von wöchentlicher und jährlicher Eucharistiefeyer orientiertes Modell“ favorisierte auch schon E. Peterson, wie H.-U. Weidemann in seiner Einführung zur Vorlesung von Peterson zusammenfassend darlegt, ebd. (s. Anm. 19) LXXI V–LXXV.

²³ Vgl. H. Lietzmann, *Messe* (s. Anm. 6) 249f.: dieser Mahltyp, der „jerusalemische“, dessen Fortleben er „vorzugsweise in der Einflussphäre des Judenchristentums“ (254) beobachtet, zeichne aufgrund der Gebete und Lobgesänge im Gegenüber zum einfachen Mahl ein „sakraler“ Charakter aus. Man glaubte an die Gegenwart des Herrn (Mt 18,20!), knüpfte diese aber nicht an ein „sakramentales“ Verständnis der Mahlelemente. Die Texte, die Lietzmann für diesen seinen Mahltyp reklamiert (Apg 2,42.46; 20,7–12; Did 9f.), entziehen sich aber seinem Modell, wie unten gezeigt werden soll. Man kann die Apg-Texte nicht als Quelle für die älteste Jerusalemer Gemeinde nehmen, ohne nach der *Theologie* des Lukas zu fragen!

²⁴ Zu den Entsprechungen von Joh 21 und Joh 6 vgl. M. Hasitschka, Die beiden „Zeichen“ am See von Tiberias, Interpretation von Joh 6 in Verbindung mit Joh 21,1–14, in: SNTU 24 (1999) 85–102.

auch die galiläische Mahlpraxis Jesu – österlich transformiert! – als Quelle der kirchlichen Mahlpraxis gelten muss.²⁵

Was den weiteren Weg des „Abendmahlsberichts“ betrifft, so ist die Annahme plausibel, dass er durch die „Hellenisten“ auch in der von ihnen gegründeten syrischen Gemeinde von Antiochien (vgl. Apg 11,19f.) bekannt wurde, wo Paulus ihn kennengelernt haben dürfte.²⁶ Im Dunkeln bleibt die Entstehung der markinischen Variante, deren Becherwort nach Ex 24,8 sekundär sein wird. Mit seiner Kombination von Bundes- und Blutmotiv setzt dieses aber das Becherwort der paulinisch-lukanischen Fassung wohl voraus.

2. Die frühkirchliche Karriere der „Kultätologie“. Ein Überblick

Dass die „Kultätologie“ ursprünglich eine eigenständige, in sich stehende Überlieferung war, belegt mit wünschenswerter Deutlichkeit 1 Kor 11,23 als Einführung der nachfolgend von Paulus zitierten Paradosis.²⁷ Auch Joh 6,51c („das Brot“ – „mein Fleisch für das Leben der Welt“) lässt sich unter dieser Voraussetzung gut als Rezeption speziell des Brotworts aus dem „Abendmahlsbericht“ verstehen.²⁸ Wie lange dieser seine Selbständigkeit behielt, wissen wir nicht. Justin, der ihn für die von ihm dargestellte Taufeucharistie als Referenz-

²⁵ So auch M. Hengel, *Mahl* (s. Anm. 21) 120 Anm. 16; anders P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1997, 207, der meint, die *einzig* Wurzel des frühen nachösterlichen Herrenmahls sei „Jesu Abschieds(passa)mahl in Jerusalem“ gewesen.

²⁶ Mit *Paulus* verbindet H. Lietzmann seinen zweiten Mahltyp, den des Todesgedächtnisses Jesu, der auf der Überlieferung von Jesu letztem Mahl beruhe. Erst Paulus hätte diese Überlieferung zum ursprünglich aus anderen Quellen schöpfenden „Kultakt des Herrenmahls“ (siehe seinen ersten Typ!) in Beziehung gesetzt, und zwar auf Grund einer ihm persönlich zuteil gewordenen „Offenbarung“: „Vom Herrn habe ich's überkommen“ sagt Paulus ([1 Kor] 11,23): der Erhöhte selbst hat's ihm offenbart“. Niederschlag dieser Offenbarung sei der von ihm geschaffene Anamnesisbefehl, ihr Gegenstand, dass die Erzählung vom letzten Mahl Jesu „das Vorbild des Herrenmahls der Gemeinde sei und zum Gedächtnis Jesu immer wiederholt werden müsse“ (H. Lietzmann, *Messe* [s. Anm. 6] 254f.). Diese Hypothese scheitert aber an Lk 22,19 – vorausgesetzt, dass der dritte Evangelist den Anamnesisbefehl nicht von 1 Kor 11, sondern von seiner eigenen Überlieferung her kennt.

²⁷ 1 Kor 11,23: „Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich auch weitergegeben habe, dass (ὅτι recitativum) ...“

²⁸ Vgl. den Nachweis in M. Theobald, *Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell*, in: T. Söding (Hrsg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (OD 203), Freiburg i. Br. 2003, 178–257, 238–240. Beachtlich im Blick auf den mutmaßlichen „Sitz im Leben“ der „Abendmahlsüberlieferung“ im Paschafest ist der *Pascha-Rahmen*, den das Kapitel dank Joh 6,4 erhalten hat (dazu vgl. ebd. 197f.241f.).

text zitiert, freilich in einer eigenen, aber vielleicht von ihm selbst verkürzten Form, sagt ausdrücklich, die Apostel hätten die „Weisung“ Jesu „in den von ihnen stammenden Denkwürdigkeiten“, d. h. in den Evangelien „überliefert“ (Just., 1 Apol 66);²⁹ folglich kennt er den „Abendmahlsbericht“ als „Kultätologie“ von dort her. Seiner ursprünglichen Selbständigkeit entspricht es, dass er in der alten Passionsgeschichte, deren Gestalt uns das Johannesevangelium bewahrt hat, fehlt.³⁰ In die Passionsgeschichte, wie sie Markus in sein Evangelium aufgenommen hat, wurde er erst nachträglich eingebaut, denn mit dem Paschamahlahahmen harmoniert er nicht. Vor allem geben „die Einsetzungsworte selbst ... keinen Hinweis auf ein Passamahl“³¹, sie folgen einem eigenen semantischen Code.

Mit dem Gesagten ist dann auch klar: Das *zweite* Stadium des „Abendmahlsberichts“ ist mit seinem Einbau in die Passionsgeschichte erreicht, der entweder bei Markus selbst erfolgte oder auf einer vormarkinischen Stufe. Über die Frage, wie beides zusammenkommen konnte – die Passionsüberlieferung und der Abendmahlsbericht – hat man sich bislang kaum Gedanken gemacht. Geht man mit Josef Blank und dem Liturgiewissenschaftler Hansjörg Auf der Maur davon aus, dass man die Passion Jesu in einer christlichen Paschanacht-Feier commemorierte (was nicht nur die unterschiedlichen Ausprägungen ihrer Überlieferung in unseren Evangelien, sondern auch die szenische Darbietung des Abschiedsmahls Jesu als Paschamahl im markinischen Zweig gut erklärt),³² und folgt zugleich der Hypothese von R. H. Fuller zum

²⁹ Just., 1 Apol 66: Die Apostel hätten „folgende Weisung empfangen: Jesus habe Brot genommen, dankgesagt und gesprochen: *Das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib*. Und ebenso habe er den Becher genommen, dankgesagt und gesprochen: *Das ist mein Blut* und habe davon nur ihnen mitgeteilt.“ Vgl. auch unten Anm. 40!

³⁰ Näheres bei M. Theobald, Eucharistie (s. Anm. 28) 183.191 mit Anm. 52.

³¹ G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 10) 375.

³² Vgl. J. Blank, Die Johannespassion. Intention und Hintergründe, in: K. Kertelge (Hrsg.), Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg i. Br. 1988, 148–182, 179: „Auch der johanneische Passionsbericht ist ein ‚kultischer Text‘, der zunächst in einer judenchristlichen Gemeinde entstand und überliefert wurde, die ... ihr christliches Osterfest noch ganz im Rahmen des jüdischen Pessach feierte, also am 14./15. Nisan, alljährlich. Daraus ergibt sich für dieses Fest, dass an einem einzigen Tag, oder richtiger, in einer Feier, die am Abend mit dem jüdischen Pessach begann und die ganze Nacht hindurch dauerte, sowohl das Gedächtnis des Todes als auch der Auferstehung Jesu begangen wurde.“ (Dieselbe These findet sich schon bei: Meliton von Sardes, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt, übers., eingel. u. kommentiert von J. Blank, Freiburg i. Br. 1963, 26–41 [„Das Passa-Fest der Quartadezimaner und die Entstehung des christlichen Osterfestes“]); H. Auf der Maur, Die Osterfeier in der alten Kirche. Aus dem Nachlass herausgegeben von R. Meßner/W. G. Schöpf. Mit einem Beitrag von C. Leonhard (Liturgia Oenipontana 2), Münster 2003, 39; G. Rouwhorst, Passover (s. Anm. 22) 162f. u. ö.

Jerusalemener „Sitz im Leben“ der „Kultätologie“, dann könnte man sagen: Passionsüberlieferung und „Kultätologie“ sind im markinischen Zweig literarisch zusammengetroffen, weil sie beide am selben Ort beheimatet waren: in einer christlichen Feier der Paschanacht!³³ Was vom „Sitz im Leben“ her schon benachbart war, hat sich dann auch literarisch vereint.

Auf sicherem Boden bewegen wir uns, wenn wir nach dem Einbau des „Abendmahlsberichts“ zunächst in das *Markusevangelium* schauen. Dabei fällt sogleich auf: Die Hauptfunktion einer „Kultätologie“, nämlich den praktizierten Kult der Gemeinde durch Darstellung seiner $\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$, seines Grundes, zu legitimieren, was im lukanisch-paulinischen Zweig der Überlieferung der Anamnesisbefehl – „*tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ – leistet, kommt bei Markus nicht zum Ausdruck.³⁴ K. Berger konnte aus seinem Fehlen sogar schließen, dass die Gemeinden des Markus gar keine Eucharistie gefeiert hätten, was aber m. E. ein typisches *argumentum e silentio* ist.³⁵ Auch ist der „Abendmahlsbericht“ keineswegs das einzige Kriterium dafür, ob Eucharistie gefeiert wurde oder nicht (vgl. unten Punkt 3!).

Beachtlich ist die These von M. Ebner im Blick auf die galiläischen Mahlszenen des Buches: „Die Funktion einer Kultätologie, die Form und Intention einer Kultfeier festhalten will, wird bei Markus auf das Gesamtevangelium ‚umgelegt‘. Dort und nirgends anders sind die Ausführungsbestimmungen für die Feier der jesuanischen Tafelrunde zu lesen.“³⁶ Oder anders gesagt, jetzt aber auf unsere Leitthese bezogen: Der Abendmahlsbericht Mk 14,22–25 ist (obwohl er mit seiner Zusammenziehung der Brot- und Becherhandlung an das Ende des Sättigungsmahls die tatsächlich geübte Eucharistiepraxis der markinischen Gemeinden widerspiegeln könnte)³⁷ nicht primär Metatext zu dieser ihrer Praxis, d. h. Norm zur Deutung des Mahlgeschehens bzw. der Elemente, sondern primär Ansage und Deutung des totalen Lebenseinsatzes Jesu „für

³³ „Einsetzungs- und Passionsberichte sind der Niederschlag zweier Akte desselben Festkultes“ (*H. Auf der Maur*, Osterfeier [s. Anm. 32] 39). Vorbereitet hat diese These R. Feneberg, Christliche Passafier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte (StANT 27). München 1971.

³⁴ Unklar ist bis heute, ob Markus den Anamnesisbefehl gar nicht kannte oder doch, ihn dann aber gestrichen hat (so zuletzt von M. Ebner, Etablierung [s. Anm. 3] 38 Anm. 65, erwogen).

³⁵ K. Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums. Stuttgart 1997, 210f.

³⁶ M. Ebner, Etablierung (s. Anm. 3) 38.

³⁷ Vgl. M. Theobald, Herrenmahl (s. Anm. 3), 269f.

die Vielen“, ist also von *christologischer* Relevanz. Die dunkle Folie zum Becherwort liefert die Prophetie Jesu, dass die Jünger, obwohl sie „alle“ aus seinem Becher getrunken haben, ausnahmslos „alle“ Ärgernis an ihm nehmen werden, „einer aus ihrem Kreis“ ihn „ausliefern“, ein anderer ihn „verleugnen“ wird, wie sie nach seiner Gefangennahme dann auch „alle“ die Flucht ergreifen werden.³⁸ So gesehen ist der Lebenseinsatz Jesu bis hin zu seinem Tod nicht einfach nur „Vorbild“ (*exemplum*) für eine dann auch von allen in seiner Nachfolge Stehenden zu leistenden radikalen Diakonie,³⁹ sondern ist das „für die Vielen“ gezahlte „Lösegeld“ (Mk 10,45: λύτρον ἀντὶ πολλῶν), das für sie vergossene „Bundesblut“ und in dieser soteriologischen Deutung *der christologische Ermöglichungsgrund für ihre zukünftige Diakonie*.

Die markinische Komposition, so möchte man meinen, atmet paulinischen Geist: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes“, sagt Paulus (Röm 3,23). Mit dem Finger auf Judas oder Petrus zu zeigen, würde genau dies verdunkeln, die *Schuldverstrickung aller!* Nun haben aber auch alle aus dem einen Becher Jesu getrunken, der die Verheißung in sich trägt, dass Gott ihnen im Gekreuzigten die Versöhnung schenken und einen Neuanfang gewähren wird. Demnach ist das markinische Becherwort ein Wort der Zuversicht und der Hoffnung!

Ein anderer, für das Verständnis des markinischen Abendmahlsberichts genauso wichtiger Erzählfaden beginnt mit der demonstrativen Unterbrechung des Tempelkults durch Jesus (Mk 11,15–19) und endet mit der Zerreißung des Tempelvorhangs in der Stunde seines Todes (Mk 15,38). Sollte der Tempel nach den Worten Jesu „ein Haus des Gebets für alle Völker“ sein (Mk 11,17;

³⁸ Vgl. Mk 14,23d: καὶ ἔπινον ἔξ αὐτοῦ πάντες. Dem entspricht unmittelbar darauf 14,27: ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε; vgl. auch V. 29, wo Petrus die Ansage Jesu eigenes wiederholt: εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ. Sodann V. 31: „Er aber beteuerte: Und wenn ich mit dir sterben müsste, ich werde dich nie verleugnen. Ebenso aber sprachen auch alle“ (ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον); V. 50: „Da verließen ihn alle und flohen“ (καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγεν πάντες). Stimmen diese Fokussierungen von Markus?

³⁹ So aber *M. Ebner*, Etablierung (s. Anm. 3) 39f.: „Beim letzten Mahl übernimmt Jesus selbst den Dienst des Diakons [im Unterschied zu den Speisungserzählungen Mk 6,39.41; 8,6f.]. Exemplarisch (im Blick auf den Mahlkontext) und symbolisch (im Blick auf seinen als διάκονος-Dienst gedeuteten Tod) löst der markinische Jesus dadurch Mk 10,45 ein. Im Unterschied zu den vorausgehenden Speisungserzählungen nämlich wird das Brechen des Brotes durch das Deutewort in Mk 14,22 auf das Gebrochenwerden des σώμα Jesu, also auf seinen Tod, bezogen.“ Jesus „wirft sein eigenes Leben in die Schale ... Nicht etwa, um Menschen von Sünden zu befreien – denn die werden von Gott vergeben und Jesus spricht diese Vergebung dem Gelähmten mitten in einer turbulenten Alltagsszene einfach zu (vgl. Mk 2,5) – sondern um den Weg der διάκονος-Regel konsequent zu Ende zu gehen und andere dazu zu befreien, ebenfalls nach dieser Regel zu handeln.“

vgl. Jes 56,7), so wird nun Jesus selbst aufgrund seines „für die Vielen“ vergossenen Blutes Baumeister eines nicht von Händen gebauten Tempels (Mk 14,58), seiner für alle Menschen, Juden und Heiden, offenen Gemeinde. Die Konsequenz daraus kann nur lauten: *Der Abendmahlsbericht hat bei Markus vor allem christologische Bedeutung!*

Im Unterschied zum ältesten Evangelisten schreibt *Lukas* seiner Abendmahlsüberlieferung – bekanntlich einer Kombination der vorpaulinischen mit der markinischen Fassung – *kultütiologische* Funktion zu. „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ lässt er Jesus aber ausschließlich nach dem Brot ritus samt Gabewort sagen, womit er wahrscheinlich die hergebrachte Mahlpraxis seiner Gemeinden nur mit einer Brotkommunion legitimieren möchte.⁴⁰ Dass er mit dem von ihm redaktionell ausgebauten Paschamahlbericht die wöchentliche Mahlpraxis seiner Gemeinden auch *inhaltlich* als Todesgedenken Jesu normieren möchte, ist eher zweifelhaft.⁴¹

Die *dritte* Etappe in der frühkirchlichen Karriere des „Einsetzungsberichts“ ist seine schließliche Aufnahme in die eucharistischen Hochgebete, wofür als ältester Zeuge gewöhnlich die sogenannte *Traditio Apostolica* aus dem 3. Jh. mit ihrem für die erste Eucharistiefeyer eines neugewählten Bischofs bestimmten Formular gilt.⁴² In der syrischen Tradition kann man noch bis ins 4. Jh. hinein einen liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte nicht nachweisen.⁴³ Dann aber setzen sie sich als Element der eucharistischen Hochgebete quer durch die Christenheit durch, mit der bekannten Ausnahme der alten Anaphora der Apostel Addai und Mari der assyrischen „Kirche des Ostens“. ⁴⁴ Was es bedeutet, dass die „Kultütiologie“ von ihrer ursprünglichen „Metaebene“ in die

⁴⁰ Vgl. *M. Theobald*, Paschamahl (s. Anm. 3) 171f.; *J. Schröter*, Abendmahl (s. Anm. 3) 51 mit Anm. 66; *J. Hainz*, Christus (s. Anm. 3) 181. – Übrigens bietet auch Just., 1 Apol 66, den Anamnesis-Befehl nur beim Brotgestus, allerdings *vor* dem Gabewort, so dass es sich bei ihm auf beide Handlungen beziehen dürfte (vgl. Anm. 29).

⁴¹ Zur Begründung vgl. unten 3.1, insbesondere die Zusammenfassung der dortigen Analyse von Apg 20,7–12 unter (3).

⁴² Datierung und Zuschreibung der Schrift an Hippolyt von Rom sind allerdings heftig umstritten, vgl. *C. Marksches*, Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: *W. Kinzig/ders./M. Vinzent*, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ (AKG 74), Berlin/New York 1999, 1–74.

⁴³ Vgl. *R. Meßner*, Grundlinien (s. Anm. 3) 26ff.

⁴⁴ Eine Entstehung im 2. oder 3. Jh. in Edessa wird erwogen, so *P. Hofrichter*, Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens“ – Eucharistie ohne Einsetzungsbericht?, in: *HID* 49 (1995) 143–152; 144 (ebd. auch die wichtigste Literatur zu dieser Anaphora).

„Primärebene“ des eucharistischen Lobpreises implantiert wurde, wollen wir am Ende unserer Ausführungen aus neutestamentlicher Perspektive bedenken.

3. Die begrenzte Reichweite der „Kultätologie“ in der frühen Kirche

Bevor wir uns aus der voranstehenden Übersicht dem Einsatz der „Kultätologie“ durch Paulus zuwenden, sei an zwei prominenten Beispielen die Abwesenheit der „Kultätologie“ dargetan – zum Erweis ihrer begrenzten Reichweite.

3.1 Das Abschiedsmahl des Paulus in Troas (Apg 20,7–12)⁴⁵

Auch wenn es sich nur um eine kleine Episode auf dem Weg des Paulus von Griechenland nach Jerusalem handelt, so besitzt die Erzählung vom nächtlichen Abschiedsmahl des Paulus in Troas nach der narrativen Konzeption des Lukas doch ein nicht zu unterschätzendes Gewicht. Im Anschluss an die ausführliche Darstellung seines Aufenthalts in Ephesus, der abrupt mit dem Aufstand der Silberschmiede endet (Apg 19), erzählt Lukas in einem gedrängten Stationen-Verzeichnis von der Rückkehr seines Helden nach Griechenland (Korinth), seinem dortigen Winter-Aufenthalt (während der drei Monate vor dem Fest „der Ungesäuerten Brote“ [20,3.6]) und seiner letzten Reise nach Jerusalem. Diese führt ihn wegen eines drohenden jüdischen Anschlags in Korinth nicht zu Schiff in den Osten, sondern zunächst auf dem Landweg nach Makedonien (Philippi), dann über Troas, Milet und weitere Stationen zu Schiff ins Heilige Land.

Aus diesem Reisebericht ragen in Apg 20 aufgrund szenischer Erweiterungen zwei Stationen markant hervor: Troas mit dem nächtlichen *Abschiedsmahl* des Paulus in der dortigen Gemeinde (20,7–12)⁴⁶ und Milet mit seiner *Abschiedsrede* vor den Ältesten von Ephe-

⁴⁵ Außer den Kommentaren dazu vgl. vor allem: *J. Wanke*, Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte (ETHS 8), Leipzig 1973, 19–24; *J. P. Heil*, The Meal Scenes in Luke Acts. An Audience-Oriented Approach (SBL.MS 52), Atlanta (GA) 1999, 283–291; *S. M. Fischbach*, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (fzb 69), Würzburg 1991, 289–301; *S. Schreiber*, Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen (BZNW 79), Berlin 1996, 108–122; *B. Kowalski*, Der Fenstersturz in Troas (Apg 20,7–12), in: SNTU 30 (2005) 19–37; *H.-J. Stipp*, Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17.17–24; 2 Kön 4.8–37; Apg 9,36–42; Apg 20,7–12), in: Bib. 80 (1999) 43–77, 73–75.

⁴⁶ Vgl. *F. Mußner*, Apostelgeschichte (NEB.NT 5), Würzburg 1984, 121.

sus (20,17–28). Beides hat Lukas bewusst nebeneinander gestellt und für einen fiktiven Ausblick in die nachpaulinische Zeit genutzt. Bietet die Abschiedsrede des Paulus in Milet sein Wort-Vermächtnis für die Gegenwart der lukanischen Kirche, so ist das benachbarte nächtliche Mahl des Paulus mit der Gemeinde in Troas sein „Tat-Vermächtnis“ „für die nun einsetzende Zeit der Bedrängnisse (vgl. 20,29f.). Auch wenn der Apostel nun nicht mehr bei den Gemeinden weilen wird, bleibt das *καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως* (V. 12) in Gültigkeit“⁴⁷. Daraus kann man schließen, dass die Erzählung für das Eucharistieverständnis des Lukas von größter Bedeutung ist.

Was ihren Kontext betrifft, so sei noch auf den *chronologischen Ablauf* hingewiesen, in den die Reise-Route von Apg 20 eingefügt ist: Drei Monate bleibt Paulus in Korinth (Apg 20,3), die „Tage der Ungesäuerten Brote“ verbringt er in Philippi, dann reist er zu Schiff in fünf Tagen nach Troas, wo er sieben Tage bleibt (Apg 20,6). Das Abschiedsmahl findet an einem „ersten Tag der Woche“ statt (Apg 20,7). Dass er auf seiner Route Ephesus auslässt und „die Ältesten“ der dortigen Gemeinde in Milet empfängt, begründet Lukas damit, dass „er eilte, wenn möglich, am Pfingsttag in Jerusalem zu sein“ (Apg 20,16). Die Eucharistie von Troas „am ersten Tag der Woche“ zwischen Pascha⁴⁸ und Pfingsten? Fällt auch von daher Licht auf sie? Doch schauen wir uns zunächst den Text genauer an:

- 7 a Als wir uns nun am ersten Tag der Woche versammelt hatten (συνηγμένων),
 b um das Brot zu brechen (κλάσαι ἄρτον),
 c redete (διελέγετο) Paulus zu ihnen,
 d weil er am folgenden Tag abreisen wollte,
 e und er dehnte die Rede (τὸν λόγον) bis Mitternacht aus.
- 8 a Und es waren viele Lampen in dem Obergemach (ἐν τῷ ὑπερώῳ),
 b in dem wir versammelt waren (συνηγμένοι).⁴⁹
- 9 a Ein junger Mann aber mit Namen Eutychus saß in der Fensteröffnung,
 b wurde von tiefem Schlaf überwältigt,
 c als Paulus immer weiter redete,
 d und fiel, vom Schlaf überwältigt⁵⁰, vom dritten Stockwerk hinunter
 e und wurde *tot* aufgehoben (ἦρθι νεκρός).

⁴⁷ J. Wanke, Beobachtungen (s. Anm. 45) 24.

⁴⁸ Vgl. J. Wanke, Beobachtungen (s. Anm. 45) 20: „Dass die Tage der ungesäuerten Brote Apg 20,6 (vgl. 12,3) eigens erwähnt werden, will ... vermerkt werden. Es könnte durchaus eine Erinnerung daran vorliegen, dass auch für die urkirchlichen Gemeinden dieses Fest von Bedeutung war.“

⁴⁹ Das Stichwort *συνηγμένοι* rahmt die eröffnende Erzählsequenz: V. 7a/8b (*inclusio*).

⁵⁰ Die Worte *κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου*, fast identisch mit V. 9b (*καταφερόμενος ὕπνω βαθεῖ*), fehlen in 1891 *pc p*.

- 10 a Da *stieg* Paulus *hinab* (καταβάς)
 b und warf sich über ihn
 c und umfasste ihn
 d und sprach:
 e Beunruhigt euch nicht,
 f denn seine Seele (ἡ ψυχή) ist in ihm!
- 11 a *Und er stieg hinauf* (ἀναβάς).
 b brach das Brot (κλάσας τὸν ἄρτον)
 c und aß (γευσάμενος);
 d und er redete (ὁμιλήσας)⁵¹ noch lange bis zum Morgengrauen.
 e So (οὕτως) verließ er sie.
- 12 a Sie aber führten den jungen Mann *lebend* (ζῶντα) (von dort weg)
 b und wurden nicht wenig getröstet (παρεκλήθησαν).

Ohne dass wir uns hier auf eine überlieferungs- bzw. redaktionskritische Dekomposition der Erzählung einlassen müssen,⁵² ist doch schon auf den ersten Blick hin soviel klar: Lukas hat zwei Erzählfäden geschickt miteinander verflochten, eine *Totenerweckungsgeschichte*, die als Personallegende am Namen des Paulus haftet, und eine Erzählung von seinem *Abschied* in Troas, den dieser in einer nächtlichen Gemeindeversammlung begeht. Einiges spricht dafür, dass der Rahmen der „gottesdienstlichen“ Versammlung, in den die Totenerweckungsgeschichte eingebaut ist, sich in hohem Maß der Redaktionstätigkeit des Lukas verdankt. Wenn er am Ende in V. 12 die beiden Erzählfäden miteinander verknotet, dann signalisiert er damit, dass die Totenerweckungsgeschichte das Abschiedsmahl deuten soll. Sammeln wir einige Beobachtungen zu den beiden Erzählfäden und fragen dann genauer nach dem Sinn ihrer Verknüpfung.

Die Gemeindeversammlung findet „am ersten Tag der Woche“ zu abendlicher Stunde statt und dehnt sich über Mitternacht bis zum Morgengrauen hin aus.⁵³ Bekanntlich ist dies das früheste Zeugnis für die Feier des „Brotbrechens“ zu diesem Termin,⁵⁴ wo-

⁵¹ W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch I 146, übersetzt ὁμιλεῖν hier mit „predigen“; Luther und EÜ: „redete mit ihnen“; doch das steht im Unterschied zu Apg 24,26 nicht da!

⁵² Vgl. die Analyse bei S. Schreiber, Paulus (s. Anm. 45) 108–120.

⁵³ Gottesdienste zu mitternächtlicher Stunde werden auch von Plinius bezeugt, der Kaiser Trajan von Christen berichtet, die versicherten, „gewöhnlich seien sie an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zusammengekommen (*quod essent soliti stato die ante lucem convenire*) und hätten Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang gesungen ...“ (Plin., Ep X 96,7).

⁵⁴ Vgl. 1 Kor 16,2; Offb 1,20; Ign., Mg 9,1; Did 14,1; Barn 15,9. – S. R. Llewelyn, The

bei aber unklar ist, ob an die Nacht zum Sonntag gedacht ist (falls die jüdische Tageseinteilung zugrunde liegt) oder eher an die Nacht zum Montag (wenn Lukas sich an die griechische Zeitvorstellung hält). Die Wendungen für „sich versammeln“ (συνάγεσθαι) und „Brot brechen“ (κλᾶν ἄρτον)⁵⁵ werden wohl schon terminologisch für die gottesdienstliche Gemeindeversammlung benutzt. Auch wenn es sich um eine außergewöhnliche Zusammenkunft handelt – der Gemeindegründer ist ein letztesmal anwesend!⁵⁶ –, dürfte die Abfolge von Wortverkündigung und anschließendem „Brotbrechen“ aus dem Blickwinkel des Lukas doch die übliche sein. Dass Paulus auch nach dem (rituellen) Brechen und Essen des Brotes noch bis zum Morgengrauen weiterredet, könnte der besonderen Situation seines Abschieds geschuldet sein. Die Abfolge von Verkündigung und abendlichem Mahl findet sich auch in der Erzählung von der wunderbaren Speisung des Volkes in der Wüste (Lk 9,11.12–17) sowie in der Emmaus-Geschichte (Lk 24,13–32), die zuerst von der Schriftauslegung durch den unbekanntenen Wanderer erzählt, dann vom „Brotbrechen“ im Haus des Kleopas. Von einem Sättigungsmahl ist in Apg 20,7–12 nicht die Rede, was aber nicht bedeutet, dass es ein solches nicht gegeben hätte. Dass Lukas nur von Paulus sagt, er habe „gegessen“ (V. 11c), heißt auch nicht, die anderen Anwesenden hätten am gebrochenen Brot nicht teilgehabt: wir dürfen ja nicht vergessen, dass Lukas die Erzählung ganz auf seinen Protagonisten abstellen wollte, weil ihm dessen Vermächtnis an die späteren Generationen am Herzen lag. Wenn er schließlich auch das „Segnen“ des Brotes bzw. die „Danksagung“ übergeht, muss das gleichfalls nicht verwundern. Die Erzählung will keine liturgische Agenda sein.

Die eingeschaltete Totenerweckungsgeschichte ist mit dem Rahmen der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung zunächst durch die *Szenerie* verknüpft. Hält sich die Versammlung im hell erleuchteten Obergemach des Hauses auf, so stürzt Eutychus hinab in die Dunkelheit des Todes.⁵⁷ Die dezent angedeutete

Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament, in: NT 43 (2001) 205–223; kritisch dazu: N. H. Young, A Response, in: NT 45 (2003) 111–122.

⁵⁵ κλᾶν ἄρτον (ohne Artikel) auch in Apg 2,46; Did 14,1. Die verbale Form hält J. Wanke, Beobachtungen (s. Anm. 45) 15 Anm. 23, für älter als die substantivische (κλάσις τοῦ ἄρτου). συνάγεσθαι auch in Did 14,1: „An (jedem) Herrentag, wenn ihr zusammenkommt (συναχθέντες), brecht Brot und sagt Dank ...“

⁵⁶ Zum ersten Besuch des Paulus in Troas vgl. Apg 16,8; dort hatte er in einer Vision den Auftrag erhalten, in Europa zu missionieren. Von einer Gemeindegründung ist nicht die Rede. Vgl. auch 2 Kor 2,12.

⁵⁷ „Obwohl das Gemach hell erleuchtet war, schlief der Jüngling ein; die Länge der Rede war daran schuld! Der Redner aber machte gut, was er angerichtet“ (M. Dibe-

Licht-Finsternis-Symbolik⁵⁸ veranschaulicht den Gegensatz zwischen dem Bereich des Lebens, in dem sich die Gemeinde aufhält, und der Welt des Todes. In diese „steigt“ Paulus „hinab“, um nach vollbrachter Erweckungstat zur Gemeinde wieder „hinaufzusteigen“. Ist Eutychos durch seinen Fenstersturz wirklich ums Leben gekommen oder scheint das nur so?⁵⁹ Es heißt zwar: „er wurde tot aufgehoben“ (V. 9e), aber belehrt Paulus sie nicht eines Besseren, wenn er sie mit den Worten tröstet: Es ist (noch) Leben in ihm!? Aber das dürfte ein Missverständnis sein. Die Anspielungen auf die Elija-Elischa-Tradition mit ihren Totenerweckungsgeschichten,⁶⁰ die diskrete Therapie des Paulus wie sein anschließender Zuspruch („Beunruhigt euch nicht, denn seine *Seele* ist in ihm!“) zeigen an, dass der junge Mann wirklich tot war und Paulus ihn zu neuem Leben erweckt hat. Aber hat er sich nicht erst im Morgengrauen erholt, nachdem Paulus abgereist war? Denn es heißt ja erst in V. 12, dass sie den jungen Mann *lebend* wegführten.

So könnte man versucht sein zu deuten, aber dagegen spricht der überlieferungskritische Befund: Eigentlich gehört V. 12a noch als Abschluss zur Totenerweckungsgeschichte hinzu, denn erst diese Bemerkung bestätigt stilkonform den Erfolg des Wunders. Lukas hat den Vers an das Ende der Geschichte verpflanzt, um zunächst vom Fortgang und Abschluss der Gemeindeversammlung zu erzählen. Doch welchen Sinn macht jetzt die Notiz an ihrem neuen Ort?

Aufschlussreich ist bereits die Beobachtung, dass Paulus, nachdem er wieder in das lichterfüllte Obergemach des Hauses hinaufgestiegen ist, nicht mit seiner Verkündigung an der Stelle fortfährt, wo er vorher durch den Fenstersturz des jungen Mannes jäh unterbrochen wurde, sondern *sogleich* das Brot bricht, also den Ritus vollzieht, um dessentwillen die Gemeinde sich versammelt hat. Er, der den Toten zu neuem Leben erweckt hat, bricht das Brot!

Dann heißt es am Ende von V. 11 gleichsam summierend: „*so* (οὕτως) *verließ er sie!*“ V. 12 fügt zuletzt die beiden Erzählnotizen

lius. Stilritisches zur Apostelgeschichte. in: Ders., Aufsätze zur Apostelgeschichte. Göttingen 1951. 9–28. 23). B. Kowalski. Fenstersturz (s. Anm. 45) 19. meint. „man könnte diese kleine Erzählung gut in Handbüchern der Homiletik zur Warnung eines jeden Predigers abdrucken“.

⁵⁸ Vgl. E. Haenchen. Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen ¹⁵1968. 518 mit Anm. 4, meint allerdings zur Erwähnung der vielen Lampen: „Vielleicht wird hier aber doch schon die später belegte Verdächtigung der christlichen Kultmahle (Unzucht im Dunkeln) vorausgesetzt und bekämpft.“

⁵⁹ Ältere Stimmen, die in diesem Sinne votieren, bei G. Schneider. Die Apostelgeschichte II. Teil (Apg 9,1–28,31) (HThK V/2), Freiburg i. Br. 1982. 283 Anm. 1.

⁶⁰ Vgl. nur H.-J. Stipp. Gestalten (s. Anm. 45) 73–75.

an, die sozusagen das Resultat festhalten: V. 12a erklärt im Blick auf die zurückliegende Totenerweckung, dass sie den jungen Mann *lebend* von dannen führten,⁶¹ und V. 12b sagt – jetzt im Blick auf die Totenerweckung *und* den gottesdienstlichen Auftritt des Paulus –, dass sie nicht wenig durch alles getröstet wurden. V. 12 verknüpft also abschließend noch einmal beide Erzählfäden miteinander. Zu Recht stellt deshalb G. Schneider zu V. 12 fest: „Dass die Gemeinde aus dem Geschehen Trost und Ermutigung erfährt, ist – nach οὕτως ἐξῆλθεν [*so ging er weg*] V. 11 – nicht nur auf das Wunder zu beziehen. Der Trost liegt auch darin, dass Paulus ‚auf diese Weise‘ Abschied nahm“⁶², nämlich als derjenige, der (ihnen) zuvor das Brot brach und „das Wort“ (ὁ λόγος; V. 7e) des Evangeliums kundtat.⁶³

Was verrät diese kleine Episode vom Eucharistieverständnis des Lukas? Drei Überlegungen seien angestellt:

(1) „Ein Zusammenhang der Mahlfeier mit der Vermittlung von Leben“ ist wahrscheinlich, erklärt J. Schröter und verweist darauf, dass dieser Zusammenhang „verschiedentlich anzutreffen ist. Eine nähere Analogie liegt in den Johannesakten vor, wo die Eucharistiefeier in Kap. 75–86 ebenfalls mit Totenaufweckungen verbunden ist“⁶⁴. Hier, in Apg 20,7–12, erhält die in die Szene eingebundene Totenerweckungserzählung ihre „besondere Symbolkraft“⁶⁵ durch den Bezug auf den „ersten Tag der Woche“, an dem sich die Gemeinde zum Brotbrechen versammelt. Auch die beiden Emmausjünger erkannten „am ersten Tag der Woche“ (Lk 24,1) den Auferweckten am Brotbrechen. Wenn es am Ende heißt, „sie führten den jungen Mann *lebend* (ζῶντα) (von dannen)“ (V. 12), dann erinnert das die Leser daran, „how the risen Jesus presented himself alive (ζῶντα) to the apostles (1:3) in close conjunction with his farewell eucharistic meal fellowship with them (1:4)“⁶⁶. *So gesehen ist*

⁶¹ V. 12a macht also Sinn auch ganz am Ende der Geschichte. Denn gemeint ist nicht, dass sie ihn vom Ort seines Sturzes lebendig nach oben geleiteten, sondern dass sie ihn im Morgengrauen nach dem Abschied des Paulus lebend von dannen führten – nach Hause.

⁶² G. Schneider, Apg II (s. Anm. 59) 287f.

⁶³ Man beachte, dass παράκλησις = *Trost/Zuspruch* in der frühchristlichen Terminologie auch eine gottesdienstliche Prägung haben kann; so meint der λόγος τῆς παρακλήσεως Apg 13,15; Hebr 13,22 (vgl. auch Apg 15,31f.) die „Predigt“.

⁶⁴ J. Schröter, Abendmahl (s. Anm. 3) 55; zu den Johannesakten, ebd. 103–107.

⁶⁵ R. Pesch, Die Apostelgeschichte (Apg 13–28) (EKK V/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 191.

⁶⁶ J. P. Heil, Meal Scenes (s. Anm. 45) 289; vgl. auch Lk 24,5 („was sucht ihr den Lebenden [τὸν ζῶντα] unter den Toten?“) und V. 22f. („einige Frauen aus unsrer Mitte, die sind früh bei dem Grab gewesen, haben seinen Leib nicht gefunden, kamen und sagten, sie hätten eine Erscheinung von Engeln gesehen, die sagten, er lebe [ζῆν]).“)

diese sonntägliche Feier des Brotbrechens ganz in das Licht der Auferweckung getaucht.

(2) Lässt sich etwas über die Qualität des Mahles sagen? Ist im Sinne H. Lietzmanns an ein *sakrales* Geschehen zu denken – ein „Brotbrechen“ in Jauchzen (vgl. Apg 2,46), wie einst in der Tischgemeinschaft mit dem irdischen Jesus, jetzt im Glauben an seine Auferweckung und in der Erwartung seiner Wiederkunft? Oder ist mehr gemeint? B. Kowalski spricht von einer „sakramentale(n) Handlung“,⁶⁷ ohne zu sagen, was sie darunter versteht. Wenn das Mahl tatsächlich der „Vermittlung von Leben“ (J. Schröter) dient und die Totenerweckung veranschaulicht, dass es dabei um Teilhabe am Auferweckten und Gemeinschaft mit ihm geht, dann ist dieses Mahl durchaus über die religiösen Tischgemeinschaften Jesu hinausgehoben und nimmt „sakramentale“ Züge an. Vielleicht hilft auch die folgende Beobachtung weiter, die für das Eucharistieverständnis des Lukas grundlegend ist:

Die erste Erwähnung des „Brotbrechens“ in der Apostelgeschichte im Summarium Apg 2,42.46 folgt unmittelbar auf die Erzählung von der pfingstlichen Ausschüttung des Geistes, genauer: von der Taufe der Dreitausend mit dem „Heiligen Geist“ (Apg 2,38.41). Das kann nicht anders gedeutet werden, als dass erst *nach* der pfingstlichen Herabkunft des Geistes und seinem Wirksamwerden in der durch ihn entstandenen Ekklesia bzw. nach der Taufe Eucharistie möglich ist. Die Gegenprobe zu dieser These liefert Apg 1,14, das erste Summarium des Buches zum Leben der „Kerngemeinde“ in den Tagen vor Pfingsten, das von ihrem gemeinschaftlichen Gebet, aber noch nicht vom „Brotbrechen“ handelt.⁶⁸ Das Summarium Apg 2,42–46 unterstützt diese Beobachtungen: „V. 46 zeigt, dass der Vorgang des Brotbrechens vom gewöhnlichen Mahlvorgang abgesetzt wird.“⁶⁹ Aus dem pfingstlichen Geist-Kontext möchte man deshalb schließen, dass es sich auch nach Lukas beim gebrochenen Brot, über welches die Danksagung ergeht (vgl. Lk 22,19; auch 24,30; Apg 27,35), nicht um „gewöhnliche“, sondern um „Geist-Speise“ handelt, um

⁶⁷ B. Kowalski, Fenstersturz (s. Anm. 45) 31.

⁶⁸ Vgl. näher dazu M. Theobald, Wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten (Lk 24,13–35). Die Eucharistiefeier als Lebensmitte der christlichen Gemeinde, in: Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven (FS O. Fuchs). Stuttgart 2005, 433–440, 434–436.

⁶⁹ J. Wanke, Beobachtungen (s. Anm. 45) 15 mit Anm. 24: „Lukas weiß κλᾶν τὸν ἄρτον wohl von (μετὰ) λαμβάνειν τροφὴν als einem gewöhnlichen Essen zu unterscheiden; vgl. Apg 9,19; Lk 17,33.34.36.“ Auf den pfingstlichen Kontext des Summariums und dessen fundamentale Bedeutung für das „Brotbrechen“ geht Wanke leider nicht ein.

die bei Paulus und in der Didache belegte Terminologie zu benutzen (siehe unten). Apg 20,7–12 benutzt diese nicht, aber die Erzählung lässt keine Zweifel daran, dass das „Brotbrechen“ ein ekklesialer, damit aber ein geistgetragener Vorgang ist.⁷⁰

(3) Welche Bezüge bestehen zum Paschamahlbericht Lk 22,14–38? Zunächst: „Ebenso wie Jesus ein letztes Abendmahl hält ... und Abschiedsworte spricht, so auch Paulus vor seiner letzten Reise nach Jerusalem. Paulus tritt nicht nur in die Nachfolge Jesu, sondern Jesus ist wirksam durch ihn hindurch.“⁷¹ Sodann: „Dieses tut zu meinem Gedächtnis!“, fordert der lukanische Jesus die Apostel auf, aber im Unterschied zu 1 Kor 11,24f. tut er das nur im Anschluss an den von ihm vollzogenen Brotritus: „Und er nahm Brot, sagte Dank, brach es und gab es ihnen“ (V. 19). Genau dem entspricht auch Paulus hier,⁷² wobei der von ihm vollzogene Brotritus auch im Abendmahl von Troas als Eröffnungsgestus für eine anschließende Sättigungsmahlzeit gedacht sein könnte.⁷³ Dass wir uns am Ende dieser Mahlzeit dann auch noch den Bechergestus vorzustellen haben – das Kreisen eines eigens gesegneten Weinbechers –, lässt sich nicht ausschließen, ist aber nach Abwägung aller Argumente zu Lk 22,19 eher unwahrscheinlich. Nur der Ritus des vom Gemeindevorsteher vollzogenen „Brotbrechens“ gründet im Anamnesis-Wort Jesu, und ihm gemäß werden die lukanischen Gemeinden die Eucharistie auch begangen haben.⁷⁴

Nun gibt es bei der Relationsbestimmung von Apg 20 zum Paschamahlbericht Lk 22,14–38 aber auch eine gewichtige Fehlangeige: Nicht nur der Becherritus fällt aus, auch das Gedenken an den Tod Jesu, seine Lebenshingabe für die Seinen bzw. sein „für“ sie „vergossenes Blut“ hat in dem von der Hochstimmung der Auferweckung geprägten Mahl von Troas keinen Ort. Es waltet also zwischen diesem sonntäglichen „Brotbrechen“ und dem Paschamahlbericht eine erstaunliche Asymmetrie. Es gründet zwar in die-

⁷⁰ Der ekklesiologische Rahmen fehlt in Apg 27,33–38, weshalb diese Mahlszene einer gesonderten Deutung bedürfte, vgl. *J. Wanke*, Beobachtungen (s. Anm. 45).

⁷¹ *B. Kowalski*, Fenstersturz (s. Anm. 45) 34.

⁷² „Dieses tut (ποιεῖτε) ...“; das ποιεῖν bezieht sich auf den das Mahl eröffnenden Brotritus samt Benediktion, nicht auf das Nach-Sprechen des Gabewortes Jesu! Vgl. jetzt auch *J. Schröter*, Abendmahl (s. Anm. 3) 35f.: Die „Aufforderung zur Wiederholung bezieht sich ... nicht auf die Einsetzungsworte selbst. Der Inhalt dieser Worte ist natürlich der Auftrag zur erneuten Feier des Mahles, nicht zu ihrer eigenen Wiederholung. Ihr Bezugspunkt (τοῦτο) ist also das gemeinsame Essen von dem einen gebrochenen Brot und das Trinken aus dem einen Kelch zur Vergegenwärtigung Jesu“.

⁷³ Vgl. die Analogie in Apg 27,35f.; auch nach Lk 22,19f. folgt auf das „Brotbrechen“ das Mahl.

⁷⁴ Vgl. *M. Theobald*, Paschamahl (s. Anm. 3) 171f.

sem und legitimiert sich von ihm als „Kultätiologie“ her, der Paschamahlbericht hat aber mit seinem Gedenken an den Tod Jesu einen *Überschuss*, der vom sonntäglichen „Brotbrechen“ gerade nicht ausgeschöpft wird. Dagegen lässt sich nicht einwenden, der Gedanke der rettenden Lebenshingabe Jesu für die Seinen sei doch die Pointe des Gabeworts Jesu zum gesegneten und gebrochenen Brot („*Dies ist mein Leib für euch*“ [Lk 22,19]). Denn dieses Jesus-Wort dürfen wir uns ja in dieser frühen Zeit nicht als liturgisch vom Gemeindevorsteher über der Brotgabe gesprochenes Wort vorstellen. Das sonntägliche „Brotbrechen“ legitimiert sich nicht durch dieses Wort, sondern dadurch, dass Jesus die Apostel aufgefordert hat, auch nach seinem Tod zu tun wie er: das Brot zu brechen und Mahl zu halten in der Erwartung und Gewissheit der kommenden Gottesherrschaft. Dann aber fragt sich, wie der passionstheologische *Überschuss* von Lk 22 zu verstehen ist. Plausibel ist die folgende liturgiegeschichtliche Annahme: Das Gedenken an den Tod Jesu, seine Passion und sein um unseretwillen „vergossenes Blut“ ist Inhalt insbesondere einer jährlichen christlichen Paschafeier gewesen, beim „Brotbrechen“ „am ersten Tag der Woche“ lag dagegen der Schwerpunkt auf dem Jubel über die Gegenwart des Auferweckten im Mahl. Möglich ist, dass der eingangs erwähnte chronologische Rahmen von 20,6 und 7 („die Tage der ungesäuerten Brote“ in Philippi – „am ersten Tag der Woche“ in Troas) genau diesen Spannungsbogen widerspiegelt.

3.2 Die „Eucharistie“ nach Did 9f.⁷⁵

Unser zweites Textbeispiel, in dem die Abendmahlsüberlieferung keine Rolle spielt, entstammt der *Didache*, der ältesten „Kirchenordnung“, die wir besitzen. Sie hat wohl in Syrien an der Wende vom ersten zum zweiten Jh. ihre ungefähre Endgestalt gefunden. Das katechetische und liturgische Material, das der Redaktor (in der Forschung der *Didachist* genannt) in seinem Werk verarbeitet

⁷⁵ In den letzten Jahren hat die Diskussion zur *Did* erneut starken Auftrieb erhalten. Im folgenden deshalb nur eine sehr schmale Literaturliste: J. A. Draper (Hrsg.), *The Didache in Modern Research* (AGJU 37), Leiden 1996; H. van de Sandt/D. Flusser (Hrsg.), *The Didache. Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity* (CRI III/5), Assen/Minneapolis 2002; A. Milavec, *The Didache. Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities 50–70 C. E.*, New York 2003; ders., *The Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary*, Minnesota 2003; R. Meßner, *Grundlinien* (s. Anm. 3) 9–16; F. Dünzl, *Herrenmahl ohne Herrenworte? Eucharistische Texte aus der Frühzeit des Christentums*, in: W. Hauerland (Hrsg.), *Brot* (s. Anm. 3) 50–72, 51–63. – Text und dt. Übers.: *Schriften des Urchristentums II: Didache (Apostellehre)* u. a. (eingel., hrsg., übertr. u. erl. v. K. Wengst), Darmstadt 1984, 1–100.

hat, wird aber um einiges älter sein. Das gilt gewiss für die Mahlgebete, die in Kap. 9f. samt Rubriken in einer dem Verlauf der Feier entsprechenden Anordnung als *Mustergebete* für die Gemeinde zusammengestellt sind. Nicht nur ihr jüdisches Sprachkolorit,⁷⁶ auch ihre archaische Christologie – der einzige Würde-name Jesu ist der des „Knechts“ Gottes (viermal!)⁷⁷ – sowie ihre eucharistische Kernterminologie („geistliche Speise und Trank“), die schon Paulus benutzt, erweisen ihr hohes Alter. Ihre überragende Bedeutung für uns liegt darin, dass wir mit ihnen zum erstenmal in der Geschichte der frühkirchlichen Liturgie unmittelbar Einblick in die *Primärebene* der Eucharistie erhalten, das heißt: in die Welt der Eucharistiegebete und dazugehörigen Bitten und Doxologien, welche Eucharistie im Vollzug allererst konstituieren (siehe oben unsere Leitthese). Schon von dieser Zielsetzung der beiden Kapitel her, nämlich eucharistische Mustergebete liefern zu wollen, ist die „Kultätologie“ als narrativer Referenztext auf *Metaebene* nicht zu erwarten. Ob er völlig außerhalb des Blickfelds des Didachisten und seiner Gemeinden liegt, fragen wir unten in 3.3. Hier interessiert der spezifische Charakter des vorausgesetzten Gemeindemahls, wozu wir (1) nach seinem Ablauf fragen, (2) nach der Differenz zu gewöhnlichen Mahlzeiten, auch solchen sakralen Charakters, und (3) nach den theologischen Gründen dieser Differenz.

(1) Das Grundraster der Rubriken, in welches die Mustergebete eingelassen sind, orientiert sich grob am Mahlverlauf, aber nicht ausschließlich (vgl. 10,7):

- 9.1 BETREFFS DER EUCHARISTIE.⁷⁸
Sagt folgendermaßen (οὐτως) Dank:⁷⁹
- 2 Zuerst betriffts des *Bechers*: ...
- 3 Betreffs des *Brottes* (ἄρτον)⁸⁰ aber (δέ): ...

⁷⁶ Vgl. grundlegend M. Dibelius. Die Mahl-Gebete der Didache. in: Ders., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2. Tübingen 1956, 117–127.

⁷⁷ Vgl. auch Apg 3.13.26; Apg 4.27.30 (Gebet der Jerusalemer Gemeinde). – „In anderen Schriften des Christentums wird ... zur selben Zeit der Akzent christologischer Prädikationen mehr und mehr auf die *Gottessohnschaft* Jesu gelegt“, in liturgischen Texten, die in der Regel gegen Neuerungen resistenter sind als andere Gattungen, hat sich der παῖς-Titel noch längere Zeit gehalten (F. Diinzel. Herrenmahl [s. Anm. 75] 59, mit Belegen in Anm. 25).

⁷⁸ Diese Überschrift entspricht genau 7.1 („betreffs der Taufe“) und 11.3 („betreffs der Apostel und Propheten“).

⁷⁹ Von der Form her vgl. 7.1 („so sollt ihr taufen“); 8.2 („so sollt ihr beten“). An wen die Aufforderung geht, ist nicht gesagt. Aber man darf annehmen, dass der Gemeindeführer die Danksagungen sprach, jedoch im Namen aller („wir danken dir ...“).

⁸⁰ Diese auf E. Peterson zurückgehende Konjektur (der *Codex Hierosolymitanus*

10.1 Nach der Sättigung aber (δέ) sagt folgendermaßen (ούτως) Dank:

...

7 Den Propheten aber (δέ) gestattet Dank zu sagen, soviel (ὅσα) sie wollen.

Diesem Grundraster zufolge geht es dem Didachisten primär um die *Mahlgebete*. der *Mahlverlauf* interessiert ihn nur insoweit, als Ort und Sinn der Gebete durch ihn bestimmt werden. Teil C des Rasters bestätigt das:

- A. Danksagungen *vor dem Mahl* (über den Becher – über das Brot) (9,2–4)
- B. Danksagung *nach dem Mahl* „für alles“ (10,4) (10,2–5)
- C. Das Danksagen *der Propheten* (10,7)

10,7 begrenzt nachträglich den Geltungsbereich der Mustergebete und verrät überdies, dass diese nicht als starre Formulare missverstanden werden wollen: Die Propheten, „die im Geist reden“ (Did 11,7.8), sollen danksagen, *soviel* sie wollen,⁸¹ denn der Geist gibt es ihnen ein (vgl. Did 11,7) – so darf man als Begründung für diese Anweisung ergänzen.

Die *Rubriken* nennen den Ort der Danksagungen im gottesdienstlichen Mahlgeschehen (10,1: „*nach der Sättigung*“) bzw. ihren konkreten Bezug (9,2/3: „*betreffs des Bechers/des Brotes*“). Demnach geht die erste Danksagung über den das Mahl eröffnenden Weinbecher, die zweite über „das Brot“ (bzw. „das Gebrochene“), was gleichfalls nach jüdischer Konvention zur Mahleröffnung gehört.⁸² Die sich in 9,5 an die Gebete anschließende Rechtsbestimmung, der zufolge nur „die auf den Namen des Herrn Getauften“ von „eurer Eucharistie“ essen und trinken dürfen,⁸³ kann sich entweder auf diesen Eröffnungskelch und das Essen von „diesem“ Brot beziehen oder, wie man gewöhnlich versteht, auf das sich an-

liest κλάσματος [der Brocken]) bevorzugen auch K. Wengst. Did (s. Anm. 75) 97f.; K. Niedewimmer, Die Didache (KAV 1), Göttingen²1993. 185f.

⁸¹ Nicht: „was sie wollen“! Die Mustergebete sind *inhaltlich* auch für die Propheten bindend; sie dürfen sie „im Geist“ lediglich ausführlicher gestalten.

⁸² G. Rouwhorst, Bread (s. Anm. 13) 26, verweist zur Reihenfolge (Becher–Brot) insbesondere auf das *jüdische Sabbat-Mahl* (vgl. sein Zwei-Typen-Modell oben Anm. 22).

⁸³ 9,5 lautet: „Niemand aber soll essen noch trinken von eurer Eucharistie als die auf den Namen des Herrn Getauften. Denn auch hierüber hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden“ (Mt 7,6a). Diese Rubrik könnte zeigen, dass der Didachist nach Kap. 7 in 9f. vor allem an die Taufeucharistie denkt

schließende Sättigungsmahl insgesamt. Ersteres liegt aber wegen des Terminus εὐχαριστία näher, geht es doch um die Teilhabe an dem Becher und dem Brot, die durch die Danksagungen (εὐχαριστία) geheiligt sind.⁸⁴

Das bestätigt auch der Wortlaut des Gebets „über das Brot“, insofern dieses nicht allgemein für Speise und Trank dankt, sondern sich mit seiner Deixis τοῦτο auf das eine bestimmte Brot bezieht, das auf dem Tisch liegt und an dem alle Anteil erhalten sollen:

Wir danken dir, unser Vater, für das Leben,
das du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht.
Dir die Herrlichkeit in Ewigkeit.
Wie dieses (τοῦτο)⁸⁵ auf den Bergen zerstreut war
und zusammengebracht ein Brot (εἷς ἄρτος) geworden ist,⁸⁶
so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden
der Erde in dein Reich!

Denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft in Ewigkeit (9.3f.)

Worauf bezieht sich die Deixis τοῦτο? Sie „verweist auf das, was der Beter in Händen hält oder vor sich auf dem Tisch liegen hat, das Brot“.⁸⁷ Denken wir an 1 Kor 10.17,⁸⁸ dürfen wir uns das vielleicht so vorstellen, dass es tatsächlich *einen* bestimmten Brotfladen gab, von dem jeder im Raum einen Brocken bekam und über den die Danksagung erging. Jedenfalls sind dieses Brot und der zuvor gesegnete Becher „das Heilige“: das 9.5 (= Mt 7.6c) zufolge nicht den Hunden vorgeworfen werden darf, wobei die „Heiligkeit“ dieser Gaben auch auf die sich anschließende Agape ausstrahlen wird. Wer nicht getauft ist, darf nicht daran teilhaben.

Bei der Alternativlösung, die εὐχαριστία in 9.5 auf das Sättigungsmahl insgesamt bezieht,⁸⁹ sähe man sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, wie beides zusammenpasst: „das Heilige“ genie-

⁸⁴ Dem entspräche bei Just., 1 Apol 65, die Rede von „dem durch die Danksagung geweihten Brot, Wein und Wasser (ἀπό τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος)“, worüber es dann unmittelbar anschließend heißt: „Und dieses Mahl (ἡ τροφή) selbst wird von uns Danksagung genannt“ (66.1).

⁸⁵ Text nach dem 7. Buch der *Apostolischen Konstitutionen*. Der *Codex Hierosolymitanus* fügt ein κλάσμα hinzu, was aber zum Bild der Sammlung der einst zerstreuten Körner rings auf den Bergen (vgl. Ps 72.16) zu dem „einen Brot“ nicht passt.

⁸⁶ Nach dem Text der *Apostolischen Konstitutionen*, für den sich K. Wengst, Did (s. Anm. 75) 80, entscheidet; *Codex Hierosolymitanus* liest ἐγένετο ἓν (eins wurde), dem K. Niederwimmer, Did (s. Anm. 80) 190 Anm. 63, folgt.

⁸⁷ K. Wengst, Did (s. Anm. 75) 81 Anm. 22; wir kennen diese Deixis auch aus den Abendmahlsworten Jesu („dies [τοῦτο] ist mein Leib“). K. Niederwimmer, Did (s. Anm. 80) 191, meint: „Das Gebet trägt beinahe den Charakter eines Deutewortes.“

⁸⁸ Siehe unten Anm. 128.

⁸⁹ So z. B. K. Niederwimmer, Did (s. Anm. 80) 181 („Bezeichnung für das folgende Gemeinschaftsmahl“).

ßen und sich gleichzeitig mit ihm satt essen bzw. „sich füllen“, wie es in 10,1 wörtlich heißt (ἐμπύμπλημι). Eine Antwort wäre: „Die Leute, die an dieser Feier teilnehmen, haben nicht nur mit einem Stück eucharistischen Brotes und einem Schluck eucharistischen Weines kommuniziert, sondern sie haben richtig zu Abend gegessen“,⁹⁰ d. h. das ganze Mahl, bestehend aus Brot und Wein (samt möglicherweise einer Zukost aus Gemüse und Fisch), war „geistliche Speise und (geistlicher) Trank“ (10,3). Aber entspricht das der Intention des Textes?

Das Gebet „nach der Sättigung“ (10,1) geht im Unterschied zu den beiden Vortischgebeten *nicht* über Wein und Brot, sondern dankt rückblickend „für alles“ (10,4), also die Nahrung „zum Genuss“ wie „die geistliche Speise und (den geistlichen) Trank“ (10,3).⁹¹ Darauf ist zurückzukommen.

Schwierig wird es, wenn man 10,6 einbezieht, einen knappen Dialog zwischen Liturgen und Gemeinde (so die einleuchtende Deutung des Textes durch H. Lietzmann), den wir bisher in unserem Raster übergangen haben:

- Es komme die Gnade, und es vergehe die Welt.
- Hosanna dem Gott Davids!
- Wenn jemand heilig ist,
komme er (ἐρχέσθω).
- Wenn er es nicht ist,
tue er Buße (μετανοεῖτω).
- Amen.

Deutlich ist der formale Sonderstatus dieses Dialogs gegenüber der voranstehenden Danksagung nach dem Sättigungsmahl, auch wenn er sich mit seinem Ruf „*Es komme die Gnade!*“ inhaltlich gut an deren Schlussbitte um eschatologische Vollendung der Kirche im Reich Gottes (10,5) anschließt. Die Forschung bringt er in Verlegenheit, wie die unterschiedlichen Funktionsbestimmungen des Stücks zeigen, die alle Auswirkungen auf die Interpretation von Did 9f. insgesamt haben. Hauptsächlich die beiden ersten (I, II) werden heute diskutiert:

⁹⁰ F. Dünzl, Herrenmahl (s. Anm. 75) 53; seine moderne Formulierung „zu Abend gegessen“ führt aber mit ihrem gewollt *profanen* Klang in die Irre.

⁹¹ Das passt zur Annahme, dass Brot- und Becherkommunion nicht erst noch kommen (s. unten Lösung I), sondern schon vorausgingen. Dass die Gemeinde „für alles“ dankt, bedeutet, dass sie sowohl für die Sättigung in der „Agape“ als auch für die „sakramentalen“ Gaben zu Beginn dankt (s. unten).

	Did 9	10.1–5	10.6	Leerstelle
I.a	Vortisch- gebet zur AGAPE	Nachtischgebet = Gebet zur nach- folgenden EUCHARISTIE	Invitatio zur EUCHARISTIE	sakramentale Kommunion
b				weitere Gebete von Propheten (10,7) <i>verba institu- tionis</i> sakramentale Kommunion
II.a	Gebete vor dem eucha- ristischen Mahl	Gebet nach dem eucharisti- schen Mahl	Invitatio zur EUCHARISTIE (ursprünglich die Eingangsliturgie)	—
II.b			Eschatologische Klimax der Danksagung	—
III.a	Gebete über die eucharis- tischen Gaben, den Becher und das Brot (samt Kom- munion)	Nachtischgebet = Dank „für alles“	Invitatio zur EUCHARISTIE (ursprünglich die Eingangsliturgie)	—
b	AGAPE		Eschatologische Klimax der Danksagung	—

Lösung I basiert auf 10,1 (Sättigungsmahl = Agape!) und der Deutung von 10,6 als Invitatio zur Kommunion. Nach Variante (a) akzeptiert man, dass das Formular „keinen Raum für eine Rezitation der Einsetzungsworte“⁹² bietet, wohingegen die Variante (b) genau das postuliert, neben „freien Gebeten der Propheten“ (10,7) und

⁹² J. Roloff, Der Gottesdienst im Urchristentum. in: H.-C. Schmidt-Lauber u. a. (Hrsg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Göttingen 32003, 45–71, 55. „In alledem wird der Tod Jesu nicht explizit erwähnt ... Die Anamnese des Christusgeschehens ist in den alles übergreifenden Lobpreis des Handelns Gottes und in den Ausblick auf die kommende Vollendung eingeschmolzen“ (zu 10.2–5). Ältere Vertreter des Lösungstyps I(a) ebd. 54.

anschließender sakramentaler Kommunion.⁹³ Die Varianten II⁹⁴ und III⁹⁵ haben den entscheidenden Vorteil, nicht mit einer unmarkierten Leerstelle operieren zu müssen, zumal es dem Didachisten, wie wir oben sahen, nicht primär um den *Mahlverlauf* zu tun ist. Allerdings halten Variante II.a und III.a noch an der Deutung von 10,6 als *Invitatio* zur Eucharistie fest, wofür in der Tat gute Gründe sprechen.⁹⁶ müssen dann aber mit „Reste(n) einer eucharistischen Eingangsliturgie“⁹⁷ rechnen, die im tatsächlichen Ablauf des Mahls zu dessen Eröffnung gehört haben. Zugunsten dieser Annahme spricht, dass der liturgische Dialog 10,6 von seiner Grundintention genau der Rechtsbestimmung 9,5 entspricht: Dass „*das Heilige*“ nicht den Hunden vorgeworfen werden soll, heißt im Klartext: Nur „wenn jemand *heilig* ist, komme er“, d. h. trete hinzu, sonst kehre er um (μετανοεῖτω).⁹⁸

Die Lösung II.b versteht 10,6 als eschatologisches Finale zur Danksagung, liest dieses also eher nicht als liturgischen Dialog.⁹⁹ Geht das nicht ganz auf,¹⁰⁰ so erspart sich diese Lösung aber andererseits die Hypothese einer ursprünglichen „Eingangsliturgie“ in 10,6.

⁹³ So K. *Niederwimmer*, *Did* (s. Anm. 80) 180, der dieses Lösungsmodell (Ib) vertritt; ebd. 205 meint er aber zu 10,7, was mit dem oben Gesagten in Spannung steht: „Das kann entweder so aufgefasst werden, dass die Propheten das Recht haben, *nach* den vorangegangenen Gebeten zusätzlich eigene, freie Gebete hinzuzufügen; oder aber (und das ist wahrscheinlicher) es ist gemeint, dass die Propheten (als Liturgen) überhaupt das Recht haben, die Mahlgebete frei zu formulieren, so dass sie also auch an die voranstehenden Paradigmata nicht fixiert sind.“

⁹⁴ Vertreten z. B. von B. *Kollmann*, *Ursprung* (s. Anm. 7) 79ff.; M. *Klinghardt*, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996, 379ff.; R. *Meßner*, *Grundlinien* (s. Anm. 3) 9–18.

⁹⁵ Dieser Typ mit seinen möglichen Varianten (a) und (b) ist, soweit ich sehe, so noch nicht entwickelt worden. J. *Hainz*, *Christus* (s. Anm. 3) 173, stellt aber zu 9,3f. fest: „... dass es sich beim Empfang des Brotes um das eucharistische Brot und nicht um Brot bei einem allgemeinen ‚Sättigungsmahl‘ handelt, dürfte die Warnung von V. 5 eindeutig machen“. Damit ist prinzipiell zwischen der eucharistischen Eröffnung und der nachfolgenden Agape (= Sättigungsmahl) unterschieden.

⁹⁶ Vgl. insbesondere die Parallelen 1 Kor 16,22 und Offb 22,17.20, die sich wohl nicht grundlos am Schluss dieser Schriften finden, wobei diskutiert wird, ob sich nicht nach deren Lektüre in der Gemeindeversammlung die Eucharistie anschloss; vgl. G. *Bornkamm*, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, in: Ders., *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze* (BevTh 16), Bd. 1, München 1966, 123–132; M. *Theobald*, *Herrenworte im Johannesevangelium* (Herders biblische Studien 34), Freiburg i. Br. 2002, 466–470 (mit zusätzlicher Literatur).

⁹⁷ So W. D. *Hauschild*, *Agapen I. In der alten Kirche*, in: TRE 1, 748–753, 749f.

⁹⁸ μετανοεῖν meint hier entweder „umkehren“ i. S. von sich taufen lassen (vgl. 9,5) oder aber (entsprechend 14,1.2) „sich von den postbaptismalen Sünden lossagen“. Die erste Übersetzung legt sich nahe, wenn der Didachist in 9f. die *Taufeucharistie* im Blick hat.

⁹⁹ So R. *Meßner*, *Grundlinien* (s. Anm. 3) 9–12; unabhängig von ihm auch F. *Diinzel*, *Herrenmahl* (s. Anm. 3) 62.

¹⁰⁰ Problematisch bleibt die Deutung des Imperativs („wenn jemand heilig ist, komme

Wie ist zu entscheiden? Dass nur Getaufte am Mahl teilnehmen dürfen, „das Heilige“ also „den Heiligen“ gebührt, wie es in den späteren östlichen Riten fast unisono heißt,¹⁰¹ deutet auf ein „sakramentales“ Verständnis des Mahls hin. Von daher scheidet die Lösung I mit ihren beiden Varianten (a) und (b) aus. Zugunsten der bislang kaum bedachten Lösung III (dann eher in der Variante a) sprechen verschiedene Beobachtungen, insbesondere die zum konkreten Bezug der eröffnenden Benediktionen über „den Kelch“ und „das (eine) Brot“. Sollte 10,6 tatsächlich ursprünglich die Invitatio zum Mahl gewesen sein, dann wäre sie an ihren jetzigen Ort hinter 10,5 wegen ihrer eschatologischen Thematik gelangt, aber vielleicht auch deswegen, weil der Didachist die Heiligkeit des Mahls (wie in 9,5 nach den eröffnenden Mahlgebeten) so auch in 10,6 nach der abschließenden Danksagung betonen wollte.¹⁰² Zugunsten von Lösung III spricht auch die überraschende Nähe zu 1 Kor 10, die im nächsten Abschnitt zu bedenken ist.

(2) In welchem Sinn man die eucharistische Eröffnung der Agape „sakramental“ nennen kann, beantwortet das Nachtischgebet 10,2–5,¹⁰³ insbesondere dessen zweite „Strophe“ 10,3. Sie lautet:

Du, Herrscher, Allmächtiger,
 hast alles geschaffen um deines Namens willen,
 Speise und Trank hast du den Menschen zum Genuss gegeben (ἔδωκας),
 uns aber hast du geschenkt (ἔχαρίσω)¹⁰⁴ geistliche (πνευματικὴν) Speise
 und Trank und ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht.
 Für alles (περὶ πάντων) danken wir dir,
 denn du bist mächtig,
 dir die Herrlichkeit in Ewigkeit.

er!“) durch R. Meßner. Grundlinien (s. Anm. 3) 12: „Am plausibelsten erscheint mir die Auffassung, dass es sich beim Kommen um die Teilnahme am eschatologischen Heil handelt, um den Eintritt in das Reich Gottes angesichts der Wiederkunft Christi“. Das reibt sich mit Offb 22,17 („und wer Durst hat, *komme!*“) und Joh 7,37, beides Worte, die ihren „Sitz im Leben“ der eucharistischen Feier der Gemeinde haben (M. Theobald, Herrenworte [s. Anm. 96] 466–470 [mit weiterer Literatur]).

¹⁰¹ τὰ ἄγια τοῖς ἁγίοις; vgl. R. Meßner, Grundlinien (s. Anm. 3) 10.

¹⁰² 9,5 und 10,6 entsprechen sich im Gedanken der Heiligkeit! Zu berücksichtigen ist auch, dass es dem Didachisten – wie oben betont – um die *Danksagungen* geht, er auch von daher die Invitatio nachordnen konnte.

¹⁰³ Zu seiner inhaltlichen Prägung durch das jüdische Nachtischgebet, die *birkat hamazon*, vgl. J. Roloff, Gottesdienst (s. Anm. 92) 54f.; kritisch R. Meßner, Grundlinien (s. Anm. 3) 7 Anm. 17, der darauf hinweist, dass man „nicht mehr einen einheitlichen Text des Nachtischgebets zur Zeit Jesu postulieren (könne), der den Christen als Vorbild für ihr Nachtischgebet, das Eucharistiegebet, gedient hätte“.

¹⁰⁴ K. Niederwimmer, Did (s. Anm. 80) 197, der paraphrasiert: „Gott gibt allen Menschen die irdische Speise und den irdischen Trank; uns aber, nämlich den Christen, schenkt Gott πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτόν ...“ Es steht aber ein Aorist (!), der gegen die Annahme Niederwimmers spricht, die „Kommunion“ folge erst.

Das Gebet unterscheidet zwischen „gewöhnlicher“ Mahlzeit „zum Genuss“ und der „geistlichen Speise und (dem geistlichen) Trank“. Dienen die Lebensmittel zum Erhalt des Lebens, so vermittelt „die geistliche Speise“ analog dazu „ewiges Leben“, eine Überzeugung, die uns in etwas anderer Form schon bei Lukas begegnete (vgl. 3.1), aber in den frühchristlichen Eucharistietheologien überhaupt verbreitet ist.¹⁰⁵ Die erste „Strophe“ des Gebets dankte bereits für die Heilsgüter „Erkenntnis, Glauben und Unsterblichkeit“ (Did 10,2). Daran knüpft die zweite „Strophe“ an: πνευματικός als Kennzeichen der eucharistischen Mahlgaben meint deren pneumatisches Wesen: „Es geht hier nicht um eine geistige oder spirituelle Nahrung für die Christen, sondern um eine, die vom Pneuma, vom göttlichen Geist, geprägt ist, vom Geist erfüllt, vom Geist gewirkt ist.“¹⁰⁶ Dankten die Eingangsgebete dafür, dass Gott seine eschatologischen Heilsgüter „durch seinen Knecht“ Jesus „kundgemacht“ habe (γνωρίζειν: 9,2,3; 10,2), so steht jetzt dafür bei der „geistlichen Speise und dem (geistlichen) Trank“ das bedeutungsvolle Verb χαρίζεσθαι = *schenken*. In 10,6 wird es heißen: „Es komme Gnade (χάρις) und es vergehe diese Welt!“ „Die Gemeinde schreit um Erlösung“, kommentiert K. Niederwimmer, sie schreit „um das Vergehen der gegenwärtigen, das Kommen der zukünftigen Welt“.¹⁰⁷ Aber sie kann das nur, weil Gottes rettende χάρις die Gemeinde bereits im eucharistischen Mahl mit der „pneumatischen Speise und dem pneumatischen Trank“ zum „ewigen Leben“ hin nährt. Dieses Mahl ist sozusagen verleiblichte χάρις! „Du hast uns“ diese Gaben „durch deinen Knecht“ „geschenkt“ (*Aorist!*), heißt es. Worauf bezieht sich dieser Aorist? Auf die Gaben zu Beginn des Mahls? Das ist möglich, wiewohl das „durch deinen Knecht“ auch auf den übergreifenden heilsgeschichtlichen Rahmen hindeutet. F. Dünzl kommentiert zu Recht: „Man sollte das nicht überinterpretieren im Sinne eines Rekurses auf den Stiftungsbefehl Jesu; zum Ausdruck kommt hier aber m. E. die Überzeugung, dass die eucharistischen Gaben den Rahmen der Schöpfungsordnung transzendieren und ein besonderes Gnadengeschenk Gottes darstellen, das sein Knecht (Jesus) der Gemeinde vermittelt

¹⁰⁵ z. B. Ign., Eph 20,2: „ein Brot brechend, das Unsterblichkeitsarznei ist. Gegengift, dass man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus immerdar“; zu Joh 6 vgl. *M. Theobald*, Eucharistic (s. Anm. 28).

¹⁰⁶ *F. Dünzl*, Herrenmahl (s. Anm. 75) 61.

¹⁰⁷ *K. Niederwimmer*. Did (s. Anm. 80) 202 Anm. 78: „Den Kommentar zu unserer Stelle bietet 1 Petr 1,13: ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ.“

hat.“¹⁰⁸ Eine solche Konzeption kann man zur Unterscheidung von sakralen Mählern (im Sinne H. Lietzmanns) durchaus „sakramental“ nennen.

(3) Worin gründet das pneumatische Wesen dieser Speise und dieses Trankes? Woraus leitet es sich her? Warum unterscheiden sie sich überhaupt von gewöhnlicher Speise und von gewöhnlichem Trank? Wie kam man dazu, jene so eindeutig davon abzuheben? Merkwürdigerweise stellt man diese Fragen zumeist nicht, und wenn man sie stellt, fasst man sie sogleich *diachron* auf, d. h. man forscht (unter Voraussetzung der Lösungen I und II) nach der religionsgeschichtlichen Herkunft der Vorstellung einer pneumatischen Speise und eines pneumatischen Tranks. Dabei stellen sich dann folgende Antworten ein:

H. Lietzmann begreift das Didache-Modell als Weiterentwicklung seines archaischen Jerusalemer Mahltyps. „An diesen einfachen Kern“, so sagt er, setzten sich „weitere Vorstellungen an, die sich zum Teil aus hellenistischem Empfinden herleiten“. Zu ihnen zählt er die Ineinssetzung der alten Mahlfeier mit einem „Opfer“. „Wer an die Stelle des Tempelopfers ein anderes setzt, muß sich schon ganz vom korrekten Judentum gelöst haben: das ist nur auf hellenistischem Boden möglich gewesen“, meint er. „Sobald aber das Mahl auf Grund naheliegender Analogien als Opfermahl gefasst wurde, war einer Fülle von weiteren Vorstellungen das Tor geöffnet ... Die Elemente erscheinen als ‚heilige‘ Speise pneumatischer Art: in ihnen wohnte der Name, die Kraft des Herrn, die beim Genuss auf den überging, der sich ihr heilig nahte, und in ihm vor allem Unverweslichkeit, Unsterblichkeit, ewiges Leben wirkte.“¹⁰⁹ In eine vergleichbare Richtung zielt jüngst *H. van de Sandt*, der erklärt, das Mahl der Didache sei mit kultisch-rituellen Vorstellungen jüdischer Provenienz aufgeladen, wie die Rede von „eurem Opfer“, das „rein“ sein müsse (14,1), bzw. vom „Heiligen“, das man nicht den Hunden vorwerfen dürfe (9,5), zeige. Aus solcher Vorstellungswelt sei der besondere religiöse Status dieses Gemeindemahls herzuleiten.¹¹⁰

Einen anderen Weg ging *M. Dibelius*, der bekanntlich in den Eucharistiegebeten nur leicht christianisierte Tischgebete der hellenistischen Synagoge sah. Die Verchristlichung beschränkte er auf die stereotype Aussage, Gott habe die Heilsgüter „durch Jesus“, seinen „Knecht“, geoffenbart, die Vorstellung von den Heilsgütern selbst aber, die er für stark *spiritualisiert* hielt, rechnete er dem hellenistischen Judentum zu.¹¹¹ *R. Meßner* bestärkte zuletzt diese Auffassung durch den Hinweis auf den jüdischen Bekehrungsroman „Joseph und Aseneth“, wo an mehreren Stellen vom „gesegneten

¹⁰⁸ *F. Dünzl*, Herrenmahl (s. Anm. 75) 61f.

¹⁰⁹ *H. Lietzmann*, Messe (s. Anm. 6) 250f.

¹¹⁰ *H. van de Sandt*, „Do not give what is holy to the dogs“ (Did 9:5D and Matt 7:6A). The Eucharistic Food of the Didache in Its Jewish Purity Setting, in: *VigChr* 56 (2002) 223–246.

¹¹¹ *M. Dibelius*, Mahl-Gebete (s. Anm. 76).

Brot des Lebens“ (ἄρτος εὐλογημένος ζωῆς), dem „gesegneten Becher der Unsterblichkeit“ (ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας) und dem „gesegneten Salböl der Unverweslichkeit“ (χρῖσμα εὐλογημένον ἀφθαρσίας) die Rede ist (JosAs 8,5; 15,5; 16,16). „Gleichgültig ob es sich dabei um die tägliche jüdische Mahlzeit oder ein besonderes (Mysterien- oder Initiations-)Mahl handelt, klar ist, dass durch die Teilhabe an Brot, Becher (und Öl) die Heilsgüter des Lebens, der Unsterblichkeit (und der Unverweslichkeit) vermittelt werden, genauer durch den Tischseggen, die εὐλογία, die über den Lebensmitteln gesprochen und in der der Name des lebendigen Gottes gepriesen wird.“ Die „Parallele zur Didache“ hält Meßner für „durchschlagend“. Auch nach ihr seien „die Lebensmittel, über die die Tischgebete gesprochen werden, Träger übernatürlicher, eschatologischer Güter ... Als pneumatische Speise und pneumatischer Trank sind sie Träger des Geistes, der die eschatologischen Güter gewährt“¹¹².

Ohne die *diachrone* Frage nach Vorbildern für das Motiv von der pneumatischen Speise in ihrem eigenen Recht diskreditieren zu wollen, sei hier aber doch die Frage eingeschärft, *weshalb* die Texte das möglicherweise vorgeprägte Motiv rezipiert haben, wie es in ihrem *synchronen* Gefüge verankert und von ihm her begründet ist. Einen ersten Hinweis bietet die Formel „*durch Jesus, deinen Knecht*“, doch sie lässt die Frage offen, inwiefern „geistliche Speise und Trank“ *durch ihn* vermittelt sind. Vielleicht bietet das Maranatha Did 10,6 die Antwort, der Ruf nach dem Kommen des Herrn am Ende der Tage, aber auch jetzt schon zum Mahl.¹¹³ Gründet die Überzeugung von der pneumatischen Qualität der eucharistischen Gaben im Glauben an die Gegenwart Jesu im Mahl, dessen Gastgeber er ist? Auch der oben beobachtete sprachliche Zusammenhang von χάρις (10,6) und χαρίζεσθαι (10,3) könnte diese Auffassung bestärken.

3.3 Pascha und Eucharistie/Brotbrechen

Liegt der „Abendmahlsbericht“ völlig außerhalb des Blickfelds des Didachisten und seiner Gemeinden? Gewiss geben Did 9f. von ihm nichts zu erkennen, aber es ist zu beachten, dass der Redaktor seine

¹¹² R. Meßner, Grundlinien (s. Anm. 3) 13f. Es bleibt allerdings anzumerken, dass JosAs zur Wendung „geistliche Speise ...“ keine Parallele bietet!

¹¹³ Vom unmittelbaren Kontext her ruft das Maranatha „wahrscheinlich um das Kommen des Herrn und erinnert zugleich daran, dass der eschatologische Advent des Mare-Kyrios der Advent des Richters sein wird“; der Text „ruft daher die Sünder zur Buße: μετανοεῖτω-μαρναθά!“ (K. Niedervimmer, Did [s. Anm. 80] 204f. [mit Literatur]; ebenso R. Meßner, Grundlinien [s. Anm. 3] 10f., der zu Recht nicht ausschließt, dass die Gemeinde „in ihrer Mahlfeier bereits die Gegenwart des zum Gericht wiederkommenden Herrn erfährt“).

Leser mehrfach an „eine bestimmte Evangelienschrift“ als Autorität verweist, die mit hoher Wahrscheinlichkeit das Matthäusevangelium ist.¹¹⁴ Aus diesem dürften die Leser den „Abendmahlsbericht“ kennen, aber nicht als „Kultätologie“ der Eucharistie (Mt 26,26–28 bieten ja die Anamnesis-Weisung nicht!), sondern als Höhepunkt des Paschamahls Jesu in der Nacht seiner Auslieferung. Es ist nicht auszuschließen, dass die Verhältnisse wie bei Lk/Apg liegen: Einem *jährlichen* Paschafest, bei dem die Erinnerung an die letzte Nacht Jesu und seine die Hingabe seines Lebens vorweg deutende Symbolhandlung seinen „Sitz im Leben“ hat, steht die davon relativ unberührte „Eucharistie“ im Anschluss an die Taufe (vgl. Did 9f. mit 7) bzw. am „Herrentag“ (Did 14.1) gegenüber.

4. Der Einsatz der „Kultätologie“ durch Paulus

Paulus sind gravierende Missstände bei der Mahlpraxis der Korinther zu Ohren gekommen. Jetzt reagiert er darauf, indem er sie an den „Abendmahlsbericht“ erinnert (1 Kor 11,23–25), den sie kennen und der für alle offenkundig die Norm sein sollte, an der man sich zu orientieren hat.¹¹⁵ Wir haben den seltenen Fall vor uns, dass wir genau beobachten können, wie Paulus die „Kultätologie“ kritisch zum Einsatz bringt (vgl. dazu 4.2).

Der „Abendmahlsbericht“ in einer Gestalt, die wir von Markus und Matthäus her kennen, spielt aber auch noch in eine andere Überlieferung hinein, auf die Paulus sich stützt, nämlich 1 Kor 10,16.¹¹⁶ Diese ist insofern für uns hoch interessant, als sie unmittelbar auf die *Primärebene* des Herrenmahls Bezug nimmt, also auf die Segens- bzw. Eucharistiegebete, wie wir sie schon von Did 9f. her kennen (vgl. 4.1).

¹¹⁴ So K. Wengst, Did (s. Anm. 75) 24–32, mit nach wie vor überzeugenden Argumenten. Anders P. Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache* (JSNT.S 254), Sheffield 2004; vgl. auch H. van de Sandt (Hrsg.), *Matthew and the Didache. Two Documents From the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen/Minneapolis 2005.

¹¹⁵ Zum Ausdruck kommt das in der Einleitung zum „Abendmahlsbericht“ in V. 23: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch weitergegeben habe ...“ Allerdings ist es möglich, dass Paulus bei seinem Gründungsbesuch die „Kultätologie“ als Element des zu feiernden *jährlichen* Paschafestes mit eucharistischem Mahl übergeben hat und dass der Bezug auf das *wöchentliche* Mahl für die Korinther neu ist (vgl. unten Anm. 153). Zum verchristlichten Paschafest in Korinth (vgl. 1 Kor 5,6–8) vgl. M. Hengel, *Mahl* (s. Anm. 21) 127–129.

¹¹⁶ Gründe dafür, dass in 1 Kor 10,16 Gemeindeüberlieferung vorliegt, finden sich bei W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6,12–11,16) (EKK VII/2), Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1995, 431f.

4.1 Zu 1 Kor 10,16

- | | |
|--|--|
| <p>16 a Der Becher des Segens
den wir segnen –
ist er nicht Teilhabe
(κοινωνία)
am Blut des Christus?</p> <p>17 a Weil (es) <i>ein</i> Brot (ist),
b sind wir, die vielen, <i>ein</i> Leib,
d denn wir haben alle Teil an dem <i>einen</i> Brot.</p> | <p>16 b Das Brot,
das wir brechen –
ist es nicht Teilhabe
(κοινωνία)
am Leib des Christus?</p> |
|--|--|

Erzählt die „Kultätologie“ 1 Kor 11,23–25, was Jesus einst in der Nacht *getan hat* (Aorist!), so spricht 1 Kor 10,16 davon, was *wir* beim Herrenmahl (jedesmal) *tun* (iteratives Präsens) und was dieses Tun für uns bedeutet. *Unser* Tun entspricht dabei dem Tun *Jesu!*¹¹⁷

Die Wendung „*Becher des Segens*“ bezeichnet wahrscheinlich den Segensbecher des jüdischen Gastmahls (כוס הברכה), den der Hausvater am Schluss des Mahls erhebt, um über ihn die Segens- und Dankworte zu sprechen.¹¹⁸ Paulus denkt bei ihm an den eucharistischen Becher, von dem die „Kultätologie“ in 11,25 erst an zweiter Stelle spricht („nach dem Mahl“). Warum er hier an erster Stelle steht, ist umstritten; möglicherweise deshalb, weil „gerade der Becher auch bei heidnischen Kultmahlzeiten eine Rolle spielt (für Trankopfer), während das Brotbrechen dort nicht geübt wurde. Da es dem Kontext nach um das Thema Herrenmahl oder Götzenopfermahl geht, liegt Paulus daran, gerade mit der Analogie (anhand der Bedeutung des Bechers) die Unvereinbarkeit beider Kultfeiern aufzuzeigen (V. 21!)“¹¹⁹.

¹¹⁷ Statt „*danksagen*“ (1 Kor 11,24 bei der Brothandlung) heißt es jetzt „*segnen*“ (εὐλογοεῖν) (wie in Mk 14,22), die Rede vom „Brot brechen“ entspricht 1 Kor 11,24 par.

¹¹⁸ So z. B. A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (HNT IX/1), Tübingen 2000, 223, im Anschluss an die spätere rabb. Terminologie (Strack-Billerbeck IV/2, 630f.); diese ist für die ntl Zeit aber auch durch JosAs 8,9; 19,5 (ποτήριον εὐλογίας) belegt, wobei vom Kelch stets nach dem Essen des gesegneten Brotes gesprochen wird (vgl. noch 8,5; 15,5; 16,16; 21,21). Trifft die Annahme von Lindemann zu, dann spräche das gegen die jüngst von J. Schröter, *Abendmahl* (s. Anm. 3) 29f., wieder erneuerte Hypothese, 1 Kor 10,16 würde die tatsächliche Reihenfolge der Handlungen (Becher-Brot) in Korinth widerspiegeln. Zu Recht verweist Lindemann, ebd. 224, auch auf 1 Kor 10,3f. Allerdings werden auch immer wieder Zweifel am terminologischen Gebrauch von ποτήριον εὐλογίας laut: „it may well be that Paul was simply specifying the cup Jesus blessed, rather than indicating that a particular blessing was said over it“ (D. Cohn-Sherbok, *A Jewish Note on TO ΠΟΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΕΥΛΟΓΙΑΣ*, in: NTS 27 [1981] 704–709, 707f.). Vgl. auch G. Rouwhorst, *Bread* (s. Anm. 13) 14f. (mit Hinweis auf mBer 6,5 und die tannaitische Tradition, der zufolge „first the cup was blessed, and then the bread“).

¹¹⁹ C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. II: 1 Kor 8–16* (ThHK VII/2), Berlin³1990, 52.

Wie die *Worte* lauten, mit denen die Gemeinde den Becher segnet,¹²⁰ hören wir nicht. Sie werden als bekannt vorausgesetzt. Auch dürfen wir sie uns in dieser frühen Zeit keineswegs als fixe Formulare vorstellen.¹²¹ Dennoch wird es stabile Motivcluster gegeben haben. So ist es bemerkenswert, dass aus den Mahlgebeten Did 9f. gleich zwei zentrale Elemente schon bei Paulus im Umkreis seiner Überlieferung 1 Kor 10,16 begegneten.

Das *erste* Element ist die Rede von der „geistlichen Speise“ und dem „geistlichen Trank“ 1 Kor 10,3f. (in derselben Reihenfolge wie Did 10,3), die Paulus in seine typologische Deutung der Mannaspisung und der Tränkung des Volks aus dem Wasser spendenden Felsen integriert hat. Wie in Did 10,3 ist πνευματικόν „Wesensbezeichnung“¹²². Gemeint sind „Speise und Trank, die πνεῦμα übereignen und damit himmlische Pneumasubstanz vermitteln“.¹²³ Dankt die Gemeinde der Didache dafür, dass Gott ihr diese Speise und diesen Trank „durch“ seinen Knecht Jesus geschenkt habe, so sagt Paulus, dass „der geistliche Trank“ aus Christus, „dem *geistlichen* Felsen“, stamme, wie er die biblische Szene im Vorblick auf die Eucharistie typologisch deutet.¹²⁴ Mit anderen Worten: Der Herr, welcher nach 2 Kor 3,17 der Geist ist, ist in seiner Gabe *selbst* Gegenwart. Allerdings bietet dann Paulus ein Kontrastprogramm, um die Korinther, die sich der „sakramentalen“ Wirkung des Herrenmahls allzu sicher waren, zu warnen. Im Eucharistiegebet der Didache dankt die Gemeinde für die Geist-Speise und den Geist-Trank und im selben Atemzug für das „ewige Leben“ (und die „Unsterblichkeit“ [Did 10,2]). Das ist nur konsequent, denn auch die Sentenz Joh 6,63 sagt: „der Geist ist es, der lebendig macht“. Doch genau an diesem Punkt winkt Paulus ab: „... sie haben alle dieselbe geistliche Speise gegessen, und sie haben alle denselben geistlichen Trank getrunken ... *Jedoch an den meisten von ihnen fand Gott nicht Gefallen; sie sind nämlich niedergestreckt worden in der Wüste*“ (1 Kor 10,3–5). „Obwohl Speise (und Trank) ‚geistlich‘ waren, vermitteln sie keine Unsterblichkeit.“¹²⁵ Ist das vielleicht gegen den Duktus des eucharistischen Segensgebets gesprochen?

Das *zweite* Element, das Paulus aus einem Eucharistiegebet wie dem in Did 9,3f. geschöpft haben könnte, findet sich in seinem Kommentar zur obigen

¹²⁰ A. Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 118) 223, mit Verweis auf JosAs 8,5: „Indem die Gemeinde den Kelch segnet ... wird er zum ‚Segenskelch‘“.

¹²¹ Vgl. oben unter 3.2 zur *Didache*.

¹²² W. Schrage, 1 Kor II (s. Anm. 116) 392.

¹²³ Ebd. 393 unter Bezug auf E. Käsemann.

¹²⁴ Zur Verbindung der Exoduseignisse mit dem Thema „Geist“ vgl. man das Bußgebet der Leviten Neh 9, wo es heißt: „Und deinen guten *Geist* hast du gegeben, um sie zu unterweisen. Und *dein Manna* hast du ihrem Mund nicht vorenthalten, und du gabst ihnen *Wasser* für ihren Durst“ (V. 20; vgl. auch V. 15).

¹²⁵ A. Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 118) 219, der den Bezug zu Did 10,2f. aber nicht registriert.

Überlieferung in 1 Kor 10,17.¹²⁶ Wenn Paulus dort von dem „*einen* Brot“ spricht, an dem wir alle teilhaben, dann setzt er die in der Bitte von Did 9,3f. entfaltete Brot-Symbolik voraus. Bei dieser Bitte¹²⁷ handelt es sich „offenbar um ein besonders altes Stück der Liturgie“, denn sie begegnet noch mehrfach in späteren liturgischen Gebeten, ohne dass man dabei an eine direkte literarische Abhängigkeit von der Didache denken muss.¹²⁸ „Die zweimalige Betonung des einen Brotes [bei Paulus] legt (überdies) die Vermutung nahe, dass man in Korinth beim Herrenmahl um des äußeren Symbolgehalts willen tatsächlich nur ein einziges Brot verwendete.“¹²⁹ Das Eucharistiegebet hätte demnach das in Worte gefasst und ekklesiologisch gedeutet, was die Mahlteilnehmer tatsächlich vor sich sahen. Das Besondere der Adaption der Symbolik durch Paulus bestünde dann darin, dass nach seiner – christologisch begründeten – Überzeugung die Sammlung der Kirche in das endzeitliche Reich Gottes nicht einfachhin aussteht, vielmehr in Christus, der für die „Vielen“ gestorben ist, schon *Wirklichkeit* ist. Die Mahlteilnehmer, die an dem *einen* Brot teilhaben, müssen die mit ihm bezeichnete Einheit unter sich nicht erst herstellen, sie finden sie in Christus vor. Im Glauben mögen sie erkennen, dass sie in seiner sie umgreifenden Liebe schon geeint *sind*, sie dürfen sich als den „*einen* Leib“ in ihm *entdecken*.

Damit sind wir bei der eigentlichen interpretatorischen Leistung der Überlieferung 1 Kor 10,16 (+ 17), nämlich der Sinnerschließung des unmittelbaren eucharistischen *Tuns* durch Rekurs auf die Abendmahlsparadosis (Leib und Blut Christi) auf der Metaebene. „Blut“ und „Leib Christi“ bezeichnen hier in „streng christologische(r) Deutung“¹³⁰ sein am Kreuz vergossenes Blut bzw. seinen für „die Vielen“ hingegebenen Leib.¹³¹ Wer deshalb vom Brot isst und aus dem Becher trinkt, den die Gemeinde gesegnet hat, erhält Anteil am Heilstod Christi, wird mit hineingenommen „in

¹²⁶ Auch *J. Hainz*, *Christus* (s. Anm. 3) 172f., vermerkt die Verwandtschaft von Did 9,4 und 1 Kor 10,17. Zu den Affinitäten zwischen Did 9f. und 1 Kor 10 vgl. auch *E. Mazza*, *The Origins of Eucharistic Prayer*, Collegeville (MN) 1995, 80–97.

¹²⁷ Den Text siehe oben unter 3.2 in Punkt (1)¹

¹²⁸ *K. Niederwimmer*, *Did* (s. Anm. 80) 187f., zu 9,3f.: „Unsere Stelle bietet den ältesten Beleg in einem liturgischen Formular“ (188). Vgl. seine Tafel X auf S. 189!

¹²⁹ *H.-J. Klauck*, *1. Korintherbrief* (NEB.NT 7), Würzburg ²1987, 73. „[J]eder einzelne (bekam) davon ein Stück“! Dagegen wendet *W. Schrage*, *1 Kor II* (s. Anm. 116) 441f. Anm. 358, ein: „dass von einer Mahlzeit und nicht nur von kleinen Brotstücken die Rede“ sei und „*ἕν* weniger numerisch als qualitativ“ verstanden werden müsse (ebd. verweist er auf *E.-B. Allo*, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens* (EtB), Paris ²1956, 241, demzufolge die Größe der Gemeinde „ein fast gigantisches Brot“ verlange; wirklich?); *A. Lindemann*, *1 Kor* (s. Anm. 118) 224f., der sich *Klauck* u. a. anschließen, wendet gegen Schrage ein, dass Paulus hier „nicht ausdrücklich von einer Sättigungsmahlzeit“ spreche.

¹³⁰ *C. Wolff*, *1 Kor* (s. Anm. 119) 53.

¹³¹ Die Rede von den „*Vielen*“ (οἱ πολλοί) gehört (wie „Leib“ und „Blut“) in die marianische Abendmahlüberlieferung (vgl. Mk 14,24), steht in V. 17 aber überraschenderweise in Zusammenhang mit der Rede von dem „*einen* Brot“ (vgl. Anm. 10).

die Dahingabe des Christus in den Tod“¹³². Vermittelt wird diese Teilhabe (κοινωνία) durch den „pneumatischen Trank“ und die „pneumatische Speise“, was 1 Kor 10,16 (unter stillschweigendem Bezug auf die Eucharistiegebete) voraussetzen dürfte.

Von einem Empfang des „Leibes“ und des „Blutes Christi“ in der individuellen Kommunion spricht Paulus nicht. Das ist ein Sprachspiel, das ihm mit seiner „streng christologischen Deutung“ der beiden Termini noch fernliegt. Man darf es auch nicht in 1 Kor 11,23ff. eintragen, wie es durchweg geschieht.¹³³ Denn Paulus selbst spricht im Anschluss an die Abendmahlsparadosis vom „Essen dieses Brotes“ und vom „Trinken dieses Bechers“ (vgl. 11,26) bzw. vom Trinken „des Bechers des Herrn“ (vgl. 11,27, auch V. 28f.), niemals aber vom Essen des *Leibes Christi* bzw. vom Trinken *seines Blutes*. Seine eigene Terminologie, die gewiss weithin gebräuchlich war,¹³⁴ setzt nicht einfach die der „Kultätiologie“ 1:1 um,¹³⁵ sondern zeigt, wie er diese versteht. Wenn es dort heißt: „dieses (Brot) ist mein Leib für euch“ (11,24), dann versteht Paulus das „ist“ (ἐστίν) im Sinne der *Anteilhabe* (κοινωνία) am „für uns“ in den Tod hingegenen Leib *Christi*, wie 1 Kor 10,16 als „Kommentar“ zur Abendmahlsüberlieferung verdeutlicht.¹³⁶

Aufschlussreich sind die Abgrenzungen, die *W. Schrage* zu 1 Kor 10,16 vornimmt: „Gemeint ist mit der Teilhabe am Blut“, so schreibt er, „keine substanzhafte Vorstellung in dem Sinn, dass so etwas wie eine Transsubstantiation der Elemente in den Blick geriete und man, *horribile dictu* für einen Juden, das Blut Christi trinken würde“.¹³⁷ Sieht man einmal von dem hier zu Tage kommenden erschreckenden Missverständnis der mittelalterlichen Lehre von der Transsubstantiation ab, der differenzierten paulinischen Terminologie wird Schrage aber gerecht.¹³⁸ Aus ihr dürfe man andererseits jedoch nicht schließen, fährt er fort, „daß Brot und Wein *nur* durch die Beziehung auf das Subject, dem Brot und Wein als ‚Symbol dient, seine Weihe bekommt‘ (Billroth), denn die Realität und Präsenz Jesu Christi ist bei Paulus nicht von der subjektiven Glaubensüberzeugung her begründet, ja nicht einmal von einem personalen Gemeinschaftsverhältnis her. Die Gegenwart Jesu Christi in seinem Mahl ist also nicht bloß geistig oder sym-

¹³² Ebd.

¹³³ z. B. bei *J. Schröter*, Abendmahl (s. Anm. 3) 36: „Bei der Feier des Herrenmahls werden Speisen und Getränke also als der vom Herrn selbst verteilte Leib und als sein von ihm verteiltes Blut von allen in gleicher Weise empfangen.“

¹³⁴ Lediglich Joh 6,53ff. („sein Fleisch essen“ – „sein Blut trinken“) weicht davon ab – aber mit Bedacht: vgl. dazu *M. Theobald*, Eucharistie (s. Anm. 28) 251–257.

¹³⁵ Hier bestätigt sich noch einmal unsere These von der „Kultätiologie“ als *Metatext!*

¹³⁶ Vgl. *O. Hofius*, Herrenmahl (s. Anm. 5) 224.

¹³⁷ *W. Schrage*, 1 Kor II (s. Anm. 115) 438.

¹³⁸ Ebd. verweist er auf V. 17. „wo vom Essen des *Brot*es und nicht vom Essen des *Leibes* gesprochen wird“.

bolisch vorgestellt – über das Wie der Realität schweigt Paulus –, sondern als eine durch Brot und Wein vermittelte“¹³⁹.

Dass Paulus über das Wie der Realität schweigt, trifft zu. Aber man wundert sich, dass Schrage keine Verbindung zu seiner Auslegung von 10,3f. herstellt.¹⁴⁰ Dort benutzte er nämlich problemlos die Substanz-Terminologie, und zwar für die Rede von der „Geist-Speise“ und dem „Geist-Trank“. *Wenn man eine Antwort des Apostels auf die Frage nach dem Wie der Realität des Herrn in den eucharistischen Gaben sucht, dann ist man an 1 Kor 10,3f. verwiesen!*

Bei allen Fragen dieser Art, die uns aufgrund der folgenreichen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Texte nach wie vor brennend interessieren, darf man indes nicht vergessen, was Paulus mit 1 Kor 10,16f. als Argument eigentlich sagen will: Wenn ihr im Herrenmahl durch Brot und Wein Gemeinschaft mit Christus habt, ihr – „die Vielen“ – in ihm „ein Leib“ seid, wie könnt ihr euch dann mit den Götzen in heidnischen Mahlfeiern gemein machen? Wisst ihr nicht, was ihr feiert? „Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen, ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben (μετέχειν) und am Tisch der Dämonen!“ (10,21).

4.2 Die Kultätologie in 1 Kor 11

Um einiges harscher fällt die Kritik des Apostels an den Korinthern in 1 Kor 11,20–23 aus:

Wenn ihr nun gemeinsam zusammenkommt, (so) ist das kein Herrenmahl (mehr); denn jeder nimmt das eigene Mahl vorweg beim Essen, und der eine hungert, der andere ist betrunken. Habt ihr denn etwa keine Häuser, um zu essen und zu trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die Besitzlosen? Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben? Darin lobe ich euch nicht!

Aus den zahlreichen Fragen, die 1 Kor 11 aufgibt, sei hier nur die eine herausgegriffen: *Warum* erinnert Paulus die Korinther im Anschluss an 11,20–23 sogleich an die „Kultätologie“, die er ihnen beim Gründungsbesuch zwar schon kundgetan hatte, deren kritisches Potential sie aber offensichtlich nicht erkannt haben. Vier Punkte seien genannt:

(1) Den entscheidenden *inhaltlichen* Grund für die Heranziehung der „Kultätologie“ als kritischen Maßstab für den rechten

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Abgesehen von seiner beiläufigen Bemerkung im betreffenden Zusammenhang: „Brot und Wein sind nicht etwas dem Geist Inadäquates (vgl. 10,3f.)“ (ebd.). Vgl. oben Anm. 122.

Vollzug des Herrenmahls hat schon Johannes Chrysostomus in seiner Homilie zu 1 Kor 11 klar benannt:

Wenn du ... zur Eucharistie hinzutrittst, tue nichts, was dieser Eucharistie unwürdig ist. Beschäme den Bruder nicht, sieh nicht am Hungerten vorbei, berausche dich nicht, frevle nicht an der Kirche! Denn du trittst hinzu, danksagend für das, was du empfangen hast; darum sollst auch du Gleiches geben und dich nicht von deinem Bruder trennen. Denn Christus hat allen ohne Unterschied gegeben, da er sprach: Nehmet hin, esst! Er gab seinen Leib gemeinschaftlich hin, du aber gibst nicht einmal gewöhnliches Brot gemeinschaftlich dar. Denn sein Leib wurde für alle gleicherweise gebrochen und für alle wurde er ohne Unterschied hingegeben.¹⁴¹

Wenn Jesus also im Herrenmahl als derjenige gegenwärtig ist, der sich *für die Seinen* dahingegeben hat, dann muss sich diese seine Lebensgestalt auch in ihrem eigenen *Für-einander-Dasein* abbilden.

(2) Die wohlhabenden Korinther, denen die Kritik des Paulus gilt, werden vielleicht im Glauben an den *auferweckten* Herrn ihres Heils allzu sicher gewesen sein. „*Ihr seid schon satt geworden? Ihr seid schon reich geworden?*“ fragt er sie in 4,8, und verdirbt ihnen nun sozusagen die gute Laune bei ihrem Privatmahl vorweg, wenn er ihnen mit der „Kultätologie“ das Gedenken ausgerechnet an den in den Tod gegangenen Christus vorhält. Das verschärft er noch, indem er sie auf den wiederkommenden Christus hinweist, dessen Gericht sie jetzt schon, wie sie an ersten Todesfällen in ihren Reihen ansehen können, unterstellt seien.

(3) Die „Kultätologie“ dient Paulus *nicht* dazu, gegenüber einer vermeintlichen Herabstufung des „gesegneten Brotes“ zu einer „gewöhnlichen Speise“ durch die Korinther, wie *H. Lietzmann* meinte, „zum Bewusstsein dessen“ zurückrufen, „was sie genossen.“¹⁴² Nicht die Realpräsenz des Herrn in den Elementen von Brot und Wein will er einschärfen (davon waren die Korinther überzeugt), sondern die Anamnese des für sie in den Tod gegangenen Christus.

(4) Dennoch zeigt sich an 1 Kor 10 und 11 sozusagen eine *katalysatorische Wirkung der „Kultätologie“*. Obwohl Paulus nämlich mit dem Terminus „Herrenmahl“ 11,20 wahrscheinlich „das ganze komplexe Mahlgeschehen“ bezeichnet,¹⁴³ spricht er doch dem Essen vom „Brot des Herrn“ und dem Trinken aus dem „Becher des Herrn“ gegenüber der Mahlzeit ein derartiges „Eigengewicht“ zu,

¹⁴¹ Jo. Chrys., hom. in ep. I ad Cor. XXVII (PG 61.229).

¹⁴² *H. Lietzmann*, Messe (s. Anm. 6) 254.

¹⁴³ So *O. Hofius*, Herrenmahl (s. Anm. 5) 223.

dass er Brot- und Becherhandlung in 10,17 und 11,27–29 „zumindest literarisch zusammen- und aus dem Kontext der ganzen Mahlzeit“ herausnehmen kann. Auf ihnen liegt nach ihm eindeutig „das Schwergewicht der Herrenmahlfeier“.¹⁴⁴ Die Schwierigkeit, die wir bei der Didache haben, wenn wir fragen, worin denn der pneumatische, von einer gewöhnlichen Mahlzeit *unterschiedene* Charakter der auch dort mit einem Sättigungsmahl verbundenen „Eucharistie“ gründet, ist bei Paulus gelöst: Es ist die „Kultätologie“ mit ihrem durch Jesu Gabe- bzw. Deutewort begründeten Fokus auf Brot- und Becherhandlung, die der Rede von der „geistlichen Speise“ und dem „geistlichen Trank“ ihren präzisen Sinn gibt, nämlich Speise und Trank zu sein, durch welche der auferweckte Gekreuzigte – der *Herr*, der der *Geist* ist (vgl. 2 Kor 3,17) – sich mit den Essenden und Trinkenden zu ihrem Heil vereint.

Angemerkt sei noch, dass der *Ablauf* des „Herrenmahls“ nach 1 Kor 11 möglicherweise gar nicht so weit von dem hinter Did 9f. stehenden entfernt ist, wobei bekanntlich auch der Paulus-Text dem Versuch, ihn zu rekonstruieren, Widerstände entgegensetzt. Denn Paulus thematisiert ihn nicht eigen und lässt nur beiläufig einiges durchscheinen. Regelungen im einzelnen gedenkt er sowieso erst bei seinem angekündigten Besuch in Korinth zu treffen. Wenn man von einem Privatmahl (τὸ ἴδιον δεῖπνον) der Reichen vorweg überzeugt ist, das zu den in 11,20–23 thematisierten krassen Missständen führte,¹⁴⁵ dann hätte sich eine bescheidene Agape aller inzwischen eingetretener Gemeindeglieder angeschlossen, die entweder vom sakramentalen Brot- und Becherritus gerahmt war (wenn man von der in der „Kultätologie“ implizierten Mahlfolge ausgeht) (= Ib)¹⁴⁶ oder aber beiden (wie auch immer) miteinander verbundenen Riten folgte (= Ia)¹⁴⁷ bzw. ih-

¹⁴⁴ So R. Meßner, Grundlinien (s. Anm. 3) 19. Ebd. Anm. 65 der Hinweis auf 1 Kor 10,16; 11,27f., wo „nur vom Essen des Brotes und dem Trinken des Kelches (und im Zusammenhang damit von Leib und Blut Christi) die Rede ist“. 19: „Die spätere Entwicklung zur Messe, in der von der Mahlzeit nur mehr die beiden, nun endgültig vereinten, Handlungen übrigbleiben, ist im ersten Korintherbrief jedenfalls tendenziell schon endgültig angelegt.“

¹⁴⁵ Für diese Annahme sprechen gute Gründe, nicht nur die *temporale* Übersetzung von προλαμβάνειν V. 21 (= das eigene Mahl *vorwegnehmen*) und ἐκδέχεσθαι V. 33 (aufeinander *warten*) (so zuletzt auch A. Lindemann, 1 Kor [s. Anm. 118] 247f., und J. Schröter, Abendmahl [s. Anm. 3], zur Alternative vgl. bei M. Theobald, Herrenmahl [s. Anm. 3]), sondern auch das Argument von W. Schrage gegen Modell II (siehe oben): „Eine ungenierte Völlerei der Wohlhabenden in unmittelbarer Konfrontation mit den ‚Hungernden‘ während des von den sakramentalen Handlungen umrahmten δεῖπνήσαι wird es wohl selbst in Korinth nicht gegeben haben“ (W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther [1 Kor 11,17–14,40] [EKK VII/3], Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 1999, 15, mit weiteren Überlegungen).

¹⁴⁶ So W. Schrage, 1 Kor III (s. Anm. 145) 14, der diese „Reihenfolge“ als die wahrscheinlichste postuliert: „vorweggenommenes Privatmahl – Brotkommunion – Agape – Weinkommunion“.

¹⁴⁷ So J. Schröter, Abendmahl (s. Anm. 3) 33, mit Rücksicht auf 1 Kor 10,16 und dem

nen voranging (Ic).¹⁴⁸ Das *Kernmahl* – die Agape mit den beiden sakramentalen Handlungen – stünde insbesondere im Fall von Ia dem in Did 9f. vorausgesetzten Mahl nahe. Eine Art Symposion mit Liedern, Gebeten und allen möglichen geistlichen Beiträgen folgte in jedem Fall (vgl. 1 Kor 14). Schematisch könnte man die alternativen Modelle so darstellen:

Ia	Ib	Ic	II. ¹⁴⁹
Privatmahl Becher- + Brot- ritus Agape	Privatmahl Brotritus Agape Becherritus	Privatmahl Agape Brot- + Becher- ritus	— Brotritus Agape (jeder isst für sich) Becherritus
Symposion	Symposion	Symposion	Symposion

Vieles spricht für Ib, wenn man zögert, 1 Kor 10.16.21 als Quelle für eine anderslautende Abfolge (= Ia) auszuwerten, und zugleich die „Kultätologie“ als Agenda ernstnimmt (1 Kor 11.25: „nach dem Mahl“).¹⁵⁰ Zugunsten von Lösung Ia könnte allerdings Did 9f. als Parallele stark gemacht werden. Da der Sonderstatus von Brot- und Becherritus in jedem Fall gewahrt ist, müssen wir hier keine Entscheidung fällen.

5. Der Einsetzungsbericht: historisch – theologisch – liturgisch

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich für eine Funktionsbestimmung der „Kultätologie“ Konsequenzen in historischer (1), theologischer (2) und liturgischer Hinsicht (3):

(1) Offenkundig war der Gestaltungsspielraum beim frühchristlichen Gemeindemahl auch aufgrund von faktischer Inkulturation anfangs weit. Vereinfacht gesprochen bewegten sich die Mahltypen zwischen Anschluss an das jüdische Festmahl auf der einen und an hellenistische Symposien auf der anderen Seite. H. Lietzmann sah, wie oben ausgeführt, idealtypisch zwei Modelle, die „sakral“ geprägte Fortführung der galiläischen Mahlpraxis Jesu unter dem Vorzeichen des Auferstehungsglaubens in Jerusalem und die

Argument, dass „hinter den Einsetzungsworten keineswegs notwendig ein Ablauf der urchristlichen Mahlfeiern steht und auch das letzte Mahl Jesu in der Abfolge Kelchhandlung-Brothandlung überliefert werden konnte“ (30 mit Hinweis auf Lk 22 in Anm. 39).

¹⁴⁸ So H.-J. Klauck, *Herrenmahl* (s. Anm. 13) 294–297.

¹⁴⁹ Dieses Modell favorisiert O. Hofius, *Herrenmahl* (s. Anm. 5).

¹⁵⁰ Vgl. M. Theobald, *Gedächtnis* (s. Anm. 3) 76–80.

als Todesgedächtnis gefeierte „sakramentale“ Eucharistie im Anschluss an Jesu Abschiedsmahl in den paulinischen Gemeinden. Merkmal des zweiten Typs sei unsere „Kultätologie“. *Auf Grund der vorgelegten Analysen ist aber dieses symmetrische Zwei-Typen-Modell in ein solches der Asymmetrie von „Kultätologie“ als Meta-text auf der einen und unterschiedlichen Mahlgestalten auf der anderen Seite zu überführen.* „Sakramental“ in dem Sinne, dass die eucharistische Speise und der eucharistische Trank den lebenspendenden Geist vermitteln – das „ewige Leben“ – und als solche von einem gewöhnlichen Mahl zu unterscheiden sind, wird man auch Lukas und Did 9f. verstehen. Bemerkenswert ist umgekehrt, dass Motive der Eucharistieformulare der Didache auch bei Paulus begegnen.¹⁵¹ Nicht die „Kultätologie“ als solche begründet deshalb „Sakramentalität“, sondern die Herbeirufung des österlichen Herrn zum Mahl im Maranatha, das Flehen um das Kommen der Gnade, des Logos (vgl. Justin) oder des Geistes, in späterer Terminologie die Epiklese. Von daher wird die frühchristliche Mahlpraxis, zumal wenn sie an den „ersten Tag der Woche“ angebunden war (vgl. Apg 20,7; Did 14,1), stark österlich geprägt gewesen sein, als Antizipation der vollendeten Gottesherrschaft für alle Sinne erfahrbar.¹⁵² Demgegenüber könnte die „Kultätologie“ durch ein „judenchristliches“ Paschafest ihre Prägung erfahren haben,¹⁵³ so dass sich sagen lässt: *Das im Vergleich zum hergebrachten österlichen Eucharistieverständnis bei Lukas überraschend Neue an 1 Kor II war vielleicht der stringente Versuch des Paulus, dem „Herrenmahl“ vom Pascha-Mysterium des Todes Jesu her sein kritisches Sinnpotential einzustiften.* Die Kreuzes-Anamnese samt ethisch-ekkesiologischen Konsequenzen ist nach ihm die eigentliche Leistung der Kultätologie.¹⁵⁴

¹⁵¹ Zu den oben unter 4.1 dargestellten Elementen gesellt sich noch das Maranatha: 1 Kor 16,22. Beachtlich ist, dass man auch in Joh 6 eine Nähe zu den Eucharistiegebeten feststellen kann (vgl. M. Theobald, Eucharistie [s. Anm. 28] 223–231), was für eine weite Verbreitung der Grundmotive dieser Gebete spricht.

¹⁵² So schon E. Peterson, 1 Kor (s. Anm. 19) 256, mit Hinweis auf Tertullian, Apol XVI 11 („den Sonntag überlassen wir der Fröhlichkeit“) und Barn 15,9 („deshalb begehen wir auch den achten Tag [uns] zur Freude, an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und erschienen und in die Himmel aufgestiegen ist“): „Die Sonntagsfeier gedenkt primär nicht des Todes Jesu, sondern seiner Auferstehung.“

¹⁵³ Vgl. oben Anm. 19 sowie Absatz 2.

¹⁵⁴ Beachtlich ist der Deutungsvorschlag von H.-U. Weidemann, (s. Anm. 19) LXXV, im Anschluss an E. Peterson zu 1 Kor 11,26: Wenn der Bezug der eigentlich aus der jährlichen Feier des christlichen Pascha stammenden „Kultätologie“ auf das wöchentliche Herrenmahl „als paulinische Innovation zu werten ist“, läge der paulinische Akzent auf dem ὄστικς von 11,26: „Sooft [= jedesmal, wenn] ihr dieses Brot esst und den Kelch trinkt [= und nicht nur bei der jährlichen Feier ‚der Nacht, in der

(2) Aus dem Vorigen geht auch hervor, dass das „Herrenmahl“ *theologisch* betrachtet in einer inneren Spannung steht: Sein eigentlicher Grund ist der Glaube an die *Auferweckung* Jesu, seine Inthronisation zum *Kyrios*, der fortan der Gastgeber ist, präsent in seinem Geist. Die „Kultätologie“ bindet demgegenüber das „Herrenmahl“ an die Weisung des *irdischen* Jesus, der den inneren Heilssinn seines Sterbens „für die Vielen“ in *prophetischer Symbolhandlung* antizipiert hat. *Aufgrund* des Osterglaubens mutierte diese Symbolhandlung zu einem „sakramentalen“ Geschehen im bezeichneten Sinn, nämlich unter dem Brot und dem eucharistischen Becher Anteil am lebenspendenden Geist des *Kyrios* zu gewähren. Das damit gegebene pneumatologische Denkmodell ist m. E. die eucharistietheologische Basis. Wenn später die Termini „Leib“ und „Blut Christi“ aus der „Kultätologie“ verstärkt auch auf die Elemente selbst bezogen werden – so etwa in der bei einigen Textzeugen erweiterten Spendeformel der *Traditio Apostolica*: „Brot des Himmels, *Leib Christi!*“ – „Amen“ (TA 21.31),¹⁵⁵ dann wäre das nach der Intention der „Kultätologie“ als kritische Erinnerung daran zu verstehen, dass der im Mahl präsente erhöhte *Kyrios* immer auch der *Gekreuzigte* bleibt, der seinen Leib und sein Blut für alle dahingegeben hat.

(3) Durch die Aufnahme des „Einsetzungsberichts“ in die Hochgebete der antiken Kirche – das *dritte* Stadium seiner Karriere – hat sich an seinem Charakter als Meta- oder Referenztext zunächst grundsätzlich nichts geändert. R. Meßner erläutert das an der exemplarischen Basileios-Anaphora: „Der Ausgangspunkt für das rechte Verständnis des eucharistischen Hochgebets ist (sachlich wie historisch) nicht der Einsetzungsbericht, sondern es sind drei Grundelemente (sozusagen das ‚Urgestein‘ des Hochgebets)“: *Erstens* „das Lob Gottes des Schöpfers durch die ganze Schöpfung“, *zweitens* die „anamnetische (...) Proklamation der in Christi Leben und Sterben und seiner Erhöhung und letzten Wiederkunft kulminierenden Geschichte von Gottes Heilshandeln (Anamnese)“ und schließlich *drittens* „die Epiklese als Ruf um

er ausgeliefert wurde“]. verkündet ihr den *Tod* des Herrn, bis er kommt.“ Anders *M. Hengel*, *Mahl* (s. Anm. 21) 120 Anm. 16: Die Erinnerung an das letzte Mahl Jesu „wird zunächst vor allem in den urchristlichen Passafeiern festgehalten worden sein, wurde dann aber relativ rasch, etwa im Zusammenhang mit dem Kerygma und der Mission der ‚Hellenisten‘ und der besonderen Mahlfeier nach der Taufe, wo das Motiv von Sühne und Sündenvergebung eine Rolle spielte, auch in wöchentliche Eucharistiefeiern am Herrntag eingeführt“.

¹⁵⁵ Siehe auch die Belege bei *G. Rouwhorst*, *Bread* (s. Anm. 13) 38.

die Epiphanie des Heiligen Geistes, d. h. um seinen immer neuen pfingstlichen Einbruch in die Geschichte als die $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ Gottes, welche die Welt in die Neuschöpfung verwandelt“¹⁵⁶.

Demgegenüber sei der „Einsetzungsbericht“ kein Gebet, sondern die Legitimation der eucharistischen Anamnese in Form eines Einschubs (Embolismus), der diese

... als die rechte, nämlich der Stiftung Christi entsprechende Befolgung des Gedächtnis- und Wiederholungsauftrags Jesu bei seinem letzten Mahl“ begründen soll. Oder anders gesagt: „Die Kirche vergewissert sich im Zitat des Einsetzungsberichts der Legitimität ihres gottesdienstlichen (eucharistischen) Handelns.“¹⁵⁷

Wenn Zitat, dann ist der „Einsetzungsbericht“ aber auch Referenztext auf Metaebene, gewiss *der* neutestamentliche Referenztext für die Eucharistie schlechthin. Daraus folgt dann auch, dass er keinesfalls das Drehbuch für ein „Rollenspiel“ bereitstellt, „in dem der Vorsteher die Rolle Christi übernimmt und die Einsetzungsworte (Das ist mein Leib/Das ist mein Bundesblut) in persona Christi bzw. der Gemeinde zuspricht“¹⁵⁸. Andernfalls rückte der Einsetzungsbericht in das dramaturgische Zentrum des Hochgebets auf seiner Primärebene, was nach R. Meßner in der mittelalterlichen Rezeption des *Canon Romanus* tatsächlich geschehen ist. Auch für die neugeschaffenen nachkonziliaren Hochgebete gelte das, da sie vom „Einsetzungsbericht aus konstruiert“ seien, „der zur ‚Wandlungsformel‘ bzw. zum aktuellen ‚Wandlungsvollzug‘ umgestaltet und vom übrigen Gebet einigermaßen verselbständigt“ sei.¹⁵⁹ Vom Neuen Testament her wird man sagen, dass dies weder der Intention der einzigartigen prophetischen Symbolhandlung Jesu noch der Absicht der frühen Kirche entspricht, die den rituellen Nachvollzug des Abendmahls Jesu nicht intendierte und die „Kultätologie“ deshalb in ihren gottesdienstlichen Ver-

¹⁵⁶ R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173). Paderborn 2001, 199f. Zum „Einsetzungsbericht“ in der Basileios-Anaphora vgl. zuletzt umfassend A. Budde, Die ägyptische Basileios-Anaphora. Text-Kommentar-Geschichte (JThF 7). Münster 2004, 320–377, insbes. 375–377, wo er festhält, „dass den Deuteworten Christi keine konsekratorische Funktion beigemessen“ wird; „[d]er anaphorische Einsetzungsbericht ist die anamnetisch vergegenwärtigte Grundlage [!] für den aktuellen Vollzug des Mysteriums, der explizit dann in der Epiklese erbeten wird“ (ebd. 376).

¹⁵⁷ R. Meßner, Einführung (s. Anm. 156) 203.

¹⁵⁸ Ebd. 204.

¹⁵⁹ Ebd. 214. Vgl. auch *ders.*, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie (FS H. B. Meyer). Innsbruck 1995, 174–201; K.-H. Bieritz, Oblatio Ecclesiae. Bemerkungen zu den neuen eucharistischen Hochgebeten der römischen Liturgie, in: ThLZ 94 (1969) 241–252.

sammlungen auch nicht in Szene setzte.¹⁶⁰ Obwohl es eine legitime Vielfalt in der Liturgie der Eucharistie geben muss, scheint es doch für ihre Zukunft – auch in ökumenischer Hinsicht – dringend geboten zu sein, dass wir in *diesem* Punkt wieder Anschluss an die antike Kirche gewinnen.

¹⁶⁰ Angebahnt ist die spätere Entwicklung allerdings schon bei *Ambrosius*, der aus theologischen Gründen die Worte Jesu im Hochgebet aus ihrer Umgebung hervorhebt: „Durch welche Worte geschieht denn die Konsekration, und wessen Worte sind es? Die des Herrn Jesus. Denn alles andere, was vorher gesagt wird, wird vom Bischof gesprochen: Gott wird Lobpreis dargebracht, es wird ein Gebet verrichtet, es werden Bitten für das Volk, für die Herrscher und für die übrigen vorgetragen (vgl. 1 Tim 2.1f.). Sobald der Augenblick naht, das verehrungswürdige Sakrament zu vollziehen, verwendet der Bischof nicht mehr seine eigenen Worte, sondern verwendet Worte Christi. Also bewirkt das Wort Christi dieses Sakrament“ (Ambr., Sacr. 4.14). Ambrosius hat in seinen Katechesen aber nicht die Absicht, die Gewichte zum Hochgebet einseitig zugunsten des Einsetzungsberichts zu verschieben, sein Interesse ist nicht ritueller, sondern primär pastoraler Natur. Er will seiner Gemeinde *Gründe* für ihren Glauben an die Gegenwart Christi im Sakrament liefern, die er allein in den göttlichen Worten Jesu selbst zu finden meint. Schon die Verwendung des rechtlich geprägten Terminus *consecratio* (etwas durch einen Rechtsakt dem Profanen entziehen) (vgl. DNP III, 127f.) zeigt dieses Bemühen um Gewissheit. Zum erstenmal meldet sich das Bedürfnis an, den eucharistischen Glauben „dingfest“ zu machen. Vgl. auch Jo. Chrys., hom. in Mt 82; hom. de prod. Jud. 1.