

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Theobald, Michael

Paschamahl und Eucharistiefeier. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas (Lk 22,14-38)

in: Theobald, Michael; Hoppe, Rudolph (Hrsg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. Festgabe für F. Mußner zum 90. Geb. (Stuttgarter Bibelstudien 209), S. 133–180

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2006

Ihr IxTheo-Team



Paschamahl und Eucharistiefeier

Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas
(Lk 22,14-38)

Michael Theobald

„Judentum ist eine ‚Gedächtnis-Religion‘“, schreibt *F. Mußner* in seinem „Traktat über die Juden“ (1979) und verweist dabei auf die großen jüdischen Feste: In ihnen „gehen Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft eine unlösliche Verbindung ein; denn sie sind ‚Gedenken‘, ‚Gedächtnis‘, Memoria“. Und er fügt hinzu: „... ohne Beachtung dieser Zusammenhänge versteht man auch die großen Feste des christlichen Kirchenjahres und speziell die Eucharistiefeier nicht. Auch in ihnen geht die Dreidimensionalität Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft immer in eins“¹.

Wenn er sodann präzisiert: „Die großen christlichen Heilsfeste und die Feier der Eucharistie sind dabei nicht Feste *neben* den Festen Israels, sondern in ihrer Heilsbedeutung stehen sie in einem geheimnisvollen Kontinuum mit den Festen Israels“, dann wird man für diese These keinen besseren neutestamentlichen Zeugen aufbieten können als gerade Lukas, der als Theologe der Heilsgeschichte auch Anwalt einer von der Bibel Israels inspirierten christlichen Gedächtniskultur ist². Nicht zufällig fußt der Zyklus der christlichen Hauptfeste *Weihnachten – Ostern – Himmelfahrt – Pfingsten* auf seinem Doppelwerk, wobei man die kleineren Feste im Weihnachtsfestkreis, die aus der lukanischen Vorgeschichte schöpfen, nicht vergessen sollte³. Auch die von *F. Mußner* namhaft ge-

¹ F. MUBNER, Traktat über die Juden, München 1979, ²1988, 161f. (dort auch das folgende Zitat). – Zur „Dreidimensionalität des alttestamentlich-jüdischen Pascha“ (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) vgl. N. FÜGLISTER, Die Heilsbedeutung des Pascha (StANT 8), München 1963, 202-232.

² Ganz anders das Johannesevangelium, das die Wallfahrten Jesu nach Jerusalem gemäß dem jüdischen Festkreis nur dazu benutzt, *ihn* als den wahren Tempel Gottes zu verkündigen: vgl. M. THEOBALD/H.-U. WEIDEMANN, Heilige Orte – heilige Zeiten. Die christologische Antwort des Johannesevangeliums: BiKi 59 (2004) 125-130.

³ Welche da sind: (1) Fest der Beschneidung Jesu, (2) Fest des Namens Jesu, (3) Fest der Darstellung des Herrn. Knappe liturgiegeschichtliche Informationen dazu in I. MÜLLER/P. DSCHULNIGG, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB. Themen 9), Würzburg 2002, 82-97. 113-115; vgl. auch H. SCHÜRMANN, „Es wurde ihm der Name Jesus gegeben ...“ (Lk 2,21). Zum biblischen Verständnis eines liturgischen Festes, in:

machte Einwurzelung der kirchlichen Eucharistiefeyer in die „Gedächtnistheologie Israels“⁴ besitzt in Lukas ihren Kronzeugen, da er es ist, der den lockeren markinischen Erzählkonnex von Paschamahl und letztem Abendmahl Jesu enger geknüpft und überdies die Szene durch den sog. „Anamnesisbefehl“ („*tut dies zu meinem Gedächtnis!*“) ausdrücklich zu einem Kultstiftungsakt Jesu ausgestaltet hat. Wenn wir im folgenden die Sinnrichtung dieser lukanischen Einbettung der Eucharistie-Stiftung Jesu in das Paschamahl Israels zu rekonstruieren suchen, nehmen wir also eine Anregung F. Mußners auf, womit wir ihn als einen der bedeutendsten katholischen Pioniere im nachkonziliaren Prozess des Umdenkens der Kirche (Metanoia!) in ihrem Verhältnis zum Judentum ehren und ihm den gebührenden Dank abstatten möchten für das Viele, das wir von ihm lernen durften.

Ausgehend von der Beobachtung, dass Lukas in seiner Darstellung des letzten Abendmahls den ihm von Markus vorgegebenen szenischen Paschamahl-Rahmen erzählerisch verstärkt hat, fragen wir: Warum ist ihm das so wichtig, dass die Stiftung des sakramentalen Gestus des „Brotbrechens“ durch Jesus gerade bei einem Paschamahl geschah⁵? Hat das Konsequenzen für das Verständnis des „Brotbrechens“ in der Kirche und, wenn ja, welche⁶?

„Die Christen – zunächst ja nichts anderes als eine jüdische Gruppe von vielen – feierten ohne Zweifel von Anfang an weiterhin das jüdische Pesachfest, gaben ihm allerdings vom Kreuzestod Christi und der Erwartung seiner Wiederkunft her eine neue Deutung“⁷. Gilt das auch für die

DERS., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 222-226; außerdem W. HUBER, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (BZNW 35), Berlin 1969, 156-165 („Historisierung‘ des Osterfestkreises im vierten Jahrhundert“); T.J. TALLEY, The Origins of the liturgical Year, Collegeville 1991.

⁴ MUBNER, Traktat (s. Anm. 1) 162: „Der Wiederholungsbefehl nach Lk 22,19 und 1Kor 11,24f. ‚Tut dies zum Gedächtnis an mich!‘ hat seine Wurzeln in der Gedächtnistheologie Israels“. Dazu vgl. unten 6.6!

⁵ W. BÖSEN, Jesumahl – Eucharistisches Mahl – Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas (SBS 97), Stuttgart 1980, 29, hält es für „fraglich, ob der Evangelist ‚sein Paschamahl‘ als theologischen Hintergrund des nachfolgenden eucharistischen Mahls verstanden wissen will“. Seine Skepsis gründet auf der angeblich semantisch inkohärenten Verwendung von τὸ πάσχα in V.15-18.

⁶ Ausdrücklich sei gesagt, dass uns die historische Frage, ob Jesu Abschiedsmahl tatsächlich ein Paschamahl war, hier *nicht* interessiert; meine diesbezügliche Skepsis habe ich zum Ausdruck gebracht in: M. THEOBALD, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: ThQ 183 (2003) 257-280, 261f.

⁷ R. MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2001, 305 (Lit.); außerdem vgl. H. SCHÜRMANN, Die Anfänge christlicher Osterfeier, in: DERS., Ursprung (s. Anm. 3) 199-206 (Lit.!); DERS., Vorgang und Sinngehalt der urchristlichen Osterfeier, ebd. 207-209; P.F. BRADSHAW/L.A.

Gemeinden im Umkreis des Lukas zwischen 80 und 90 n. Chr.? Wenn ja, dann stellt sich die Frage, wie Lukas sich das Nebeneinander von jährlicher Paschafeier und wohl schon wöchentlicher Eucharistiefeyer (vgl. Apg 20,7) gedacht hat. Dazu äußert er sich freilich nirgends, doch die Kernszene Lk 22,14-38 gibt immerhin soviel zu erkennen, dass nach seiner Meinung die Stiftung der Eucharistie die Sinnmitte des von Jesus mit den Seinen gefeierten Paschamahls ist. Darf man daraus schließen, dass sie für ihn auch den Höhepunkt kirchlichen Lebens und kirchlicher Gemeinschaft nach Pfingsten darstellt⁸?

Im einzelnen sind folgende Schritte zurückzulegen: (1) Den Anfang macht eine Beobachtung zum Rahmen, den Lukas mit seiner Erzählung vom *ersten* und *letzten* Paschafest Jesu um seine Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu gelegt hat (Lk 2,41f./22,7ff.). Was folgt aus dieser großräumigen *Inclusio* für eine Beurteilung von Lk 22? (2) Eine erste Orientierung über den Aufbau der Paschamahl-Szene schließt sich an. (3) Inwieweit war Lukas bei ihr an Quellen gebunden bzw. wie hoch ist sein redaktioneller Anteil an ihrer Gestaltung zu veranschlagen? (4) Eine hermeneutische Zwischenüberlegung gilt der Septuaginta, der griechischen Bibel: Setzt Lukas ihre Kenntnis beim Leser voraus? Wenn ja, was bedeutet das für eine rezipientenorientierte Interpretation der Szene Lk 22? (5) Ein Exkurs zu den jüdischen Festen im lukanischen Doppelwerk soll den Blick für Lk 22,14-20 schärfen. (6) Die Auslegung dieser Verse,

HOFFMANN (Hg.), *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times*, Notre Dame 1999. – Zum Verhältnis Eucharistie – Pascha vgl. auch M. BARTH, *Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*, Neukirchen-Vluyn 1987, 20-51; R. STUHLMANN, „Pessach des Herrn“ und „Mahl des Herrn“. Ihr differenzierter Zusammenhang im Neuen Testament, in: J. DENKER/ J. MARQUARDT/ B. WINKLER-ROHLFING (Hg.), *Hören und Lernen in der Schule des NAMENS. Mit der Tradition zum Aufbruch* (FS B. Klappert), Neukirchen-Vluyn 1999, 74-88; M. HAARMANN, „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen-Vluyn 2004.

⁸ Darauf deutet das Beieinander der folgenden Faktoren im lkn. Doppelwerk hin, nämlich: (1) die von Lukas verstärkt in Szene gesetzte Mahlpraxis des irdischen Jesus, (2) sein Abschiedsmahl, (3) das Essen des Auferweckten mit den Seinen (Lk 24,13-35; Apg 10,41) sowie (4) die Mahlpraxis der Kirche (vgl. insbesondere die den Text rahmende Erwähnung des „Brotbrechens“ im Summarium Apg 2,42-47; außerdem Apg 20,7-12; 27,35); vgl. J. WANKE, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte* (EThSt 8), Leipzig 1973, 66-70. Zur Emmausperikope M. THEOBALD, *Wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten* (Lk 24,13-35). Die Eucharistiefeyer als Lebensmitte der christlichen Gemeinde, in: D. NAUER, / R. BUCHER, / F. WEBER (Hgg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven* (FS Ottmar Fuchs), Stuttgart 2005, 433-440.

auf der das Gewicht der Untersuchung ruht, wird der Frage nachgehen, ob das jüdische Paschamahl für Lukas tatsächlich die sinnstiftende Matrix der Szene darstellt. (7) Mit einem Ausblick zur heilsgeschichtlichen Perspektive des Lukas, die auch für seine Sicht der Eucharistie maßgebend ist, schließen wir.

1. Das *erste* und das *letzte* Paschafest Jesu.

Beobachtungen zur Inclusio Lk 2,41f./22,14ff.

„Der Leser, der mit der Gemeinde das Mahl des Herrn feiert, wird mit der Erwähnung des ersten Passafestes, an dem Jesus teilnahm [Lk 2,51f.], an sein letztes, an seinen Kreuzestod und seine Auferstehung erinnert (Kap. 22-24)“⁹. Und das nicht ohne Grund. Denn Lukas hat seine Vita Jesu ganz bewusst in diesen Rahmen eingespannt: Jesu erster öffentlicher Auftritt – er ist zwölf Jahre alt! – erfolgt aus Anlass eines Paschafestes in Jerusalem: Er sitzt im Tempel unter den Lehrern, hört ihnen zu und richtet Fragen an sie (V.46). Als seine Eltern ihn finden, spricht er sein erstes im Evangelium überliefertes Wort: „Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist?“ (V.49). Am Ende seines Lebens ist Jesus wieder in Jerusalem, lehrt täglich im Tempel und die Volksmenge hört ihm zu (19,47f./21,37f.), während jetzt seine Gegner ihm die Fragen stellen und wieder von ihm beschämt werden (20,1-8.20-40)¹⁰. Gehen diese Tempelauftritte Jesu seinem letzten Paschamahl, das er im Kreis der „Apostel“ feiert, unmittelbar voraus, so verhält es sich in 2,41-52 umgekehrt: Die Szene im Tempel trägt sich zu, „nachdem die Festtage zu Ende waren“ (2,43).

Offenkundig ist Lukas in Kap. 2 wichtig, dass Jesu erster Auftritt im *Tempel* erfolgt¹¹, denn das Jesus-Wort V.49 bildet die Pointe der Erzählung¹²; das Motiv des

⁹ W. ECKEY, Das Lukasevangelium I, Neukirchen-Vluyn 2004, 170f.

¹⁰ Am Ende heißt es: „Da sagten einige der Schriftgelehrten: Meister, du hast gut geantwortet! Sie wagten es nämlich nicht mehr, ihn etwas zu fragen“ (Lk 20,39f.).

¹¹ Schon die narratio in Kap. 1 *beginnt* dort (Erscheinung des Engels Gabriel vor dem im Tempel Dienst tuenden Zacharias), und mit der Tempelszene 2,41-52 *endet* die Vorgeschichte des Buches. Dessen Schlussverse lauten: „sie aber fielen vor ihm nieder [vor dem segnenden und in den Himmel auffahrenden Jesus] und kehrten nach Jerusalem zurück mit großer Freude. Sie waren allezeit im Tempel und priesen Gott“ (Lk 24,52f.).

¹² W. RADL, Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2 (HBS 7), Freiburg 1996, 255: „Dieses Jesuswort von einem geheim-

„(nach Jerusalem zum Fest) Hinaufsteigens“ ist Teil der Exposition (V.42f.), benennt also lediglich den Anlass der folgenden Szene („nach dem die Festtage beendet waren“). Von Bedeutung ist dann aber, dass Lukas der Erzählung mit V.41 noch einen eigenen Vorbau gegeben hat, wobei V.41 nach verbreiteter Einschätzung auf seine Redaktionsarbeit zurückgeht; die von ihm rezipierte mündliche Überlieferung ist erst ab V.42 zu greifen. Die Exposition der Geschichte lautet:

- 41a „Und seine Eltern reisten jedes Jahr (κατ' ἔτος) nach Jerusalem zum Pascha-Fest (τῆ ἑορτῆ τοῦ πάσχα).
 42a Und als er zwölf Jahre alt war,
 b sie nach dem Brauch des Festes (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς) hinaufzogen
 43a und die Tage zu Ende gebracht hatten (τελειωσάντων),
 b da blieb der Knabe Jesus, während sie zurückkehrten, in Jerusalem zurück ...“.

Zweierlei sagt dieser Text: Schon Jesu *Eltern* zeichnete in hohem Maße Tora-Frömmigkeit aus. Entsprechend ihrer Weisung reisten sie „jedes Jahr“ zum Pascha-Fest nach Jerusalem, wobei sie „als fromme Juden alle sieben Festtage am Heiligtum“ zubrachten (V.43a)¹³. Vorbildlich ist auch, dass sie schon ihren 12jährigen Sohn mit nach Jerusalem nahmen, um ihn an seine erst vom 13. Lebensjahr an bestehende Gesetzespflicht (= *Bar Mizwa*) zu gewöhnen¹⁴.

Doch der Akzent liegt auf *Jesu* Pascha-Frömmigkeit: Von seinen Eltern in die Tora eingeführt, wallfahrtete er nach Meinung des Evangelisten fortan gewiss regelmäßig zum Paschafest nach Jerusalem. „Wenn er später mit seinen Jüngern in den Tempel kommt, dann ist ihm dieser Ort nicht fremd; er kennt ihn von Jugend auf“¹⁵.

Kurzum: Erkennt man den Bogen, den Lukas von 2,41-43 hin zu 22,14ff. spannt, dann gibt es keinen vernünftigen Grund, an der Annahme zu zweifeln, dass die Pascha-Thematik in 22,15f. für ihn höchstes Gewicht besitzt. „Dieses Pascha“ (22,15), nach dem Jesus so sehnlichst

nisvollen göttlichen Ursprung und Wesen seiner Person ist der Höhepunkt der Erzählung.“

¹³ So ECKEY, Lk I (s. Anm. 9) 172, mit Hinweis auf Ex 12,15; Lev 23,6-8; Dtn 16,3.

¹⁴ In diesem Sinne erklärt man auf dem Hintergrund der rabbinischen Zeugnisse (vgl. Str.-Bill. II 144-147) durchweg die Altersangabe Jesu. 3Esr 5,41 zufolge („Israeliten von zwölf Jahren an“ [gemeint sind die Heimkehrer aus dem Exil]) gelten bereits die Zwölfjährigen als erwachsen, was Lk 2,42 aber nicht gemeint sein kann, da Jesus im anschließenden Vers παῖς = Knabe genannt wird (das entspricht קטן z.B. in Suk 2,8: „Frauen, Sklaven und *Minderjährige* [קטנים] sind von der Laubhütte befreit“).

¹⁵ RADL, Ursprung (s. Anm. 12) 261.

verlangte, stellt den gottgewollten Zielpunkt seiner Tora-Frömmigkeit dar, die ihn ein Leben lang geprägt hat.

2. Paschamahl – Kultstiftung – Abschiedsrede (Testament).

Zum literarischen Profil von Lk 22,14-38

Das lukanische Doppelwerk bietet eine ganze Reihe von Mahl-Szenen¹⁶, aber keine von ihnen ist derart komplex wie die von Lk 22: Nach seinem religiösen Profil ein *Paschamahl*, ist es zugleich das *Abschiedsmahl* Jesu mit „den Aposteln“, verbunden mit einer *Abschiedsrede*, die in die Zukunft blickt¹⁷. *Abschluss* also und doch *Neuanfang*: Durch den eucharistischen Kultstiftungsakt im Herzen der Szene begründet Jesus die nachösterliche Mahlpraxis der Kirche, ihr gemeindliches „Brotbrechen“.

Aus antikem Blickwinkel heraus betrachtet, handelt es sich um ein festliches *Symposion*, denn das Mahl V.14-20 geht in Tischgespräche über, Redebeiträge Jesu (V.21-38), die von kurzen Einwüfen der Mahlteilnehmer unterbrochen werden (V.23.24.33.38a)¹⁸.

Den Schlüssel zur Deutung der Szene birgt aber ihre Kennzeichnung als *Paschamahl*, was die vorbereitende Szene V.7-13 vorweg unterstreicht: In ihr wird erzählt, wie Jesus die beiden Apostel Petrus und Johannes in die Stadt vorausschickt, um in einem eigens dafür vorgesehenen Haus mit einem „großen Raum, der mit Polstern ausgestattet ist“ (V.12), das Paschamahl zu bereiten. Die eigentliche Mahl-Szene wird durch V.14 eröffnet: „Und als die Stunde kam, legte er sich nieder zu Tisch (ἀνέπεσεν) und die Apostel mit ihm“. Ihren Abschluss findet sie in der korrespondierenden Notiz V.39: „Und hinausgegangen (ἐξέελθὼν), wandte er sich nach seiner Gewohnheit dem Ölberg zu“¹⁹. Und die *Binnenstruktur* der Szene: wie sieht diese aus?

Wie schon angedeutet, folgen auf das Mahl Redebeiträge, wobei man streiten kann, wo die Zäsur zu setzen ist, nach dem Becher-Wort am En-

¹⁶ Die folgenden Szenen gehen Lk 22 voraus: 5,29-32; 7,36-50; 9,12-17; 10,38-42; 11,37-44; 14,1-24; 19,1-10 (vgl. 15,1f.).

¹⁷ Vgl. X. LÉON-DUFOUR, Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament, Stuttgart 1983, 295-314 („Das Testament Jesu nach Lukas“); W.S. KURZ, Luke 22,14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Adresses: JBL 104 (1985) 251-268; vgl. auch schon H.-J. MICHEL, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17-38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung (StANT 35), München 1973, 63.

¹⁸ Vgl. J. ERNST, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1977, 589.

¹⁹ Allerdings bezieht sich das ἐξέελθὼν nicht auf den Abendmahlssaal (V.12), sondern auf die Stadt, von deren Betreten V.10 gesprochen hatte.

de des Mahls V.20²⁰ oder erst nach der Ansage des Verrats V.21f.²¹ Letzteres scheint angemessener, weil das Thema „Auslieferung des Menschensohns“ V.21f. die dunkle Kehrseite der Heilsdeutung des Todes Jesus in Brot- und Becher-Wort V.19f. darstellt und von daher noch zu V.19f. gehört. Hinzu kommt, dass die Notiz zum Rangstreit der Jünger V.24 *szenisch* eine Zäsur markiert, die zur eigentlichen Abschiedsrede Jesu hinlenkt. Der Mahl-Bericht selbst hat folgenden Wortlaut²²:

- 14 a Und als die Stunde kam,
b legte er sich zu Tisch
c und die Apostel mit ihm.
- 15 a Und er sprach zu ihnen:
b Sehnlichst habe ich mich danach gesehnt,
c dieses Pascha mit euch zu essen,
d bevor ich leide.
- 16 a *Denn ich sage euch,*
b dass ich es nicht mehr essen werde,
c bis es erfüllt ist im Reich Gottes.
- 17 a Und er nahm (δεξάμενος) einen Becher,
b sagte Dank (εὐχαριστήσας)
c (und) sprach:
d Nehmt diesen
e und teilt ihn unter euch.
- 18 a *Denn ich sage euch,*
b dass ich von nun an vom Gewächs des Weinstocks nicht
mehr trinken werde,
c bis das Reich Gottes kommt.
- 19 a Und er nahm (λαβὼν) Brot,
b sagte Dank (εὐχαριστήσας),
c brach [es] (έκλασεν)

²⁰ So z.B. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)* (AB 28A), New York 1985, 1385ff.

²¹ So LÉON-DUFOUR, *Abendmahl* (s. Anm. 17) 297; G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas*. Kap. 11-24 (ÖTK 3/2), Gütersloh 1977, 444: „Die Verratsansage leitet bei Lk zu der Abschiedsrede Jesu (22,24-38) über, gehört ihr aber noch nicht eigentlich an (vgl. den erzählenden Schlussvers 23 und die neue Einleitung in V.24, ferner den engen Anschluss von V.21 an die VV.19f.).“ Vgl. auch unten Anm. 23! Um der semantischen Verzahnung mit den Abendmahlsworten willen hat auch der Evangelist die bei Mk voranstehende Verratsansage (Mk 14,18-21) nachgestellt, nicht nur, um Platz für seinen Pascha-Auftakt zu haben (vgl. unten Punkt 3).

²² Zur textkritischen Problematik des sog. „Kurztextes“ (V.19g-20 fehlen in der westlichen Überlieferung etc.) vgl. ausführlich FITZMYER, *Lk II* (s. Anm. 20) 1387-1389 (1405f.: Lit.). Inzwischen hat sich der „Langtext“ als ursprüngliche Textfassung fast ausnahmslos durchgesetzt. Eine übersichtliche Synopse der verschiedenen Fassungen bietet B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart²1971, 175.

- d und gab [es] ihnen
 e mit den Worten:
 f Das ist mein Leib,
 g der für euch hingegeben wird (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον).
 h Dieses tut zu meinem Gedächtnis!
- 20 a Und den Becher in gleicher Weise (ὡσαύτως) (nehmend) nach dem Mahl
 b mit den Worten:
 c Dieser Becher (ist) der neue Bund in meinem Blut,
 d das für euch vergossen wird (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον).
- 21 a Nur seht (πλὴν ἰδοὺ)²³:
 b Die Hand dessen, der mich ausliefert (παραδιδόντος), (ist) mit mir am Tisch.
- 22 a Denn der Menschensohn geht zwar gemäß der Bestimmung dahin,
 b nur (πλὴν) wehe jenem Menschen,
 c durch den er ausgeliefert wird (παραδίδοται).
- 23 a Und sie fingen an, untereinander zu forschen,
 b wer von ihnen es wohl wäre,
 c der das tun werde.

Eine Bemerkung vorweg zu V.20a, denn Übersetzung und Deutung dieser (abgekürzten) szenischen Notiz sind nicht unwichtig für die Frage, ob sich Lukas bei seinem Mahlbericht (trotz Bindung an Überlieferung) um narrative Plausibilität bemüht hat. Zwei Möglichkeiten gibt es: (a) Man bezieht das ὡσαύτως auf die nachfolgende Präpositionalwendung μετὰ τὸ δειπνῆσαι und übersetzt: „und den Becher (wie das Brot) ebenso nach dem Mahl“²⁴, oder (b) man bezieht es auf ein zu ergänzendes λαβὼν und übersetzt: „und den Becher (nahm er) auf die gleiche Weise [nämlich danksagend und ihn darreichend] nach dem Mahl“²⁵. Was spricht für die zweite Möglichkeit, der wir oben in unserer Übersetzung den Vorzug gegeben haben?

²³ πλὴν (= nur) ist bei Lukas immer ein Signal der Anbindung; vgl. Lk 6,24.35; 10,11.14.20; 11,41; 12,31; 13,33; 17,1; 18,8; 19,27; 22,22.42; 23,28.

²⁴ So von H. SCHÜRMAN, Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, in: DERS., Ursprung (s. Anm. 3) 108-150, 117 Anm. 6, erwogen, doch er fügt hinzu: „Aber es bleibt ungewiss ...“. Dezidiert H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA.NF 15), Münster ²1982, 310: „Jetzt ist der Sinn: wie das Brot, so auch der Kelch, beide nach dem Mahl“.

²⁵ So die meisten Exegeten, z.B. BARTH, Mahl (s. Anm. 7) 26; SCHNEIDER, Lk II (s. Anm. 21) 446.

Zugunsten der Alternativdeutung (a) führt man an, Lukas habe die Wortfolge seiner Überlieferung, die bei Paulus noch bewahrt sei²⁶, bewusst abgeändert, um anzudeuten, dass der eucharistische Mahlbrauch sich in seinem kirchlichen Umkreis inzwischen geändert habe. Man feierte kein Gemeindemahl mehr, das „von der doppelgestaltigen Eucharistie umrahmt“ gewesen sei, sondern hätte das „eucharistische ‚Brotbrechen‘“ mit der „Bechereucharistie verbunden“ und an das Ende des Gemeindemahls gerückt²⁷. Drei Überlegungen sprechen gegen diese Argumentation:

(1) Sie setzt als gegeben voraus, dass Lukas die Mahlpraxis seiner Gemeinden, die auch nicht unbedingt so ausgesehen haben muss, „wie es in der Regel in den apostolischen Gemeinden gewesen sein wird“²⁸, in das Abschiedsmahl Jesu zurückprojiziert hat. Dieses Abschiedsmahl Jesu war aber nach der Vorstellung des dritten Evangelisten ein Paschamahl. Führt das nicht eher zu der Annahme, dass der Historiker Lukas zwischen dem geschichtlich Einmaligen und dem, was später in seinem kirchlichen Umkreis Praxis geworden war, unterschieden wissen wollte?

(2) Die von den Vertretern der Deutung (a) Lukas zugeschriebene Absicht wird eigentlich nur erkenntlich, wenn man seine Textfassung mit der des Paulus vergleicht und dann nach einem Grund für die Veränderung der Wortfolge sucht. Der Leser, der Paulus nicht im Kopf hat, wird auf die angebliche Aussageabsicht des Evangelisten nicht stoßen. Im Gegenteil! Nachdem er in V.15-18/19 von der feierlichen Mahleröffnung durch Jesus gehört hat, wird er bei V.20 selbstverständlich annehmen, dass sich das dort Erzählte „nach dem Mahl“ zugetragen hat, d.h. an seinem Ende. Unterstützt wird er in dieser Annahme nicht nur durch sein kulturgeschichtliches Vorwissen, das ihm sagt, mit dem Gestus des „Brotbrechens“ werde im Judentum das Mahl eröffnet, sondern auch durch seine weitere Lektüre des Lukasevangeliums: Ist es nicht so, dass Jesus auch in Emmaus das Mahl mit dem Ritus des „Brotbrechens“ eröffnet hat? Man wird vom Leser nicht erwarten, dass er sein Verständnis von V.19 rückwirkend von V.20 her korrigiert. Auch sprachlich zwingt ihn nichts dazu, wie die folgende Beobachtung zeigt.

(3) Modaladverbien stehen gewöhnlich *vor dem Verb*, was auch für ὡσαύτως gilt²⁹. Folgen sie ihm, dann ist das eine Ausnahme von der Regel und deutet auf Betonung des betreffenden Adverbs hin³⁰. Lässt sich das auch auf Lk 22,20 diff. 1Kor 11,26 anwenden? Möglicherweise ja, wenn man annimmt, dass das notwendig zu ergänzende Partizip λαβῶν in Analogie zu V.15a vorne zu denken ist (καὶ λαβῶν τὸ ποτήριον ὡσαύτως); denn dann hätte Lukas das ὡσαύτως seiner Überlieferung dem Akkusativ τὸ ποτήριον nachgestellt, um bei der extrem verkürzten zweiten Erzählnotiz zu betonen, dass der Becherritus sich *in genau der gleichen Weise* vollzog wie der Brot ritus: mit einem Danksagungsgebet Jesu!

²⁶ 1Kor 11,26: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνήσαι.

²⁷ SCHÜRMAN, Abendmahlsbericht (s. Anm. 24) 117 Anm. 6.

²⁸ So zutreffend SCHÜRMAN, ebd. Vor allem ist keineswegs sicher, dass man überhaupt in den lukanischen Gemeinden eine „Bechereucharistie“ praktiziert hat. Wenn nicht (vgl. unten 6.6), dann wäre die Argumentation per se hinfällig.

²⁹ E. MAYSER, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, Bd. II 2. Satzlehre, Berlin 1934, 184. Beispiele aus dem NT: Mt 25,17; Mk 14,31; Lk 13,5 etc.

³⁰ Ebd. – Beispiele aus dem NT: Mt 20,5; 21,36 etc.

Wir können also davon ausgehen, dass Lk 22,14-23 „als eine folgerichtige Mahlschilderung zu lesen“ ist³¹. Die Struktur dieser Verse bietet dann folgendes Bild:

- | | | |
|-----|--|--|
| 1. | <i>Szenischer</i> Rahmen (V.14) | |
| 2. | VOR BEGINN DES MAHLES (V.15-18) | |
| 2.1 | Eröffnungsworte (Todesprophetie) (V.15f.) | |
| | Das letzte Paschamahl Jesu (V.15) | ESSEN |
| | Begründung („denn ich sage euch“) (V.16) | Reich Gottes |
| 2.2 | Eröffnungsbecher (Todesprophetie) (V.17f.) | |
| | Aufforderung zum Teilen des Bechers (V.17) | TRINKEN |
| | Begründung („denn ich sage euch“) (V.18) | Reich Gottes |
| 3. | ANFANG UND ENDE DES MAHLS (V.19-22) | |
| 3.1 | Gestus des „Brotbrechens“ (V.19) | ESSEN |
| | Gabe-Wort | Tod Jesu |
| | | (Mahl:
Verzehr des
Paschalammes
etc.) |
| 3.2 | Bechergestus „nach dem Mahl“ (V.20) | TRINKEN |
| | Gabe-Wort | Tod Jesu |
| 3.3 | Anhang: Prophetie seiner „Auslieferung“ (V.21f.) | |
| 4. | <i>Szenischer</i> Einschnitt (V.23) | |
| | Die Reaktion der „Apostel“ | |

Dieser Übersicht lässt sich bereits einiges für die Deutung der Szene entnehmen: (1) Die beiden Teile „Vor Beginn des Mahls“ (V.15-18) und „Anfang und Ende des Mahls“ (V.19-20) sind semantisch *parallel* gestaltet (Essen – Trinken/ Essen – Trinken). (2) Deswegen sind sie aber noch nicht gleichgewichtig, vielmehr bilden Brot- und Bechergestus am Anfang und Ende des Mahls die Klimax des Geschehens. Das ersieht man daran, dass Jesus bereits in seinen Eröffnungsworten vor Beginn des Mahls auf seinen Tod abhebt, den er im Rahmen des Brot- und Bechergestus dann auch ausdrücklich in seinem Heilssinn deutet. (3) Was hat der *Tod Jesu* mit dem erwarteten Vollenbruch des *Reiches Gottes* zu tun? Auch diese Frage wird durch die Abfolge der Elemente im Text angestoßen. (4) Das eigentliche Mahl – das Essen des Paschalammes – spart der Text aus. Ist diese „Leerstelle“ bloß überlieferungsgeschichtlich bedingt

³¹ So SCHÜRMAN, Abendmahlsbericht (s. Anm. 24) 117, obwohl er dann in der zu dieser Feststellung gehörigen Anm. seine Zweifel äußert und sie damit faktisch wieder zurücknimmt: „Es ist eine offene Frage, ob der eigentliche Sättigungsvorgang des geschilderten Mahles zwischen V.18 und V.19 oder zwischen V.19 und V.20 gedacht werden muss“. Vgl. bereits oben Anm. 24!

oder hat sie für Lukas eine Bedeutung? Etwa die, dass nun der in den Tod gegebene Jesus, sein „ausgegossenes Blut“, das wahre Paschaopfer ist?

Auf die zweite Hälfte des *Symposions* – die Gesprächsbeiträge Jesu – muss hier nicht vertieft eingegangen werden. Ein Blick auf die innere Organisation dieses Teils und seinen Konnex mit dem Mahlgesehehen soll genügen.

1. Mahnung und Verheißung an die „Apostel“ (V.24-30)
 - 1.1 Mahnung, wie Jesus zu „dienen“ (V.24-27)
 - 1.2 Verheißung eschatologischer Teilhabe am Tisch Jesu (V.28-30)
2. Die Gefährdungen der Zukunft (im Zeichen der Passion Jesu) (V.31-38)
 - 2.1 Glaubensgefährdungen: „Simon ... stärke deine Brüder!“ (V.31-34)
 - 2.2 Sich wappnen angesichts der nachösterlich zu erwartenden Ablehnung der Boten Jesu (V.35-38)

Vom Pascha ist fortan nicht mehr die Rede, das Thema Mahlgemeinschaft bestimmt aber weiterhin die Perspektive, allerdings nur im *ersten* Gesprächsgang (V.24-30). Die „Apostel“ streiten darüber, „wer von ihnen der Größte sei“ (V.24), worauf Jesus ihnen antwortet: Die Mächtigen dieser Erde herrschen über ihre Völker und lassen sich von ihnen auch noch „Wohltäter“ nennen (V.25). „Bei euch soll das aber nicht so sein!“ (V.26a). Woran zeigt sich das? Was ist der Grund für den von ihnen geforderten alternativen Lebensstil? Gezielt lenkt V.26 zum Thema „*Gastmähler*“ hin: Diese sind mit ihrem ausgeprägten Ehrenkodex, zumal in der hellenistisch-römischen Kultur, Spiegelbilder der Gesellschaft. Einige sind oben und lassen sich bedienen, andere sind unten und dienen. „Wer ist größer? Der zu Tisch liegt oder der bedient? Natürlich der zu Tisch liegt! Ich aber bin in eurer Mitte wie der, der bedient (ὧς ὁ διακονῶν)“ (V.27). Tatsächlich hat aber Jesus in Lk 22 die Rolle des Hausvaters inne, bei früheren Mählern war er zumeist als Gast zugegen. So ist die Rolle des „Tischdieners“, die er hier für sich in Anspruch nimmt, übertragen gemeint und bezeichnet eine Grundeinstellung, die sein ganzes Leben bestimmt hat und noch bestimmen wird bis hin zu seinem Tod „für“ die Seinen. Weist er die Rolle des „Tischdieners“ in V.26 auch den Aposteln bzw. den späteren Gemeindeleitern³² zu – den vermeintlich „Großen“ der Kirche! –, dann erwartet er von ihnen dieselbe Einstellung in seiner Nachfolge. Trotz der metaphorischen Valenz des διακονεῖν besitzt indes die Bildrede vom Mahl und seiner sozialen Rollenverteilung in der Gesamtkomposition des Abschiedsmahls Jesu doch

³² An diese denkt Lukas bei dem Terminus ὁ ἡγούμενος (= der Führende); vgl. Apg 15,22; Hebr 13,7.17.24; 1Clem 1,3; 21,6; Herm vis 2,2,6; 3,9,7.

auch einen konkreten Haftpunkt: Die nachösterlichen Feiern des „Brotbrechens“ müssen es erweisen, dass die Bereitschaft zu „dienen“³³ und zu teilen tatsächlich das Leben der Gemeinden bestimmt.

Die Verheißung, die Jesus in V.28-30 unmittelbar an die paränetische Weisung von V.25-27 anschließt, greift einerseits aus der Eröffnung des Mahlberichts das Thema „Herrschaft Gottes“ auf (vgl. Lk 22,16.18), andererseits das Grundsymbol „Essen und Trinken“, um beides, jetzt christologisch begründet, miteinander zu verknüpfen: „*Ihr aber seid es, die ihr mit mir ausgeharrt habt in meinen Prüfungen. Und (so) vermache ich euch (διατίθεμαι), wie mir mein Vater vermacht hat (διέθετο), das Reich (βασιλείαν), dass ihr esst und trinkt an meinem Tisch in meinem Reich.*“³⁴ Denjenigen, die „gedient“ haben statt zu herrschen, die den Versuchungen der Macht widerstanden haben, verheißt Jesus, dass sie sich am Ende an seinem Tisch niederlassen dürfen, in seinem ihm vom Vater übertragenen Reich, in dem er der Gastgeber ist. So gesehen schließt die Verheißung konsequent an die voranstehende Mahnung an.

Der zweite Gesprächsgang – ein Wortwechsel mit Simon Petrus (Lk 22,31-34), dann mit allen Aposteln (Lk 22,35-38) – verlässt das Thema des Mahls und wendet sich (im Blick auf den Fortgang der Erzählung ab 22,39) dem der Passion zu. Dabei geht es nicht eigentlich um sie selbst, konkret um die bevorstehende Verleugnung Jesu durch Petrus (Lk 22,34) und das „Ende“ Jesu (Lk 22,37), sondern um eine realistische Sicht der *Zukunft* der Kirche, wie sie eine Betrachtung der Passion Jesu nahelegt (insofern folgt der Text auch hier noch der Gattung des „Testaments“): Die Jünger Jesu müssen mit Glaubensgefährdungen rechnen. „Simon, Simon, der Satan hat verlangt, euch zu sieben wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dich wieder bekehrst hast, stärke deine Brüder!“ (22,31f.). Mussten die Jünger, als sie Jesus zu seinen Lebzeiten zur Mission aussandte, „keinen Mangel leiden“ (22,35), so werden sie nach Ostern umfassend auf Ablehnung, Widerstand und Hass stoßen. Wappnet euch! heißt deshalb die realistische Aufforderung, denn sie wissen ja, dass schon ihr Meister „unter die Verbrecher gerechnet wurde“ (22,37; vgl. Jes 53,12).

Halten wir im Blick auf unsere Fragestellung fest: Die Mahlszene Lk 22 zeichnet ein enormer Spannungsbogen aus, der von „diesem Pascha“, dem letzten von Jesus gefeierten, über das Mahl der Kirche („tut dies zu meinem Gedächtnis!“) hin zur Vollendung des Reiches Gottes reicht. Von dieser Vollendung ist zu Beginn der Mahlszene, in V.16/18, und am

³³ Petrus und Johannes konnten sie schon zeigen, als sie im Auftrag Jesu 22,7-13 zufolge das Paschamahl „bereiteten“; vgl. H. SCHÜRMANN, Der Dienst des Petrus und Johannes (Lk 22,8), in: DERS., Ursprung (s. Anm. 3) 274-276.

³⁴ Zur lkn. Redaktion dieses Logions (vgl. Mt 19,28) siehe M. THEOBALD, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“ Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18-20, in: BZ 49 (2005) 174-190, 183 mit Anm. 37.

Ende des ersten Gesprächsgangs, in V.28-30, also an den architektonischen Schaltstellen der Komposition die Rede. Dazwischen vollzieht sich die christologische Transformation des Konzepts („Reich Gottes“ – „mein Reich“). Auch wenn die Verheißung V.28-30 nicht mehr ausdrücklich vom Pascha der Endzeit spricht, die Orientierung an *Israel* bleibt aber V.30b.c zufolge in der Vollendungsgestalt der *Basileia* erhalten³⁵. Besteht ein Bezug zwischen der Rede vom „neuen Bund (διαθήκη) in meinem Blut“ (V.20) und der „Übereignung“ der *Basileia* vom Vater an Jesus (V.29: διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν) und durch diesen an die Jünger (V.29: καγὼ διατίθεμαι)?³⁶ Die Wortgleichheit διαθήκη – διατίθεσθαι dürfte das anzeigen³⁷. Dann böte V.29 nicht nur einen Hinweis zur Deutung des Becherworts durch Lukas, auch der Grund für die christologische Transformation der Rede von der *Basileia* im Tod Jesu würde transparent. Eröffnet Jesus das Mahl mit einer Prophetie seines (Todes-)Leidens (V.15f.), so schließt er es mit einer eben solchen (V.37). *Fazit*: Lk 22,14-38 stellt eine erstaunlich kohärente und wohlgedachte Komposition dar!

3. Lukas und seine Quellen

Eine Quellenanalyse von Lk 22,14-38 führt auf ein notorisch schwieriges Terrain. Nicht selten engagiert man sich hier besonders eifrig, weil man sich über die Passionserzählung des Markus hinaus von Lukas einen weiteren eigenständigen Zugang zum historischen Abschiedsmahl Jesu verspricht. Über diesem diachronen Interesse droht dann aber das spezifisch lukanische Profil der Komposition, wie es unsere Übersicht unter

³⁵ Vgl. G. LOHFINK, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1975, 78. 79-83. Vgl. auch unten Anm. 115!

³⁶ So viele Ausleger, z.B. J. ROLOFF, Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 186; F. HAHN, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, in: EvTh 27 (1967) 337-374, 367: „Der Bundesgedanke, und zwar in charakteristischer Verbindung mit der βασιλεία-Vorstellung, ist ... für das Logion in Lk 22,29.30a nicht zu bestreiten“; E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, 224: „Der ‚neue Bund‘ (V.20) wird im bundesmäßigen Zuspruch der vollen Tischgemeinschaft geschlossen; ‚vermachen‘ hat im Griechischen den gleichen Wortstamm wie ‚Bund‘.“ Anders M. VOGEL, Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 18), Tübingen 1996, 89f.

³⁷ Vgl. auch Apg 3,25: „... des Bundes, den Gott mit euren Vätern geschlossen hat (τῆς διαθήκης ἧς διέθετο ὁ θεὸς πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν).“

(2) schon umrisshaft vor Augen führen konnte, ungebührlich in den Hintergrund zu treten. Lukas dürfte indes souverän mit seinen Quellen umgegangen sein, um auf ihrer Basis eine Abschiedsszene mit literarischem Anspruch zu schaffen, die präzisen theologischen Vorstellungen gehorcht.

Drei Modelle zur Genese der Szene seien herausgegriffen³⁸:

(1) Einflussreich war und ist das von *H. Schürmann*, das dieser in seiner Trilogie 1953/55/57 entwickelt hat³⁹. Es ist ein hochkomplexes Modell, das mit einem mehrstufigen Wachstum der Überlieferung rechnet. Einen „uralten Bericht vom letzten Mahl Jesu“, die älteste Schicht des Textes, erkennt Schürmann in V.15-18⁴⁰: „Die Alten liebten es, von berühmten Männern ein ‚letztes Wort‘ zu berichten. Lk 22,15 wird so ein ‚letztes Wort‘ Jesu tradiert in der Gestalt eines Doppelspruches“⁴¹. Dabei handle es sich um eine zweifache „Todesprophetie zu Beginn und am Ende des letzten ‚Paschamahles‘“, die freilich „in lauter Hoffnung getaucht“ sei⁴². Schürmann nimmt also an, dass der in V.17 erwähnte Kelch ursprünglich „der ‚Kelch des Segens, den wir segnen‘ (1Kor 10,16)“ war, „der Kelch ‚nach dem Mahl‘ (Lk 22,20; 1Kor 11,25), der gleichzeitig der Kelch des eucharistischen Weines war“⁴³.

An diesen Kern sei dann auf einer nächsten Stufe der Einsetzungsbericht V.19f. angehängt worden, „der nachträgt, was der erste Bericht noch verschwiegen hatte“⁴⁴. Die Kombination sei eher „schematisch“, da der Kelch von V.20 ja mit dem von V.17 identisch sei, weshalb die neue Einheit auch keine narrative Abfolge ergebe, vielmehr als Addition von Gleichartigem zu lesen sei⁴⁵. „In einer frühen – wohl schon vorliterarischen – Komposition“ sei das „Herrenwort“ V.28-30 daran unmittelbar angeschlossen gewesen, was man am „Stichwortzusammenhang“ V.20/29 sowie an der „Sinnverwandtschaft“ der Stücke erkennen könne⁴⁶.

³⁸ Vgl. auch M.L. SOARDS, *The Passion according to Luke. The Special Material of Luke 22* (JSNT.SS 14), Sheffield 1987, 23-57.

³⁹ H. SCHÜRMAN, *Der Paschamahlsbericht Lk 22,(7-14). 15-18* (NTA 19/5), Münster 1953; DERS., *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (NTA 20/4), Münster 1955; DERS., *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38* (NTA 20/5), Münster 1957. Die Grundlinien dieser „quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes“ hat Schürmann zusammengefasst in: DERS., *Abendmahlsbericht* (s. Anm. 3). – *Der Beurteilung von V.15-18 durch Schürmann schließen sich z.B. an: SCHWEIZER, Lk* (s. Anm. 36) 221 („Sondertradition“); FITZMYER, *Lk II* (s. Anm. 20) 1386; jüngst KLEIN, *Lukasstudien* (siehe unten Anm. 51) etc.

⁴⁰ *Abendmahlsbericht* (s. Anm. 24) 110.

⁴¹ Ebd. 113.

⁴² Ebd. 111.

⁴³ Ebd. 114.

⁴⁴ Ebd. 117.

⁴⁵ Vgl. ebd. 117 Anm. 5.

⁴⁶ Ebd. 124f. Anm. 14: „Die Wörter ‚Bund‘ (‚Verordnung‘) V.20 und ‚zusprechen‘ (‚verordnen‘) V.29 sind im griechischen Text vom gleichen Stamm; vgl. auch das Wort ‚Königtum‘ in V.16.18 und in V.29.30“. Im Endtext sei dieser

Dieser ursprünglich selbständige „Paschamahlbericht“ V.15-20/28-30 sei dann „irgendwann einmal“ der Passionsgeschichte einverleibt worden⁴⁷, woraufhin er, eingebettet in diesen Kontext, schrittweise durch die Stücke V.31-32, V.35-38 sowie V.24-26.27 ergänzt worden sei. Lukas, der sich am Markusevangelium orientierte, habe schließlich daraus die Passagen V.21-23 (entspricht Mk 14,18-21: Verratsansage) und V.33f. (entspricht Mk 14,29f.: Verleugnung des Petrus) nachgetragen.

Unklar bleibt am Modell des Autors, was für eine Passionsgeschichte das war, in die der postulierte „Paschamahlbericht“ eingefügt worden sein soll. Er rechnet mit „einer gesonderten Überlieferungsform“, „von der uns Lukas auch noch einige andere Bruchstücke bewahrt hat (obgleich eine solche noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen ist)“; deutlich sei nur, dass Lukas „für sein Evangelium die Passionsgeschichte des Markus“ übernommen habe, in die er „seine Sonderüberlieferungen“ (aus welcher Passionserzählung auch immer) eingetragen habe⁴⁸.

(2) *G. Schneider* vertritt ein Modell, das, ohne die Überlieferungsbindung der Szene zu leugnen, doch von einer durchgreifenden Redaktionstätigkeit des Lukas ausgeht. Dieser habe Überlieferungsgut nicht nur neu kombiniert und anders positioniert, sondern auch kreativ umgeschrieben, so geschehen in den Versen 15-18, die er auf der Basis von Mk 14,25 neu geschaffen habe⁴⁹. Insgesamt ist das Modell einfach und geradlinig: Stammt die Basis der Mahlszene aus Mk 14,17-25(+ 29f.), so hat Lukas diese seine Vorlage durch weiteres Material unterschiedlicher Herkunft⁵⁰ zur vorliegenden großräumigen Abschiedsszene ausgebaut.

(3) Die Frage, die im Modell von *H. Schürmann* offen geblieben ist, nämlich was für eine Passionserzählung das war, durch deren Vermittlung dem dritten Evangelisten Stoffe zugeflossen seien, die er unmöglich aus Markus habe kennenlernen können, findet im Modell von *H. Klein* eine weiterführende Antwort, da dieser auch die Übereinstimmungen zwischen der lukanischen und der johanneischen Passions- und Ostererzählung berücksichtigt. Seine Grundthese lautet: „Joh, oder wahrscheinlicher, dessen Tradition (kannte) nicht Lk, sondern dessen Vorlage (...). Wie die Minor agreements zwischen Mt und Lk auf eine gemeinsame Vorlage (Dtmk) schließen lassen, ist es auch hier“⁵¹. Mit anderen Worten: Übereinstimmungen zwischen Lukas und Joh in ihren Passions- und Ostererzählungen gegen Markus weisen auf eine ihnen gemeinsame Tradition hin, die gegenüber der mkn. Vorlage eine eigenständige Weiterentwicklung der Passions- und Ostertradition darstellt (= PG^{Lk/Joh})⁵². Das bedeutet nach *H. Klein* konkret, dass Lukas das

Konnex durch die sekundär eingeschobenen Stücke V.21-23/24-27 verdunkelt worden.

⁴⁷ Ebd. 129.

⁴⁸ Ebd. 129 Anm. 20.

⁴⁹ SCHNEIDER, Lk II (s. Anm. 21) 444.

⁵⁰ Im einzelnen sind das: (1) 22,24-27 (vgl. Mk 10,41-45); (2) 22,28-30 (Q: vgl. Mt 19,28); (3) 22,31f. (Sondergut); (4) 22,35-38 (Sondergut). – Der „Einsetzungsbericht“ stellt eine Kombination von Mk 14,22-25 und der paulinischen Form (vgl. 1Kor 11,23-25) dar.

⁵¹ H. KLEIN, Lukasstudien (FRLANT 209), Göttingen 2005, 80.

⁵² Ebd. 82: „Die Einsicht, dass Lk und Joh von einer Tradition abhängig sind, die nicht jene des Mk voraussetzt, lässt auf einen mündlichen Traditionsprozess schließen, der eine gewisse Breite im Urchristentum vor und neben Mk hatte

Wort von Jesus als „vorbildlichem Diener“ (22,27) wahrscheinlich „in der ihm und Johannes eigenen Passions- und Ostererzählung“ vorgefunden hat⁵³, da auch in Joh 13,4f.12-16 „ein Dienst Jesu beschrieben“ werde, auch wenn er dort anders veranschaulicht sei als in Lk 22,27⁵⁴. „Ein vorlk Zusammenhang lässt sich aber nicht mehr rekonstruieren“⁵⁵.

Nun geht *H. Klein* aber noch einen Schritt weiter, wenn er auch lkn. Passagen diesem PB^{Lk/Joh} zuweist, die bei Joh keine Parallelen haben. Das ist der Fall bei den Versen Lk 22,15-18, in denen er eine „Neufassung der Berichte über Jesu Passamahl“ sehen möchte, „die nur von fern an Mk 14,12[sic!]–22 erinnert“ und „möglichlicherweise auf eine andere Passionsgeschichte zurück(geht)“⁵⁶, nämlich PB^{Lk/Joh}. Forscht man nach dem Grund, warum *H. Klein* V.15-18 für eine „von Lk leicht überarbeitete vorlukianische Tradition über das Passamahl Jesu mit seinen Jüngern“ hält und nicht für ein redaktionelles Gebilde, erhält man keine Antwort, es sei denn die, dass die Abendmahlsworte 22,19f. „etwas ungeschickt“ an jene Tradition „angehängt“ worden seien, worin unser Autor wohl ein Indiz sieht, das auf Überlieferungsverarbeitung hindeutet⁵⁷.

Ohne Zweifel gewinnt eine Deutung von Lk 22, die um die verarbeiteten Quellen weiß, an Tiefenschärfe. Wenn Lukas tatsächlich die Paschamahl-Eröffnung V.15-18 auf der Basis nur von Mk 14,25 selbst geschaffen hat (so *G. Schneider*)⁵⁸, dann zeigt das, welches Gewicht die Verse

und die dazu führte, dass mindestens zwei Varianten, Mk und die Lk und Joh gemeinsame Tradition, verschriftlicht wurden“.

⁵³ Ebd. 61. V.27 ist „nicht eine Variation von Mk 10,45, sondern offenbar ein anderes, vielleicht verwandtes, eventuell sogar älteres Wort. Es verwendet weder den Titel Menschensohn in einem sonst nicht mehr wiederkehrenden Zusammenhang, noch enthält es den Gedanken der Dahingabe des Lebens zugunsten anderer.“

⁵⁴ Ebd. 74. Sogar ein gemeinsames Stichwort gäbe es: $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ (Joh 13,16; Lk 22,24.26.27). „Die Annahme einer wie immer gearteten gemeinsamen Tradition an dieser Stelle ermöglicht die Erklärung, warum Lk den Text Mk 10,42-44 in Lk 22,24-26 innerhalb seiner Passionsgeschichte einbaut und an der von Mk gebrachten Stelle auslässt, denn Verschiebungen von Perikopen haben bei Lukas einen Grund und sind selten“.

⁵⁵ Ebd. 74.

⁵⁶ Ebd. 60.

⁵⁷ Ebd. 14 bemerkt KLEIN zu V.39: Hier „übergeht Lk den Vermerk über das Singen des Hallel (Mk 14,26). Für Lk ist das Passamahl offensichtlich nicht mehr lebendige Tradition, er kennt nur noch das Abendmahl“. Aber wenn Lk das $\acute{\iota}\mu\nu\eta\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ deshalb nicht mitüberliefert, weil es nicht zu der unmittelbar danach erzählten „Todesangst“ Jesu (V.44) passte? Dasselbe Vorurteil gegen Lukas kolportiert auch BÖSEN, *Jesusmahl* (s. Anm. 5) 28: Lukas war über „jüdisches Brauchtum und jüdische Vorstellungen“ vom Pascha „offensichtlich selbst nicht im Bilde“.

⁵⁸ Durchschlagende sprachliche Argumente gegen die Annahme redaktioneller Herkunft der Verse hat m. E. SCHÜRMAN, *Paschamahlbericht* (s. Anm. 39) 1-46, nicht beibringen können, zumal auch er von einer lkn. Überarbeitung dieser

für ihn besitzen. Zugunsten dieser Annahme sprechen auch unsere obigen Beobachtungen zur Inclusio 2,41f./22,14ff., gegen die Überlieferungshypothese die Ortlosigkeit, die dem Fragment eines „Paschamahlberichts“ nach den vorgelegten Hypothesen eignen würde. Dass der Eröffnungsbecher von V.17f. ursprünglich der eucharistische gewesen sein soll, ist nicht einzusehen.

4. Eine hermeneutische Zwischenüberlegung

Lukas führt das Pascha-Thema in 22,14ff. markant ein, sagt aber nicht, was er mit ihm verbindet, auch nicht, was unter der „Vollendung“ des Pascha im Reich Gottes zu verstehen sei. Offenkundig rechnet er bei seinen Lesern mit einem ausreichenden Vorwissen über die biblisch-jüdische Pascha-Theologie, unbeschadet der Annahme, dass ein Großteil von ihnen heidenchristlicher Herkunft war. Wie konnte er das?

Unsere These lautet: *Lukas wollte, dass man sein Doppelwerk auf dem Hintergrund der griechischen Bibel las, der Septuaginta; diese setzte er als den normativen Prätext voraus, der seinen Lesern die Denkformen und Inhalte bereitstellen sollte, die er für notwendig hielt, um seine Geschichte Jesu wie die der werdenden Kirche zu verstehen*⁵⁹.

Schon in der sog. „Kindheitsgeschichte“, dem großen „Eröffnungstext“ des Evangeliums, setzt er klare Signale in diese Richtung, wenn er den Zweck des Besuchs der Eltern Jesu mit ihrem Erstgeborenen im Tempel nach Vollendung der „Tage ihrer Reinigung“ durch mehrmaligen Rekurs auf die Tora verdeutlicht. 4mal bzw., wenn man 2,42 hinzunimmt, 5mal begegnet hier die κατά-Formel („gemäß der Tora“ etc.), 2mal davon in Verbindung mit einem Schriftzitat⁶⁰. Durch sie soll der Leser nicht nur der jüdischen Prägung Jesu und der tiefen Übereinstimmung seines Weges mit der im Gesetz dokumentierten Ordnung des „Herrn“ (2,24.39) vergewissert werden, er soll auch lernen, dass die

Sonderquelle sprechen muss (z. B. ginge πρὸ τοῦ μὲ παθεῖν V.15 auf den Evangelisten zurück, vgl. unten Anm. 107).

⁵⁹ KLEIN, Lukasstudien (s. Anm. 51) 126: „Lk verwendet für seine Zitate immer die LXX. Sie ist für ihn die *Schrift*.“ Dann präzisiert er: Während Lukas „von den Büchern des Propheten Jesaja, der zwölf Propheten und der Psalmen“ „sehr präzise Kenntnisse“ besäße (ebd. 36), zöge er „Texte der Tora kaum heran“ (ebd. 35). T. HOLTZ, Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas (TU 104), Berlin 1968, 169-173, meinte gar, die Tora-Zitate hätte er mit Ausnahme von Lk 2,23f. aus den ihm vorgegebenen Quellen übernommen.

⁶⁰ 2,22: „gemäß (κατὰ) dem Gesetz des Mose“; 2,24: „gemäß (κατὰ) dem im Gesetz des Herrn Geschriebenen“; 2,27: „gemäß (κατὰ) dem Brauch des Gesetzes“; 2,39: „gemäß (κατὰ) dem Gesetz des Herrn“; 2,42: „gemäß (κατὰ) dem Brauch des Festes“.

Schrift Israels der Basistext ist, der für das Verständnis des Evangeliums unabdingbar ist.

Wie 2,43 („gemäß dem Brauch des [Pascha-]Festes“), so verweist auch 22,7 („der Tag der Ungesäuerten Brote, an dem das Paschalamm geschlachtet werden *musste* [ἔδει]“) auf die biblischen Grundtexte zum Pascha, deren Kenntnis der Evangelist bei den Lesern voraussetzen scheint (Ex 12f.; Dtn 16,1-8)⁶¹. Inhaltlich von besonderer Bedeutung sind die Reden der Apostelgeschichte, insbesondere die des Stephanus in Jerusalem (Apg 7,2-53) und die des Paulus im pisdischen Antiochien (13,16-41), da sie unter ständigem Rekurs auf die Schrift die Grundfiguren Israels wie Mose, Saul und David, aber auch die Propheten in ihrer Hinweisfunktion auf den Messias Jesus in Erinnerung bringen. Da, wo sie das Exodus-Geschehen thematisieren (vgl. Apg 7,6f.30-36.40; 13,17), sucht man allerdings Aussagen zur Pascha-Nacht vergebens.

5. Die jüdischen Feste im lukanischen Doppelwerk – Exkurs

Man vermag das Gewicht der Paschamahl-Szene Lk 22 besser einzuschätzen, wenn man sie im Kontext der jüdischen Feste insgesamt sieht, wie Lukas diese in seinem Doppelwerk zur Sprache bringt. Neben dem Paschafest sind das noch das Pfingstfest und der Versöhnungstag, abgesehen vom Sabbat, dem Lukas ganz besondere Wertschätzung zuteil werden lässt.

5.1. Die drei großen biblischen Wallfahrtsfeste

Von ihnen spielen im lukanischen Doppelwerk immerhin zwei, nämlich das Pascha- und das Wochenfest (Shavuot), eine beträchtliche Rolle. Das Laubhüttenfest, das im NT nur Joh 7 (vgl. 7,2.14.37) vorkommt, findet bei Lukas keine Erwähnung.

⁶¹ Während Mk 14,12 („am ersten Tag der Ungesäuerten Brote, als man das Paschalamm schlachtete [ῥτε τὸ πάσχα ἔθουον]“) von einer Gewohnheit spricht (ἔθουον = Imperfekt), bringt Lukas mit ἔδει indirekt einen Verweis auf die Tora als den normativen Prätext an. Wie weit er die Tora kennt, ist freilich umstritten (vgl. oben Anm. 59). Lk 12,35 („eure Lenden sollen umgürtet sein ...“) spielt jedenfalls auch auf das Pascha-Kap. Ex 12 an (V.11). – Eine Analyse des LXX-Textes von Ex 12 jetzt bei C. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“. Studien zur Bedeutung und Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium (WMANT 107), Neukirchen 2005, 15-28.

5.1.1 Das Paschafest

Nicht nur im Evangelium ist zweimal vom Paschafest an prominenter Stelle die Rede – am Anfang und am Ende des Buches (Lk 2,41f./Lk 22,1ff.) –, auch in der Apostelgeschichte findet ein Paschafest Erwähnung, wieder an einem Dreh- und Angelpunkt der Erzählung, nämlich anlässlich der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis des Herodes Agrippa I. in Jerusalem (Apg 12,3-19) in den „Tagen der Ungesäuerten Brote“ (Apg 12,3). Einen Wendepunkt stellt diese Erzählung aus zwei Gründen dar, einmal, weil Petrus im unmittelbaren Anschluss an seine Befreiung Jerusalem verlässt (vgl. Apg 12,17)⁶², zum anderen weil der Ablösungsprozess der sich seit Kap. 10 den Heiden öffnenden Kirche von Israel durch den Übergriff des Herodes dramatisch an Fahrt gewinnt⁶³. Was bedeutet der Ostertermin für das Verständnis der Erzählung?

Aus Gefälligkeit den Juden gegenüber lässt Herodes Petrus ins Gefängnis werfen, in der Absicht, ihn „nach dem Paschafest dem Volk vorführen zu lassen“ (Apg 12,4). Während die Gemeinde die ganze Nacht über inständig für ihn betet (Apg 12,5.12), wird Petrus aus seiner total hoffnungslosen Lage durch einen „Engel des Herrn“ befreit – gleichsam die wunderbare Erweckung eines Toten⁶⁴! Was ist das für eine Nacht, in der solches geschieht? Lukas sagt es uns nicht, sondern spricht nur geheimnisvoll von „jener Nacht“; nach dem unmittelbaren Kontext der vor dem geplanten Prozess gegen Petrus (Apg 12,6). Erkennt man mit A. Strobel die Pascha-Symbolik in der Geschichte⁶⁵ und auch die Bezüge

⁶² Wenn er später zum „Apostelkonzil“ noch einmal in der heiligen Stadt ist (vgl. Apg 15,7ff.), dann „nicht mehr als Leiter der dortigen Gemeinde, sondern als führende(r) Repräsentant(...) der judenchristlichen Mission“ (J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte [NTD 5], Göttingen 1981, 191).

⁶³ Vgl. Apg 12,11: „Und als Petrus zu sich gekommen war, sprach er: Jetzt weiß ich wahrhaftig, dass der Herr seinen Engel geschickt und mich aus der Hand des Herodes und *all dem, was das Volk der Juden erhofft hat*, errettet hat“; zum kompositionellen Ort der Erzählung vgl. W. RADL, Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12: BZ.NF (1983) 81-96, 86f.

⁶⁴ Vgl. R. KRATZ, Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (EHS XXIII/123), Frankfurt 1979, 459-473.

⁶⁵ A. STROBEL, Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII. 3ff.: NTS 4 (1957/58) 210-215, 212f.: Wie die Israeliten in der „Nacht“ (Ex 12,12; vgl. Apg 12,6) in aller „Eile“ (Ex 12,11; vgl. Apg 12,7), „gegürtet und die Sandalen an den Füßen“ (Ex 12,11; vgl. Apg 12,28), sich für den Auszug bereitmachen sollten, so tut das auch Petrus! W. RORDORF, Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag (1962), in: DERS., Lex Orandi Lex Credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geb. (Par. 36), Freiburg/Schweiz 1993, 29-51, 45 Anm. 65: „Die Geschichte ist so etwas wie ein ‚Auszug aus Ägypten‘ im kleinen“. Ebd. 46 Anm.

zum Todespascha Jesu, an denen Lukas sich nach dem Nachweis von W. Radl redaktionell interessiert zeigt⁶⁶, dann darf man die Zeitangabe so deuten: Mit „jener Nacht“ – die Wendung spielt auf Ex 12,42 an⁶⁷! – ist die Paschanacht gemeint, die Nacht, in der Israel der Befreiung aus der Hand des Pharao gedenkt und in der nun Petrus – freilich bei überraschendem Rollentausch – genau das am eigenen Leib erfährt: „*dass der Herr seinen Engel gesandt und mich aus der Hand des Herodes und von allem, was das Volk der Juden erwartete, befreit hat*“ (Apg 12,11). Und am Ende der Geschichte heißt es, bei jetzt noch deutlicherem Bezug auf den Exodus: „und er (sc. Petrus) erzählte ihnen, *wie der Herr ihn aus dem Gefängnis herausgeführt hat* (ἐξήγαγεν)“ (Apg 12,17).

Allerdings irritiert bei dieser Deutung die Frage, wie sich die beiden Zeitangaben: „*es waren aber die Tage der ungesäuerten Brote*“ (V.3) und „*nach dem Pascha*“ (V.4) zueinander verhalten. Sollten sie synonym sein, dann fände „das Befreiungswunder nicht in der Paschanacht, sondern nach dem Abend nach dem 7. Tag von Pesach“ statt⁶⁸. Stellt deshalb E. Haenchen jeden Bezug der Erzählung zur Paschanacht in Abrede, so will C. Leonhard die Anspielungen auf Ex 12 aber doch „nicht ausgeschlossen“ wissen⁶⁹. Zugunsten der Synonymität verweist man

66 verweist er auf Apg 16,25-34, die Geschichte vom Kerkermeister in Philippi, die, obwohl nicht datiert, „viele Züge der Ostervigilfeier“ trägt (bis hin zur Taufe und dem Mahl in Frohlocken [vgl. Apg 2,46]).

⁶⁶ RADL, Befreiung (s. Anm. 63) 88: „Mag die Befreiung des Petrus schon vor Lukas mit dem Passa-Termin verknüpft gewesen sein, noch klarer in die Perspektive der alttestamentlichen Exoduserfahrung gerückt hat sie Lukas, und zwar mit den Worten, die er Petrus selbst dazu sagen lässt, also mit dem V.V.11 und 17a“ (siehe im Folgenden). – Wie Jesus den jüdischen Autoritäten nach der Pascha-Nacht „vorgeführt“ wurde (Lk 22,66), so sollte das auch mit Petrus geschehen.

⁶⁷ Ex 12,42 (LXX): ἐκέλευη ἡ νύξ; ebenso Weish 18,6: „*jene Nacht* (ἐκέλευη ἡ νύξ) wurde unseren Vätern vorher angekündigt ...“. In Apg 12,6 wird die Zeitangabe dadurch fokussiert, dass sie dem Temporalsatz folgt: „Als aber Herodes ihn vorführen lassen wollte –, in jener Nacht (τῇ νυκτὶ ἐκέλευη) schlief Petrus ...“.

⁶⁸ So C. LEONHARD, Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, in: JBTh 18 (2003) 233-260, 244; vgl. auch E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte (KEK), Göttingen ^o1968, 326: „die letzte Nacht der Passafestwoche“; HUBER, Passa (s. Anm. 3) 46, gibt V.4 so wieder: „nach der Woche der Azyma will Herodes ihn dem Volk vorführen lassen“; aber das steht nicht da!

⁶⁹ Allerdings sei „klar, dass er (sc. Lukas) keine *Liturgie* assoziiert. Diejenigen Elemente, die Apg 12 aus Ex 12 aufnimmt – ‚eilig‘, ‚gegürtet‘ und mit ‚gebundenen‘ Sandalen zu essen – sind in keiner Pesachliturgie als mimetische Komponenten des Ritus belegt“ (ebd.). Doch der Bezug ist nicht die *jüdische* Liturgie, sondern doch wohl eine *christliche* Paschavigil (vgl. MEBNER, Einführung [s. Anm. 7] 306)!

auf Lk 22,1, wo in der Tat „Pascha“ mit dem „Fest (ἑορτή) der ungesäuerten Brote“ identifiziert wird⁷⁰. Doch in 22,7 spricht Lukas vom „Tag der ungesäuerten Brote, an dem das Paschalamm geschlachtet werden musste“⁷¹, und gibt dann auch in 22,14+66⁷² deutlich zu erkennen, dass er um die Bedeutung der *Paschanacht* als Kern des Festes weiß. Was Apg 12,3f. betrifft, so legt sich das Verständnis nahe, dass die Zeitangabe V.3 (wie die von 20,6) eine *allgemeine* Orientierung bietet. V.4 dagegen präzisiert die *Paschanacht* im Auge hat. Die Assoziationen auf Ex 12 wie die von Lukas gewollte Parallelität zur Paschaleidenschaft Jesu sprechen dafür.⁷³

Mit dem Pascha-Termin von Apg 12⁷⁴ sind, wie deutlich wurde, auch die *Inhalte* des Festes präsent, jetzt freilich dank der Erinnerung an *Jesu Paschanacht* in christlicher Transformation. *W. Radl* macht darauf aufmerksam, dass bei Lukas die „Herausführungsaussage“ (vgl. Apg 7,36.40; 13,17) „genau die gleiche Struktur wie die Auferweckungsaussage“ (vgl. Apg 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37) besitzt, was auf eine „Analogie und gegenseitige Beziehung zwischen beiden Ereignissen“,

⁷⁰ Allerdings ist dort nicht von den „Tagen“, sondern vom „Fest“ der ungesäuerten Brote die Rede; dass Lukas dabei die *Festwoche* im Blick hat, ist keineswegs sicher, denn außer 22,7 beachte man den Sprachgebrauch des Josephus: Bell. V 99 (s. unten unter 6.3); außerdem Ant II 317; XVII 213; XVIII 29; XX 106.

⁷¹ Anders Mk 14,12: „am *ersten* Tag der ungesäuerten Brote, an dem man das Paschalamm schlachtete ...“

⁷² Es entsprechen sich: „und *als die Stunde kam* (καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα)“ und: „*als der Tag kam* (καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα)“, die Paschanacht also vorbei war.

⁷³ G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte II. Teil (HThK 5/2), Freiburg 1982, 103 Anm. 16: „Durch die Angabe über den Ostertermin wird die Verhaftung des Petrus mit der Jesu parallelisiert.“ Vgl. auch STUHLMANN, Pessach (s. Anm. 7) 84.

⁷⁴ Bemerkenswert ist die Rezeption von Apg 12 (bzw. der dort aufbewahrten Überlieferung) in EPISTULA APOSTOLORUM 15 (Mitte des 2. Jh.s), da hier der Bezug zur Paschavigil explizit ist: „Und ihr jedoch begeht das *Gedächtnis meines Todes, welcher das Pascha ist*, dann wird man einen von euch ... um meines Namens willen in das Gefängnis werfen, und er wird sehr betrübt und traurig sein, weil – während ihr das Pascha feiert – er, der im Gewahrsam ist, es nicht mit euch gefeiert hat. Und ich werde meine Kraft im Gleichnis meines Engels senden, und das Tor des Gefängnisses wird sich öffnen, und er wird zu euch herauskommen, um mit euch zu wachen (vgl. Ex 12,42) und zu ruhen. Und wenn ihr beim Hahnenschrei *meine Agape* und *mein Gedächtnis* vollendet, so wird man ihn wiederum nehmen und ihn zum Zeugnis in das Gefängnis werfen, bis dass es herausgeht, um zu predigen, wie ich euch befohlen habe [diff. Apg 12,17]. Und wir sprachen zu ihm: ‚O Herr, hast du nicht das *Trinken des Pascha vollendet*? Obliegt es uns denn, es wiederum zu tun?‘ Und er sprach zu uns: ‚Ja, bis dass ich komme vom Vater mit meinen Wunden‘“ (äthiopische Version, vgl. W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen⁵1987, 213).

Exodus und Auferweckung Jesu, verweise. Zu beachten sei, dass sogar der Terminus ἔξοδος in der lukanischen Verklärungsgeschichte (9,31) auf das Ende Jesu in Jerusalem Anwendung fände, das als „Weggeschehen“ präsentiert werde: „Der ‚Exodus‘ Jesu ist das ganze Geschehen von der Passion bis zur Himmelfahrt, also die gesamte Herausführung durch Not und Tod hindurch, bis zum ‚Eingehen in die Herrlichkeit‘, wie der Auferstandene den Emmausjüngern erklärt (Lk 24,26). Im Exodus-Begriff lassen sich also alle drei angesprochenen Ereignisse auf einen Nenner bringen: die Herausführung Israels, die Auferweckung Jesu und die Befreiung des Petrus“⁷⁵.

Beiläufig begegnet der Ostertermin noch in der Reisenotiz Apg 20,6: „wir aber fuhren nach den Tagen der Ungesäuerten Brote (μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων) mit dem Schiff von Philippi ab und kamen am fünften Tag zu ihnen nach Troas und blieben dort sieben Tage.“ G. Schneider merkt dazu an: „Ob die Angabe ‚nach den Tagen der ἄζυμα‘ bloß die Zeit notieren will oder bedeutet, dass Paulus in Philippi das jüdische Passafest beging, ist nicht sicher zu entscheiden“⁷⁶. In jedem Fall steht die Zeitangabe mit 20,16 im Zusammenhang, wo es heißt, Paulus wollte an Pfingsten in Jerusalem sein. Das deutet doch darauf hin, dass die beiden Feste für Paulus und seine Begleiter nach der Vorstellung des Lukas noch von Bedeutung waren.⁷⁷

5.1.2 Pfingsten/ Wochenfest

Abgesehen von der Notiz in 20,16 spielt das *Wochenfest* (Shavuot) = *Pentekosté* (Pfingsten) bekanntlich in Apg 2,1-41 eine gewichtige Rolle; welche, ist allerdings unklar. Weder der Erzähler noch Petrus in seiner Rede an die Bewohner Jerusalems und die anwesenden jüdischen Pilger stellen einen Bezug zwischen dem Festinhalt und der Geistsendung an diesem Tag her. Auch die biblischen Prätexte führen, sollten die Leser

⁷⁵ RADL, Befreiung (s. Anm. 63) 93f.. Andere Versuche in dieser Richtung, insbesondere mit Bezug auf den lkn. „Reisebericht“, bespricht, allerdings kritisch, R. VON BENDEMANN, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin 2001, 98-106.

⁷⁶ SCHNEIDER, Apg II (s. Anm. 73) 282.

⁷⁷ I.H. MARSHALL, The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary, Leicester 1980, 325, merkt zu 20,6 an: „It is probable that he was celebrating the Christian Passover, i.e. Easter, with the church at Philippi (1Cor 5,7f.) rather than that this is merely a Jewish time-note (cf. 20,16 and contrast 27,9)“; E. LOHSE, ThWNT VI 50: „... wenn Lukas schreibt, Paulus habe sich beeilt, um bis zum Pfingsttage in Jerusalem zu sein (Apg 20,16), so wird der Apostel erwartet haben, am Festtage besonders viele Brüder in Jerusalem anzutreffen“. Vgl. auch 1Kor 16,8.

sich auf sie besinnen, nicht weiter, denn Shavuot kennen jene nur als in Freude zu begehendes Erntefest – ohne besondere heilsgeschichtliche Kontur⁷⁸. Anders wäre die Sachlage, dürfte man den im 2. Jh. n. Chr. sicher belegten Sinai-Bezug des Festes (Pfingsten als Tag der Übergabe der Tora) schon für das 1. Jh. postulieren (wofür es Indizien gibt), denn dann ließen sich das Tosen vom Himmel (Sturm) und die Feuerzungen (Apg 2,2f.) als Begleiterscheinungen der Geist-Herabkunft mit der Sinai-Epiphanie in Verbindung bringen⁷⁹ und jene als Erfüllung dieser deuten. Galt Pfingsten schon vor 70 n. Chr. als „Schlussfest des Passa“⁸⁰, dann könnte allerdings Lukas den Erfüllungsgedanken im Blick auf Pfingsten auch über Ostern festgemacht haben. So gibt *E. Lohse* zu bedenken: „Stärker als Mk u(nd) Mt betont Lk den Passacharakter des Abendmahles u(nd) hebt damit die heilsgeschichtliche Erfüllung des at.lichen Festes hervor. Wie im Jud(en)t(um) die mit dem Passa beginnende Festzeit zu Pfingsten endet, so gehen nach Lk die Ereignisse, die mit dem Passa in Jerusalem anbrachen, am Pfingsttage zu Ende“⁸¹.

5.1.3 Das Schicksal Jerusalems und die Wallfahrtsfeste

Apg 12,3-17 und 20,6.16 zeigen zumindest, dass die großen biblischen Wallfahrtsfeste Pascha und Pentekosté für die Judenchristen Petrus und Paulus, auch für die Jerusalemer Gemeinde und für Christen der Diaspora (Philippi) in dem von Lukas erzählten Zeitraum – jedenfalls nach seiner Darstellung – noch von Bedeutung waren, wobei Pascha gewiss christlich neu gefüllt war. Wie stand es aber mit diesen Festen *nach* der Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt, die als unheilsgeschichtliche Zäsur im lukanischen Doppelwerk als Prophetie Jesu deutlich präsent ist und zur Zeit des Lukas längst Wirklichkeit geworden war (vgl. Lk 19,41-44; 21,20-24; 23,27-31)? Hat sich mit der Erledigung der Jerusalem-Wallfahrt das Paschafest für ihn und seine Gemeinden überhaupt erledigt oder lebte es analog jüdischer Praxis als Fest in den christlichen Hausgemeinden weiter? Bedeutete für ihn die zentrifugale Bewegung des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, d.h. in den Mittelpunkt der zivilisierten Welt, bzw. der damit im Zusammenhang stehende Ablö-

⁷⁸ Am Ende der entsprechenden Weisung Dtn 16,9-12 heißt es nur: „Und du sollst daran denken, dass du Sklave in Ägypten warst, und sollst diese Ordnungen bewahren und tun.“

⁷⁹ So A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*. Kap. 1-12 (ÖTK 5/1), Gütersloh 1981, 83-85; vgl. auch G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten*: ZKG 66 (1954/55) 209-253, 222-229.

⁸⁰ LOHSE, *ThWNT* V 48.

⁸¹ Ebd. 52 Anm. 53.

sungsprozess der Kirche aus Juden und Heiden vom „Volk der Juden“ (Apg 12,11; 14,2.4 etc.), wie ihn die Apostelgeschichte zur Darstellung bringt, die Aufgabe aller Hoffnungen für Israel und die heilige Stadt? So gewiss man diese Frage verneinen muss⁸², so sehr zögert man auch, die Frage nach einer christlichen Fortführung der Paschatradition samt ihrem eschatologischen Potential in den lukanischen Gemeinden negativ zu beantworten. Sicher sind die Quellen schweigsam. Doch die Überlegung, ob nicht als „Sitz im Leben“ der ja auch in den lukanischen Gemeinden gepflegten Passionsüberlieferung (siehe oben) nur ein christliches Paschafest in Frage kommen kann⁸³, sodann Apg 12 mit seinen Indizien für eine „Paschavigil der Gemeinde, in der sie auf die Wiederkunft Christi wartet“⁸⁴, und schließlich unsere Kernszene Lk 22 bieten drei gewichtige Argumente, die ernst zu nehmen sind. *Wahrscheinlich hat also die Kirche im Gesichtsfeld des Lukas ein christliches Pascha gefeiert.*

5.2 Der Versöhnungstag/ Yom Kippur

Jüngst machte sich *D. Stökl Ben Ezra* für die These stark, dass Lukas und die von ihm angezielten Leser den Versöhnungstag (Yom Kippur) gehalten hätten⁸⁵. Dafür beruft er sich auf die Reisenotiz Apg 20,9f., die unter

⁸² Vgl. F. MÜBNER, Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte, in: DERS., PRAESENTIA SALUTIS. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf 1967, 223-234, insbes. 225-227; M. THEOBALD, Art. Israel: LThK³ V (1996) 648-651, 650; außerdem: H.-J. KLAUCK, Die heilige Stadt. Jerusalem bei Philo und Lukas, in: DERS., Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 101-129, 114-128; R. v. BENDEMANN, „Trefflich hat der heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen ...“ (Apg 28,25). Zur Bedeutung von Jes 6,9f. für die Geschichtskonzeption des lukanischen Doppelwerkes, in: N.C. BAUMGART/G. RINGSHAUSEN (Hg.), Das Echo des Propheten Jesaja, Münster 2004, 45-73.

⁸³ So J. BLANK, Die Johannespassion. Intention und Hintergründe, in: K. KERTELGE (Hg.), Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg 1988, 148-182, 179; vgl. auch schon DERS., Meliton von Sardes. Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (übersetzt, eingeleitet u. kommentiert), Freiburg 1963, 26-41; auch MEBNER, Einführung (s. Anm. 7) 309, postuliert für die frühchristliche Osterfeier „die Lesung (ursprünglich mündliche Erzählung) des Passionsberichtes mit Auferstehungsbezeugung. Möglicherweise liegt in dieser gottesdienstlichen Praxis der Ursprung der (literarischen) Evangeliumsform. Es ist von nicht geringer Relevanz, dass auch der Passionsbericht, gerade er, ursprünglich in die Osternacht gehört.“

⁸⁴ MEBNER, Einführung (s. Anm. 7) 306.

⁸⁵ D. STÖKL BEN EZRA, ‚Christians‘ observing ‚Jewish‘ festivals of Autumn, in: P.J. TOMSON/D. LAMBERS-PETRY (Hg.), The Image of the Judaeo-Christians in

dem „Fasten“ zweifellos das „Fasten“ am jüdischen Versöhnungstag (fünf Tage vor dem Laubhüttenfest) versteht⁸⁶: „*Da inzwischen längere Zeit vergangen und die Schifffahrt schon unsicher geworden war – sogar das Fasten war schon vorüber –, warnte Paulus und sagte: Ihr Männer, ich sehe, dass die Fahrt mit Gefahr und großem Schaden verbunden sein wird, nicht nur für die Ladung und das Schiff, sondern auch für das Leben.*“ Nun galt im Judentum das Laubhüttenfest „als Beginn der für Seereisen ungeeigneten Jahreszeit“⁸⁷, weshalb man sich nicht wundern sollte, wenn Lukas das „Fasten“ kurz vor diesem Termin im selben Sinne erwähnt. Dass er aus der Perspektive des jüdischen Kalenders formuliert, verrät höchstens etwas über sein Paulusbild – durchweg möchte er diesen treu jüdischem Lebensstil zeigen –, nichts aber über religiöse Praktiken in den Gemeinden seiner Zeit. *Stökl Ben Ezra* versäumt es auch, seine Deutung von Apg 27,9 mit Lk 5,35 abzugleichen. So bleibt es bei der Empfehlung, die Reisenotiz nicht zu überfordern⁸⁸.

6. Das Paschamahl – die Matrix der Erzählung Lk 22,14ff.?

Sind im Markusevangelium Abendmahls-Paradosis (Mk 14,22-25) und Paschamahl-Rahmen (Mk 14,12-21/14,26) noch recht äußerlich miteinander verbunden⁸⁹, so hat Lukas beides enger aufeinander abgestimmt, damit der Charakter des Mahls als Paschamahl an Plausibilität gewinnt. Allerdings stellt sich dann sogleich die Frage, woran man denn solchen narrativen Plausibilitätszuwachs bei Lukas messen soll. Spätestens seit der einflussreichen Studie von J. Jeremias bieten die Pesachhaggada, d.h. die traditionelle Hausliturgie zum Eingang des Festes, und der Pesachse der der Mischna (Pes X) den Maßstab dafür⁹⁰, wobei z.B. *P. Stuhlma-cher* letzteren umstandslos auf „das Passamahl z.Zt. Jesu“ bezieht und

Ancient Jewish and Christian Literature (WUNT 158), Tübingen 2003, 53-73, 61-63.

⁸⁶ Vgl. Lev 16,29; Philo, *De spec. leg.* II 193-203; Jos, *Ant.* 14,66; 18,94; Barn 7,4.

⁸⁷ Bill II 771; vgl. SCHNEIDER, *Apg II* (s. Anm. 73) 389.

⁸⁸ Zu Lk 5,35 vgl. unten Anm. 150. – Auf die hohe Wertschätzung des Sabbats durch Lukas kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung von A.J. MAYER-HAAS, „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (NTA.NF 43), Münster 2003, 259-410.

⁸⁹ Ohne Kenntnis der Vorbereitungsszene Mk 14,12-16 käme der Leser nicht auf den Gedanken, das anschließende Festmahl als ein Paschamahl zu deuten.

⁹⁰ J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen ⁴1967. – Vgl. G. THEIBEN/A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 373-375.

dann behauptet, dass die synoptischen Abendmahlstexte wie die paulinische Paradosis „nur die Handlungen und Äußerungen Jesu fest(hielten), die über die gewohnte Festsitte hinausreichten und für die nachösterlichen Herrenmahlsfeiern wichtig waren“⁹¹. Was die Auslegung des lukanischen Textes betrifft, versucht *J.A. Fitzmyer*, diesen konsequent im Licht der Pesachhaggada zu deuten, und zwar aus historischem Interesse.

Dass die angedeutete Vorgehensweise methodisch nicht unproblematisch ist, hat schon vor Jahren *G. Stemberger* gemeint, als er aus Gründen der Datierung der Textüberlieferung der Haggada die Neutestamentler zur Vorsicht bei Bezugnahmen „auf eine konkrete Pesachliturgie“ mahnte⁹². Wir können nicht „hinter die Mischna zurückkommen“, schrieb er, „auch wenn dort eine Reihe von Punkten hinsichtlich des Ablaufs des Mahls als selbstverständlich und bekannt vorausgesetzt werden“⁹³. Vor dem Mischnatext gäbe es „keine einzige Schilderung des Pesachseders“, und auch *Philo*, *Spec. leg.* II 148f., könne nicht „als solche Schilderung gelten“⁹⁴. Fraglich sei es überdies, ob man die „dürftige Information“ des *Philo* überhaupt „aus der Diaspora nach Palästina“ übertragen könne, „wo natürlich der Tempel das Zentrum der Feier war und ein Pesachlamm im eigentlichen Sinn nur in Jerusalem gegessen werden dürfte“⁹⁵. Viele Fragen seien offen⁹⁶. Auf-

⁹¹ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. I, Göttingen 21997, 134.

⁹² G. STEMBERGER, *Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments: Kairos* 29 (1987) 147-158, 157. Den Hinweis auf diesen wichtigen Beitrag verdanke ich J. WOHLMUTH, *Eucharistie-Feier des neuen und ewigen Bundes*, in: DERS., *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verständnis von Judentum und Christentum*, Paderborn 1996, 156-175, 166 Anm. 26; vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

⁹³ Ebd. 156.

⁹⁴ Ebd. „... viel mehr als ein festliches Mahl mit dem Osterlamm und ungesäuertem Brot, begleitet von Gebeten und Gesängen, ist ... hier nicht geschildert. Details eines entwickelten Brauchtums darf man hier kaum suchen, auch nicht so etwas wie eine Haggada annehmen (die Festlesung ist wohl in der Synagoge anzunehmen)“. Der *Philo*-Text lautet: „(148) Jedes Haus erhält zu dieser Zeit (sc. des Festes) den Charakter und die Weihe eines Heiligtums; denn das geopfert Tier wird zu weihevollerem Mahle (πρὸς τὴν ἀρμόττουσαν ἐὼχίαν) zubereitet und die Teilnehmer an diesem Festmahl (συσσίτια) haben sich mit heiligem Sprengwasser gereinigt; sie sind ja nicht zusammengekommen, um wie bei sonstigen Gelagen (συμπόσια) ihrem Leibe mit Wein und Speisen zu Willen zu sein, sondern um der Väter Brauch unter Gebeten und Lobgesängen (μετ' εὐχῶν τε καὶ ὕμνων) zu erfüllen. (149) Es ist aber von Wichtigkeit, auch den Tag dieses allgemeinen Festmahls (τῆς πανδήμου ἐὼχίας) genau anzugeben: es wird nämlich am vierzehnten des Monats begangen, weil diese Zahl [14] durch Verdoppelung der Sieben entsteht und nichts, was geehrt zu werden verdient, ohne Anteil an der Sieben bleiben soll, weil sie vielmehr alles mit Glanz und Herrlichkeit umkleiden soll.“

⁹⁵ Ebd. 156.

fällig sei auch das Schweigen in Qumran. „Besonders in der Tempelrolle würde man einen Hinweis erwarten, doch vergeblich“⁹⁷.

Den Schluss, den *G. Stemberger* aus diesem Befund zieht, ist klar: „Pes X oder die Pesachhaggada können nicht als Hintergrund für das Verständnis der Abendmahlsberichte verwendet werden. Eher wäre der umgekehrte Weg zu versuchen, das Neue Testament als Quelle für die frühe Entwicklung des Pesachseders zu verwenden, doch dürften dafür die Texte zu unergiebig sein“⁹⁸. Letzteres trifft in der Tat zu, obwohl man nicht ausschließen möchte, dass sie doch Details bieten, die weiterführen. Sollte unsere These stimmen, dass Lukas im Wissen um das zeitgenössische Paschamahl (in der Diaspora?) seine markinische Vorlage plausibler gestalten wollte, wäre gerade seine Konzeption (als jüdische Quelle!) von Interesse. So gehen wir den Text im folgenden schwerpunktmäßig durch und fragen, inwieweit der von ihm gezielt verstärkte Paschamahl-Rahmen die Darstellung des Mahls auch inhaltlich prägt und ob das auf eine kohärente Aussageabsicht seinerseits schließen lässt. Sieben Elemente stehen zur Debatte.

6.1 „Und als die Stunde kam ...“ (V.14)

Zu lesen ist die Eröffnungsnotiz der Szene auf zwei Ebenen. Zunächst auf der unmittelbaren narrativen Ebene, auf der sie gemäß dem Pascha-Rahmen den Eintritt der hierfür vorgesehenen Stunde markiert: die Zeit nach Sonnenuntergang, den Beginn der durch das Gedenken an den

⁹⁶ Ebd.: „In welcher Weise die jüdische Landbevölkerung, die nicht nach Jerusalem ziehen konnte, das Fest beging, können wir nicht sagen. Aber auch von der Gestaltung der Festfeier in Jerusalem wissen wir nicht viel. Die Lämmer wurden im Tempel geschlachtet, während die Leviten das Hallel sangen. Wurde dieses im Rahmen des feierlichen Mahls von der Tischgemeinschaft wiederholt? Wurde beim Mahl der Text vom Auszug aus Ägypten nacherzählt (private Torarollen zum Verlesen des Textes dürfen wir ja im allgemeinen nicht annehmen)? Wurde der Text vielleicht im Tempel verlesen oder in der Synagoge vorgetragen?“

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd. 157. Vgl. auch C. LEONHARD, Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest, in: A. GERHARDS/H.H. HENRIX (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (QD 208), Freiburg 2004, 150-166, der für die ersten Jh. u. Z. zeigt, „dass es ein standardisiertes und als solches weit verbreitetes Pesachritual nicht gab“ (161); vgl. DERS., Die älteste Haggada: ALW 45 (2003) 201-230, sowie den Titel oben in Anm. 68!

Exodus geheiligten Nacht⁹⁹. Ist dies von Lukas ohne Zweifel *gemeint*, so formuliert er (vielleicht mit seiner Überlieferung¹⁰⁰) aber so, dass die heilsgeschichtliche Bedeutung des beginnenden Mahles anklingen kann: Die gekommene Stunde entspricht dem Heilsplan Gottes, es ist die „*von Gott gesetzte Zeit* des Handelns Jesu“¹⁰¹, der jetzt in der Stunde seines Abschieds für die Zeit nach seinem Tod vorsorgt.

ἀνέπεσεν geben Luther- und Einheitsübersetzung neutral wieder (*Luther*: „... setzte er sich nieder“; *EÜ*: „... begab er sich mit den Aposteln zu Tisch“). Das ist nicht grundsätzlich falsch, entbehrt aber doch wohl der Anschaulichkeit, denn ἀνέπεσεν kann auch bedeuten: „er *legte sich* zu Tisch“¹⁰². Das war bei Festmählern üblich, und die Mischna verlangt es für das Paschamahl auch ausdrücklich¹⁰³. Wahrscheinlich gehört es zu den Elementen des rabbinischen Pesach-Seder, die alt sind¹⁰⁴, weshalb wir annehmen dürfen, dass Lukas mit dem Verb tatsächlich auf die Tischsitten beim Pascha-Festmahl anspielen wollte.

6.2 „*Sehnlichst habe ich mich danach gesehnt ...*“ (V.15f.)

Was ist der Grund des sehnlichsten Verlangens Jesu, gemeinsam mit den Aposteln „dieses Pascha(mahl) vor seinem Leiden zu essen“?¹⁰⁵ V.16 gibt die Antwort darauf: Es ist sein letztes Paschamahl mit ihnen; erst im

⁹⁹ Vgl. Ex 12,8; 12,12.42 („das ist diese dem Herrn [geweihte] Nacht, ein Wachen für alle Söhne Israels in all ihren Generationen“); Dtn 16,1.4.6f.; Jub 49,1 („Du sollst dich an das Gebot erinnern, das dir der Herr geboten hat über das Passah, dass du es zu seiner Zeit machst, am 14. des ersten Monats, dass du es schlachtest, bevor es Abend wird, und *dass ihr es in der Nacht esst*, am Abend des 15., von der Zeit des Untergangs der Sonne an“).10f.; Pes 10,1 („An den Rüsttagen der Pesachfeste soll man, wenn der Spätnachmittag herannaht, kein Mahl einnehmen, *bis es Nacht geworden*“). – Wie Jub 49,1 zeigt, reflektiert Pes 10,1 alten Brauch.

¹⁰⁰ Vgl. die Parallele Lk 22,14/Joh 13,1 (es sind jeweils die Mahleröffnungsverse), außerdem Mk 14,1; Lk 22,53.

¹⁰¹ G. DELLING, ThWNT IX 678.

¹⁰² So auch W. ECKEY, Das Lukasevangelium II, Neukirchen-Vluyn 2004, 878.

¹⁰³ Pes X 1: „Auch der Ärmste in Israel esse nicht anders als hingelagert.“

¹⁰⁴ Man beachte, dass Philo das Paschamahl nachdrücklich als Festmahl oder Symposium charakterisiert (vgl. oben Anm. 94).

¹⁰⁵ Erwogen wird auch die Übersetzung „*Paschalam*“ (so z.B. JEREMIAS, Abendmahlsworte [s. Anm. 90] 199f.; SCHWEIZER, Lk [s. Anm. 36] 223), doch V.16 empfiehlt unbedingt die oben gebotene Deutung (vgl. SCHÜRMAN, Paschamahlbericht [s. Anm. 39] 8), da von einer „Erfüllung“ des *Paschalam* zu reden, nun wirklich keinen Sinn macht!

kommenden Reich Gottes wird er es wieder mit ihnen feiern, dann in vollendeter Gestalt¹⁰⁶.

Dass es sein letztes ist, besagt auch schon der Zusatz in V.15 „*ehe ich leide*“, der aufmerken lässt, weil durch ihn – so meinte H. Schürmann – „die folgende Todesprophetie V.16 irgendwie schon vorweggenommen und entwertet“ werde¹⁰⁷. Wie erklärt sich dieser Zusatz?

Zu achten ist auf das unmittelbare Nebeneinander von τούτο τὸ πάσχα und πρὸ τοῦ με παθεῖν. Handelt es sich um ein bewusst gewähltes Wortspiel? Wusste Lukas um die wahrscheinlich schon den Übersetzern der LXX bekannte Volksetymologie, der zufolge man den Sinn von πάσχα vom Gleichklang mit πάσχειν herleitete¹⁰⁸, und nutzte er sie, um „dieses Pascha“ als „Todespascha“ *Jesu* zu verdeutlichen¹⁰⁹? Für Etymologien war er offen¹¹⁰, und schon im Eröffnungsvers der Szene, 22,1, hatte er (im Unterschied zu Mk 14,1) auf den *Namen* des Festes, „Pascha“, Wert gelegt¹¹¹. Bemerkenswert ist auch, dass die Etymologie schon bald in der frühchristlichen Literatur greifbar wird, zuerst bei Meliton von Sar-

¹⁰⁶ JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 90) 200, begreift V.15 als Ausdruck eines unerfüllten Wunsches und übersetzt: „Herzlich gern hätte ich dieses Paschalam mit euch vor meinem Sterben gegessen“. Warum Jesus die Erfüllung dieses Wunsches versagt bleibe, sage dann die Begründung V.16, zu der aber FITZMYER, Lk II (s. Anm. 20) 1396, zurecht bemerkt: „It is an emphatic statement of fact about the future, not the declaration of a resolve to abstain even from partaking of this (last) Passover“. – STUHLMANN, Pessach 85 (s. Anm. 7), geht noch einen Schritt weiter als Jeremias, wenn er meint: „Hier wird also vorausgesetzt, dass Jesus *mit* den Zwölfen wegen seines bevorstehenden Todes auf das Lammessen verzichtet. V.17f. erklären, dass Jesus selbst auf den Pessachwein verzichtet, ihn aber seine Jünger trinken heißt“.

¹⁰⁷ SCHÜRMAN, Abendmahlsbericht (s. Anm. 24) 115.

¹⁰⁸ Vgl. FÜGLISTER, Heilsbedeutung (s. Anm. 1) 166, der mit sprachlichen Beobachtungen zur LXX sowie zum „Wortspiel“ von πάσχειν und πάθος bei Philo (Quis rer. div. 193 etc.) zeigt, „dass eine Entsprechung zwischen πάσχα und πάσχειν bereits im zeitgenössischen jüdisch-hellenistischen Pascha-Denken vorgelegen haben mag“; das „Leidensmotiv“ habe „bereits in der alttestamentlich-jüdischen Paschafeier eine gewisse Rolle“ gespielt.

¹⁰⁹ In lukanischer Terminologie meint πάσχειν das Todesleiden Jesu, sein Sterben, vgl. Lk 9,22; 17,25; 24,26.46; Apg 1,3; 3,18; 17,3, aber auch 1Petr 2,21.23; 3,18etc.

¹¹⁰ Den Zusammenhang von Χριστός und χρίειν nützt er zur Deutung der Taufe Jesu (vgl. Lk 3,21f.; 4,18f.; Apg 2,36; 4,26f.; 10,38); vgl. auch διαθήκη-διατίθεσθαι (22,20/29) oder υἱὸς τῆς παρακλήσεως - παρακαλεῖν (Apg 4,36/11,23).

¹¹¹ „Es nahte aber das Fest der ungesäuerten Brote, *das Pascha genannt wird* (ἡ λεγομένη πάσχα)“; siebenmal (!) begegnet die Rede vom „Pascha“ im Kontext: 22,1.7.8.11.13.15.16.

des¹¹² und Justin¹¹³; wahrscheinlich aber ist sie, wie möglicherweise Lk 22,15 zeigt, um einiges älter.

„Dieses Pascha“ ist also das Leidens- und Todespascha Jesu!¹¹⁴ Warum verlangt er so sehnsüchtig danach, es mit den Aposteln zu „essen“?¹¹⁵ Wohl deshalb, weil es als *Abschluss* seiner irdischen Mähler zugleich *das* Geschehen ist, welches in Brot- und Bechergestus seinen Heilstod für Israel antizipiert und so Gewissheit und Hoffnung stiftet auf das Mahl im vollendeten Reich Gottes (vgl. 22,29f.)¹¹⁶. Von einer Sehnsucht nach dem Tod bzw. von dem (durch ihn ausgelösten) Feuerbrand des Geistes spricht auch Lk 12,49f.¹¹⁷, wie überhaupt der Ausblick auf die

¹¹² PP 46: „Was ist das Pascha (τὸ πάσχα)? Nach dem Ereignis (τοῦ συμβεβηκότος) ist der Name genannt: nämlich von παθεῖν (= Leiden).“

¹¹³ Dial. 40,1-3; 3: „Der Befehl, jenes Lamm (2: τὸ πρόβατον τοῦ πάσχα) müsse vollständig gebraten werden, war ein Hinweis (σύμβολον) auf das Kreuzesleiden (τοῦ πάθους τοῦ σταυροῦ), durch welches Christus leiden (πάσχειν) sollte.“ Weitere Belege bei C. MOHRMANN, Pascha, Passio, Transitus, in: *dies.*, Études sur le latin des Chrétiens, Tome I, Rom 1961 (deuxième Édition), 205-222, 206-213, mit dem Nachweis „d’ une certaine tradition“ (211); die Frage nach deren Alter stellt sie nicht.

¹¹⁴ πρὸ τοῦ με παθεῖν weist auf V.19f. voraus, auf das Brot- und Becherwort Jesu, in denen er seinen Tod deutet, und verklammert somit die beiden Hälften des Mahlgeschehens V.15-18/19f. miteinander.

¹¹⁵ „Mit euch“: Gemeint sind „die Apostel“ (V.14), denen Jesus in V.30 verheißen wird: „ihr werdet auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“. Lukas versteht sie also als Repräsentanten des Gottesvolkes, denen in dieser Eigenschaft auch die eucharistischen Gabeworte („für euch“) gelten. FITZMYER, Lk II (s. Anm. 20) 1396: „The apostles are present as the new people with whom the ‚new covenant‘ (V.20) is to be established.“ Vgl. auch LOHFINK, Sammlung (s. Anm. 35) 78; J. JERVELL, The Twelve on Israel’s Thrones. Luke’s Understanding of the Apostolate, in: DERS., Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts, Minneapolis 1972, 75-112.

¹¹⁶ Zu kurz greift die historisierende Erklärung von ECKEY, Lk II (s. Anm. 102) 884: „Da die Tempelobrigkeit seit seiner Aktion gegen den Tempelmarkt auf seinen Tod aus ist, konnte er nicht damit rechnen, die Passanacht noch zu erleben. Dass ihm das doch noch vergönnt ist, versteht er als Erfüllung eines Herzenswunsches.“

¹¹⁷ In der Lutherübersetzung: „(49) Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden; was wollte ich lieber, als dass es schon brennte! (50) Aber (δέ) ich muss mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir so bange, bis sie vollbracht ist!“ – Beim Bild des Feuers „denkt“ Lukas wohl „an das Feuer der guten Nachricht und des Heiligen Geistes“ (F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas [Lk 9,51-14,35] [EKK III/2], Zürich-Düsseldorf 1996, 351) (Pfingsten! Vgl. Apg 2,3), wohingegen „Taufe“/ „taufen“ auf seinen Tod zu beziehen ist. SCHWEIZER, Lk (s. Anm. 36) 142: „Während das Wort in V.50 den bezeichnet, der (von Furcht oder von einem Plan oder Willensentschluss) voll in Anspruch genommen, bedrängt wird, drückt V.49 freilich eindeutiger

Vollendung den Blick des lukanischen Jesus prägt, vor allem in seinen Leidensankündigungen¹¹⁸. Insofern fügt sich V.15 passend in den Gesamtzusammenhang des Evangeliums ein.

6.3 „... bis es (sc. das Pascha) erfüllt sein wird im Reich Gottes“ (V.16)

Zum Pascha-Fest heißt es bei G. Beer¹¹⁹: „Das Fest gilt der Befreiung Israels aus Ägypten, dem Hauptparadigma für die Erlösung Israels aus aller politischen, sozialen, leiblichen und geistigen Not. Pascha gilt der חַרְוַת Israels, d.h. seiner Freiheit. Pascha ist das messianischste aller israelitischen Feste. Die Morgenröte der wahren Freiheit Israels bricht für Israel in der Endzeit an, wenn JHWHs auserwähltes Volk an der Spitze aller Nationen steht, niemand mehr wagt, JHWHs Gesalbte anzutasten!“

Und so lebte man auch im Frühjudentum in der Erwartung, dass Gott dereinst das messianisch-eschatologische Heil an einem *Pascha* herbeiführen werde, wie das exemplarisch die palästinischen Targumim im Anschluss an Ex 12,42 zum Ausdruck bringen. Vier Heilsnächte werden dort der Paschanacht zugeordnet, die „ur-anfängliche Nacht“ des Schöpfungsbeginns, die Nacht der Offenbarung Gottes vor Abraham (Gen 17), die Nacht des ersten Pascha und die „vierte Nacht, wenn die Welt ihr Ende erreicht haben wird, um aufgelöst zu werden. Dann werden die Bande der Gottlosigkeit zerstört und die eisernen Joche zerbrochen werden. Mose wird hervortreten aus der Wüste, und der Messiaskönig wird hervortreten aus der Höhe; sie werden beide an der Spitze einer Wolke einherschreiten, und das Wort JHWHs wird Führer sein zwischen den beiden zugleich Einherschreitenden. Das ist die Paschanacht vor JHWH, beobachtet und gefeiert von allen israelitischen Generationen“¹²⁰. Auch wenn die Datierung der Targumim Fragen aufwirft, es finden sich Spuren in der frühjüdischen Literatur, die das hohe Alter dieser Erwartung erweisen. Z.B. Jer 38,8 LXX, wo die prophetische Heilsverheißung (gegen den hebr. Text) so wiedergegeben wird: „Siehe, ich bringe sie herbei aus dem Norden und werde sie zusammenführen von den Enden der Erde *am Paschafest* (ἐν ἑορτῇ πάσχα)¹²¹. Und du wirst ein großes Volk gebären, und sie werden zu-

Jesu Sehnsucht aus“. So „geht Jesus seinen Weg in die Todestaufe hinein, damit hinter ihm her immer wieder Menschen etwas von seinem glühenden Herzen geschenkt werde und sie zu Feuerbränden einer stürmischen und oft harten, aber unerhört hilfreichen Liebe für die gesamte Menschheit werden.“

¹¹⁸ Vgl. Lk 13,32f.; 18,31; 22,37, wo überall das Wortfeld τελέω (= vollenden) etc. begegnet.

¹¹⁹ G. BEER, *Pesachim*. Text, Übersetzung und Erklärung, Gießen 1912, 196.

¹²⁰ T_Frag zu Ex 12,42 (Übers. FÜGLISTER, Heilsbedeutung [s. Anm. 1] 222f.); ähnlich T_Neofiti u. T_J I Ex 12,42. Vgl. des näheren R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (AnBib 22), Rom 1963.

¹²¹ Zur Erklärung der griech. Textform vgl. FÜGLISTER, Heilsbedeutung (s. Anm. 1) 33.

rückkehren hierher“. Beachtlich ist auch Jos., Bell V 99: „es kam nämlich der Tag der Ungesäuerten Brote (τῆς τῶν ἀζύμων ... ἡμέρας), der 14. Tag des Monats Xanthikos, heran, an welchem die Juden glauben, zum *erstenmal* (τὸν πρῶτον ... καιρὸν) von den Ägyptern befreit worden zu sein“. Was liegt näher, als zwischen den Zeilen die Hoffnung mitzuhören, Gott werde *ein zweites Mal* ganz ähnlich eingreifen, um die Pascha-Erwartungen seines Volkes zu erfüllen¹²¹!

Auf diesem Hintergrund lässt sich auch Lk 22,16 als judaistisches Zeugnis für diese Erwartung lesen, die hier aber alle politischen und sozialen Freiheitsträume transzendiert: „... *bis dass es* (sc. das Pascha) *erfüllt sein wird im Reich Gottes*“ meint: „bis dass die Hoffnung dieser Nacht auf endgültige Befreiung vom Tod und allem Elend im Reich Gottes in Erfüllung gegangen sein wird“. Jesus gedenkt mit seinen Aposteln der Herausführung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten, aber er tut es angesichts seines Todes in der Gewissheit, dass Befreiung und Heil im Reich Gottes alle menschlichen Erwartungen übersteigen.

6.4 „und er nahm einen Becher ...“ (V.17f.)

Von vier Pascha-Bechern (vgl. Pes X) wusste Lukas wahrscheinlich noch nichts¹²³, wohl aber davon, dass Weingenuss zum Paschamahl gehört¹²⁴ und dieses auch mit einem besonderen Becher (dem später so genannten Kidduschbecher) samt einem feierlichen Bechersegen eröffnet

¹²² Reiches Material zur frühjüdischen eschatologischen Paschanacht-Tradition (Sap 18; Philo; Josephus; rabbinische Zeugnisse) bietet A. STROBEL, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20f.: ZNW 49 (1958) 157-196, 164-171.187-195, zur frühchristlichen Adaption (Pascha-Parusie-Erwartung) ebd. 176-180. Wenn er in Lk 17,20 („das Reich Gottes kommt nicht *auf beobachtbare Weise/ mit Berechnung* [μετὰ παρατηρήσεως]“) eine „Absage [des Evangelisten] an die Passa-Erwartung“ als Mittel, das Kommen der Parusie zeitlich zu terminieren, erkennt (ebd. 180) (vgl. Ex 12,42: „Nacht des Wachens“/ von mehreren griech. Übers. [Aquila, Theodotion, Symmachus] mit νύξ παρατηρήσεως wiedergegeben), so ist ihm die Forschung darin nicht gefolgt. „Lukas richtet sich mit dem Jesus zugeschriebenen Spruch gegen jegliche Form der Prüfung äußerer Zeichen, gegen jegliche apokalyptische Spekulation, sei sie jüdisch, christlich, griechisch oder römisch“ (F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas [EKK III/3], Düsseldorf 2001, 165).

¹²³ Eine ganze Reihe von Elementen des in Pes X belegten Ritus des Paschamahls vermag JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 90) 80f., als älter zu erweisen, bei den vier Bechern muss er aber passen. STEMBERGER, Pesachhaggada (s. Anm. 92) 155, betont, „dass wir über die Anzahl von Bechern Wein, die beim Seder vor 70 getrunken wurden, gar nichts sagen können, ja nicht einmal das Faktum allgemeinen Weingenusses beim Mahl gesichert ist“ (zum letzten vgl. indes die folgende Anm.!).

¹²⁴ Vgl. auch Jub 49,6.9.

wird; das dürfte auch seiner Vorstellung von einem Symposion entsprechen haben¹²⁵. Über den Inhalt des Bechersegens bzw. der Danksagung lässt er nichts verlauten, doch dass er den Ausspruch Jesu Mk 14,25 mit seiner Rede von der „Frucht des Weinstocks“ hierhin verpflanzt, verrät, dass er mit seinem Inhalt vertraut war. Der Lobspruch über den Wein lautete nämlich seit alters: „Gepriesen seist du, JHWH unser Gott, König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast“¹²⁶.

Kaum eindeutig zu beantworten ist die seit geraumer Zeit diskutierte Frage, ob Jesus auch selbst aus dem Segensbecher getrunken hat, den zu leeren er den Aposteln auftrug (V.17d.e), oder nicht. Letzteres nahm *J. Jeremias* in Entsprechung zu seinem Verständnis von V.15f. an, wobei er auch V.18 als „Verzichtserklärung“ deutete; dies im Vergleich zu V.16 mit größerem Recht, da V.18 über V.16 hinaus betont, dass Jesus „von jetzt an (ἀπὸ τοῦ νῦν)“ nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken werde. Zugunsten dieser Deutung spricht, dass sich so V.18 als Begründung zwanglos an die den Aposteln geltende Aufforderung: „nehmt diesen Becher und teilt ihn unter euch!“ anschließen lässt¹²⁷.

Andererseits ist es gar nicht selbstverständlich, dass bereits die Aufforderung als solche den eigenen Verzicht, zu trinken, *impliziert*, denn Lukas könnte sie auch deswegen mit Gewicht versehen haben, weil „solches Austeilen (...) nicht der gewohnten Mahlfeier (entspricht), bei der jeder Teilnehmer aus seinem eigenen Becher trank (vgl. Mk V.23)“¹²⁸. Was das ἀπὸ τοῦ νῦν betrifft, muss dieses nicht „ab sofort“ bedeuten, es kann auch (wie in Lk 22,69!) Jesu unmittelbar bevorstehenden Tod als die entscheidende Wende im Blick haben (vgl. die „Stunde“ in 22,14.53). Ist also V.18 lediglich „Verzichtserklärung“ (*J. Jeremias*) oder nicht doch eher „Todesprophetie“ (*H. Schürmann*)? Nun schließt letzterer den Verzicht, zu trinken, nicht aus, aber erklärt Jesus ihn hier (nach Meinung des Lukas) tatsächlich eindeutig?¹²⁹

¹²⁵ Von hierher ergibt sich auch eine Vergleichsmöglichkeit mit Did 9,2, wo ebenfalls das festliche Mahl der Gemeinde mit einem Segensbecher eröffnet wird, vgl. K. NIEDERWIMMER, *Die Didache* (KAV), Göttingen 1993, 181 mit Anm. 4.

¹²⁶ Bill. IV/1, 62 (vgl. bPes 103a, 20; 106a, 15.18); FITZMYER, Lk II (s. Anm. 20) 1398, verweist auf Dtn 22,9 (LXX); Jes 32,12 (LXX) und mBer 6,1: „Wie spricht man den Segen über Früchte aus? Über Baumfrüchte sagt man: ‚Der du die Baumfrucht schaffst‘, ausgenommen Wein, denn über den Wein sagt man: ‚Der du die Frucht der Rebe schaffst‘ ...“.

¹²⁷ Der Deutung von Jeremias folgen z.B. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 1961, 394, oder auch W. BÖSEN, *Jesusmahl* (s. Anm. 5) 33, und jüngst STUHLMANN, *Pessach* (s. Anm. 7) 84f. (vgl. oben Anm. 106).

¹²⁸ So SCHNEIDER, Lk II (s. Anm. 21) 445; lapidar SCHWEIZER, Lk (s. Anm. 36) 223: „Er (sc. Jesus) trinkt zuerst. Die Aufforderung zu trinken betont die Gemeinschaft“.

¹²⁹ Zweifel an dieser Auslegung äußern FITZMYER, Lk II (s. Anm. 20) 1396; LÉON-DUFOUR, *Abendmahl* (s. Anm. 17) 298f. Man zögert auch deswegen, weil für Lukas der Eröffnungsbecher für das Paschamahl doch wesentlich zu

Übrigens stellt sich dieselbe Problematik auch bei der eucharistischen Brot- und Becherhandlung V.19f., wobei hier aber immer schon „dogmatische“ Erwägungen mit im Spiel waren¹³⁰: Konnte Jesus vom Brot, von dem er sagte: „*Das ist mein Leib für euch!*“ auch selbst essen? Oder ist diese Frage anachronistisch? Zurecht beobachtet *M. Vogels*, dass Lukas in seiner Redaktionsarbeit am „Einsetzungsbericht“ „die Austeilung des Brotes durch Jesus betont“ habe, mit der Folge, dass sich das Deutewort „dadurch verstärkt auf die ‚Gabe‘ Jesu bzw. auf das ‚Gebensein‘ des Leibes“ bezieht¹³¹. Lukas hat also Jesus als den *Spender* des Lebensbrotes profiliert¹³². Kann man daraus mit *M. Vogels* schließen: „Am letzten Mahl mit seinen Jüngern nimmt Jesus selbst nicht essend und trinkend teil“¹³³? So spannend diese Frage ist, sie muss hier auf sich beruhen bleiben, da sie, wenn überhaupt, nur in größerem Zusammenhang einer Antwort zugeführt werden kann.

6.5 „*Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird*“ (V.19)

J.A. Fitzmyer versteht im Anschluss an J. Jeremias die „Deuteworte“ Jesu als „Reinterpretation“ des aramäischen Deuteworts, das der Hausvater in der Einleitung zur Haggada über die Mazzen gesprochen haben soll¹³⁴. Die Worte dieser Einleitung lauten:

„*Dies ist das Brot der Armut (ha lachma ania)* (vgl. Dtn 16,3),
das unsere Väter im Lande Ägypten gegessen haben.
Jeder, der hungrig ist, komme und esse;
jeder, der bedürftig ist, komme und halte Pesach.
Dieses Jahr hier, das kommende Jahr im Lande Israel;
dieses Jahr als Knechte, das kommende Jahr als Freie.“

Nun zeigt aber nach *G. Stemberger* die uneinheitliche Textüberlieferung dieser Einheit, deren älteste Zeugen aus dem Mittelalter stammen, dass ihre Eröffnungs-

sein scheint; warum sollte Jesus *nicht* aus ihm getrunken haben, wo es ihn doch sehnlichst nach diesem Mahl verlangt hat?

¹³⁰ Vgl. H. VOGELS, Mk 14,25 und Parallelen, in: N. Adler (Hg.), *Vom Wort des Lebens* (FS M. Meinertz) (NTA.E1), Münster 1951, 93-104, 98.

¹³¹ VOGELS, Heil (s. Anm. 36) 88; vgl. V.19d (ἐδωκεν) (aus Mk); V.19g: διδόμενον (über Paulus hinaus)!

¹³² Dazu beachte man auch Lk 24,30 (ἐπέδίδου)! Die Rede vom Essen des Aufgeweckten Lk 24,41-43 hat antidoketistisches Interesse. – Bemerkenswert ist Joh 21,12f., wo der Aufgeweckte offenkundig selbst *nicht* isst, aber seine Jünger dazu auffordert (V.12: δεῦτε ἀριστήσατε); von ihm heißt es: „und er nimmt das Brot und gibt (δίδωσιν) es ihnen“.

¹³³ Ebd. 90; vgl. auch R. PESCH, *Das Markusevangelium*, 2. Teil (HThK II/2), Freiburg 1977, 357.358.372.

¹³⁴ FITZMYER, Lk II (s. Anm. 20) 1390f.; doch nicht der *paterfamilias* allein, sondern *alle* Teilnehmer sprächen diese Worte, während der Hausvater den Seder-teller mit den Mazzen erhebe, so STEMBERGER, *Pesachhaggada* 148 (nach ihm auch der folgende Text).

formel „nicht alt, sondern erst in gaonäischer Zeit entstanden“ sei und sich dann auch „noch lange nicht (habe) allgemein durchsetzen können“¹³⁵. So fehlt die Einleitung in den Fragmenten aus der Geniza von Kairo, während andere Zeugen sie zwar bieten (Saadja ben Josef [822-942]; Fr. 2+12 von Abrahams¹³⁶), aber nicht die Deuteformel und auch den Rest in anderer Anordnung. Den gesamten aramäischen Abschnitt findet man z.B. bei Maimonides. Somit fehle „jeglicher Beweis, dass Deuteworte zum frühesten Bestand der Pesachhaggada gehören“, woraus G. Stemberger schließt: „Damit ist aber auch das Verständnis der Deuteworte Jesu im Abendmahlsbericht auf diesem Hintergrund nicht zu rechtfertigen“¹³⁷.

Hier geht es uns allerdings nur um Lukas. Stand *ihm* möglicherweise bei der Rezeption von Jesu Brotwort Dtn 16,3 (LXX) vor Augen, jenes Herzstück im „Festkalender“ Dtn 16 zur Pascha-Mazzot-Feier¹³⁸, auf die dann viel später auch die Einleitung der Haggada rekurrieren sollte? Der Vers lautet nach der LXX:

„Sieben Tage sollst du dazu (sc. zum Mahl) Ungesäuertes (ἄζυμα) essen - das Brot der Unterdrückung (ἄρτον κακώσεως), denn in Hast (ἐν σπουδῇ) seid ihr aus Ägypten gezogen -, damit ihr gedenkt (μνησθήτε) des Tages eures Auszugs (ἐξοδίας) aus dem Land Ägypten alle Tage eures Lebens.“

Das griechische Wort κάκωσις, mit dem die Septuaginta das hebr. מַצַּחֵת wiedergibt, ist ein starker Ausdruck (ill-treatment, affliction, oppression [of Israelites in Egypt], suffering, distress¹³⁹); im NT begegnet er (wie das dazugehörige Verb κακώω) nur einmal, und zwar bei Lukas, in Apg 7,34, beachtlicherweise in einem Zitat aus Ex 3,7f. (LXX): „*ich habe die Misshandlung (τὴν κάκωσιν) meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre Klage gehört, und bin herabgestiegen, um sie zu retten*“. Haftet der Charakter von Pascha-Mazzot als „Leidensgedächtnisfeier“ (G. Braulik) an der „ätiologische(n) Erklärung der ungesäuerten Fladen als ‚Speise der Bedrängnis‘“, die sich im AT nur in Dtn 16,3 findet¹⁴⁰, und begreift

¹³⁵ STEMBERGER, Pesachhaggada (s. Anm. 92) 149. „Die aramäische Sprache ist nicht automatisch ein Zeichen hohen Alters, sondern kann umgekehrt auch auf gaonäische Zeit verweisen“ (7.-11. Jh.).

¹³⁶ J. ABRAHAMS, Some Egyptian Fragments of the Passover Haggada: JQR 10 (1898) 41-51.

¹³⁷ STEMBERGER, Pesachhaggada (s. Anm. 92) 149.

¹³⁸ Nach G. BRAULIK, Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1-17), in: DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 95-121, 104, bildet die Symbolik der ungesäuerten Brote Dtn 16,3 „literarisch und theologisch die Mitte der gesamten Feier“.

¹³⁹ Vgl. J. LUST etc., A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Part II, Stuttgart 1996, 224.

¹⁴⁰ BRAULIK, Leidensgedächtnisfeier (s. Anm. 138) 104.

auch Lukas Jesu Paschamahl mit den Seinen vom Thema des „Leidens“ her (πάσχα-πάσχειν)¹⁴¹, dann scheint es nicht ausgeschlossen, dass er das Gabewort Jesu über den von ihm zerteilten Fladen ungesäuerten Brotes im Licht von Dtn 16,3 hat sehen wollen: Jesus, in den Tod dahingegen, ist jene „Speise der Bedrängnis“, aber er ist doch mehr; er ist das Brot, das denen, die an ihm teilhaben, zum Lebensbrot wird¹⁴². Nun ist das nur eine Vermutung, die sich am Text selbst nicht verifizieren lässt; aber das Wissen um die Septuaginta als den für Lukas normativen Prätext berechtigt zu ihr¹⁴³.

6.6 „Dieses tut zu meinem Gedächtnis!“ (V.49)

Herkunft und Ursprungssinn des sog. Anamnesisbefehls sind nach wie vor umstritten¹⁴⁴. Doch braucht uns das hier nicht weiter zu interessieren, da Lukas ihn ohne Zweifel im Zusammenhang mit dem Brotwort in seiner Überlieferung schon vorgefunden hat. Wichtiger ist für uns die Frage, welchen Sinn *er* dem Auftrag Jesu zugelegt hat, ob er das Thema *Gedächtnis*, *Erinnerung* auch wieder vom Pascha-Rahmen her hat verstanden wissen wollen. Explizite Signale in dieser Richtung bietet er nicht, doch folgen wir weiterhin unserer rezeptionsorientierten Fragestellung, die für den impliziten Leser des Evangeliums die Septuaginta als Prätext voraussetzt, dann können wir auf die einschlägigen Weisungen der Tora zum Pascha-Fest rekurrieren. So heißt es in Ex 12,14 am Ende der ganzen Passage Ex 12,11-14:

¹⁴¹ Siehe oben 6.2!

¹⁴² STUHLMACHER, *Theologie I* (s. Anm. 91), 135, allerdings auf die historische Abschiedssituation Jesu bezogen: „Was das *Brotwort* anbetrifft, hat Jesus zu Beginn der Hauptmahlzeit das übliche Dankgebet über dem Brot gesprochen, dann aber hinzugefügt, dass die Jünger jetzt nicht nur gemeinsam das zuvor in der Passaliturgie so genannte (ungesäuerte) ‚Elendsbrot‘ (Dt 16,3) genießen, sondern mit dem Essen des von Jesus gebrochenen und ihnen gereichten Brotes Anteil an ihm selbst gewinnen, der sich anschiekt, für sie in den Tod zu gehen“. – Vollzog sich das regelmäßige „Brotbrechen“ in der nachösterlichen Gemeinde ἐν ἀγαλλιάσει, in eschatologischem Frohlocken (vgl. Apg 2,46), so war wohl die jährliche Paschavigil zunächst Leidensgedächtnis.

¹⁴³ Sprachlich könnte immerhin die auch von Lukas mitgemachte Differenzierung zwischen τὰ ἄζυμα (22,1; vgl. Apg 12,3) und ἄρτος (22,19) (so Dtn 16,3) samt Anamnesis-Motiv (Dtn 16,3: μνησθήτε) ein Fingerzeig in diese Richtung sein!

¹⁴⁴ Vgl. KLAUCK, *Herrenmahl* (s. Anm. 24) 314-320. Zum Thema „Gedenken“ im Alten Testament und Judentum vgl. den Überblick bei HAARMANN, *Gedenken* (s. Anm. 7) 61-141.

„Und dieser Tag soll euch eine *Erinnerung* (μνημόσυνον) sein, und ihr sollt ihn feiern als Fest für den Herrn. Als ewige Ordnung für (all) eure Generationen sollt ihr ihn feiern“¹⁴⁵.

Und in 13,3 – diesmal in einer Rede des *Mose* an das Volk – heißt es zu Beginn einer nach 12,15-20 *zweiten* Anordnung zum Fest der Ungesäuerten Brote (13,3-10):

„Und Mose sagte zum Volk:
Gedenkt (μνημονεύετε) dieses Tages,
 an dem ihr aus Ägypten gezogen seid,
 aus dem Sklavenhaus!
 Denn mit starker Hand hat euch der Herr von dort herausgeführt“¹⁴⁶

Die Weisung, der vergangenen Großtat Gottes zu gedenken, war selbstverständlich auch in den Jahrzehnten um die Zeitenwende herum lebendig. Ein eindrückliches Zeugnis dafür bietet *Philo*, der zur Anordnung: „dann soll es [sc. das Lamm ohne Fehler] *die ganze Versammlung der Gemeinde Israel* zwischen den zwei Abenden schlachten“ (Ex 12,6), ausführt:

„Der Grund (dieser Anordnung) ist folgender: das Fest ist *der dankbaren Erinnerung an die größte Auswanderung* gewidmet (τῆς μεγίστης ἀποικίας ὑπόμνημά ἐστιν ἡ ἑορτὴ καὶ χαριστήριον), (den Auszug) aus Ägypten, den mehr als zwei Millionen Menschen beiderlei Geschlechts gemäß dem an sie ergangenen Gottesworte antraten. Damals nun, als sie ein Land voll Menschenhass und Ungastlichkeit verließen, wo überdies, was das schlimmste ist, vernunftlosen Tieren – zahmen und wilden! – göttliche Ehren erwiesen wurden, brachten sie, wie begreiflich, im Überschwang der Freude selbst ihre Opfer dar, ohne in ihrem unsagbaren Eifer und Wunsch nach möglicher Beschleunigung erst auf die Priester zu warten. Und wie sie es damals dem Drang und Trieb des Herzens folgend taten, so erlaubte ihnen das Gesetz *zur dankbaren Erinnerung daran* (εἰς εὐχαριστίας ὑπόμνησιν) einmal im Jahr zu verfahren“ (Spec. Leg. II 146)¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Vgl. auch V.17: „... darum sollt ihr diesen Tag [s.c.: das Fest der Ungesäuerten Brote] halten (ποιήσατε) als ewige Ordnung für all eure Generationen“; V.24: „darum sollt ihr dieses Wort ewig halten (φυλάξεσθε) als Ordnung für dich und deine Kinder“. Ein ποιεῖν (vgl. Lk 22,19) auch Dtn 16,12.

¹⁴⁶ Eine vergleichbare Weisung schließt den Block in V.10 ab, wobei schon V.9 das Leitmotiv der Erinnerung in der Rede vom Erinnerungszeichen vorausnimmt. Überdies vgl. Dtn 16,3 (siehe oben unter 6.5) und 16,12.

¹⁴⁷ Vgl. auch schon Jub 49,7: „Und du sollst dich erinnern an diesen Tag alle Tage deines Lebens, und halte ihn von Jahr zu Jahr alle Tage deines Lebens, einmal des Jahres an seinem Tage nach seinem ganzen Gesetz“ (JSHRZ II 547); Jub 49,15: „Und es (sc. das Passah) wird kommen als *Gedächtnis(opfer)* vor den Herrn, das er annehmen wird“; K. BERGER: „Was in Ex 12,13 in einmaliger Si-

„Zur dankbaren Erinnerung“! Mit diesem Motiv rahmt Philo den Text, was zeigt, wie wichtig es ihm ist¹⁴⁸. Die *Erinnerung* paart sich nach ihm mit der *Danksagung* (εὐχαριστία), was uns zu Lukas zurückführt. Auch er spricht von der Danksagung, ausdrücklich von derjenigen, die Jesus über dem gebrochenen Brot vollzieht (Lk 22,19b), sieht darin aber auch das Danksagungsgebet vorgezeichnet, das nach Jesu Fortgang „die Apostel“ – an sie ergeht Lk 22,14 zufolge der Anamnesisbefehl! – im Rahmen ihres „Gedenkens“ vollziehen werden¹⁴⁹. Wenn Lukas die biblischen Weisungen zum Pascha-Gedenken kennt, und daran ist nicht zu zweifeln, dann stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis er das eucharistische „Gedenken“ zum Pascha-„Gedenken“ sieht? Wird dieses seiner Meinung nach durch jenes abgelöst?

Wohl nicht, wenn man davon ausgeht, dass auch die lukanischen Gemeinden weiterhin jedes Jahr Pascha feierten, jetzt allerdings im Gedenken an Jesu Todesleiden und in der Hoffnung auf seine Wiederkunft (vgl. oben unter 5.3). Zugunsten dieser Annahme spricht in unserer Szene die Tatsache, dass der lukanische Jesus V.16 zufolge die Pascha-Tradition durch seinen Tod gerade *nicht* für abgetan erklärt, sondern im Gegenteil als eschatologische Hoffnungsperspektive aufrechterhält¹⁵⁰.

tuation galt, wird hier für ‚alle Jahre‘ und ‚dieses Jahr‘ angewandt. Freilich ist vom Bestreichen der Türpfosten keine Rede mehr, aber das Passah wirkt als Opfer. Wie es einst Israel vor Plagen bewahrte, so auch jetzt“ (JSHRZ II 549 Anm. 15d).

¹⁴⁸ So auch SCHLUND, Studien (s. Anm. 61) 75: „das Pesach ist (für Philo) in erster Linie ein Dank- und Freudenopfer aus Anlass der Befreiung von der Knechtschaft.“

¹⁴⁹ Vgl. auch Apg 27,35.

¹⁵⁰ Zutreffend SCHÜRMANN, Abendmahlsbericht (s. Anm. 24) 111, zu V.16: „Es ist nicht gemeint, es würde auf Erden nun überhaupt nicht mehr Pascha gefeiert werden, weil das Königtum Gottes noch vor dem nächstjährigen Pascha hereinbrechen würde. Stillschweigend ist vielmehr vorausgesetzt, dass die Jünger noch weiter Pascha feiern werden, aber Jesus wird auf Erden nie mehr dabei sein.“ Vgl. auch DERS., Anfänge (s. Anm. 7) 203 f.; JEREMIAS, Abendmahls-worte (s. Anm. 90) 117; HAHN, Motive (s. Anm. 36) 356.355, dem zufolge Lukas „die Grundzüge einer christlichen Passafeier“ überliefert, bei der „das Passasazeremoniell nur ein Kelchritus übriggeblieben ist“. STUHLMANN, Pessach (s. Anm. 7) 85, beschreibt den von Lukas vorausgesetzten Ablauf der Pascha-Nacht – es handle sich um die Tradition judenchristlicher Gemeinden „außerhalb Judäas“ – entsprechend seiner Auslegung von V.15-18 (vgl. oben Anm. 106) folgendermaßen: „Die Christenheit fastet im Hinblick auf das Leiden und Sterben Jesu. Das Fasten brechen sie mit einem Becher Wein ab, an den in besonderer Weise die Hoffnung auf die kommende Gottesherrschaft gebunden ist. Danach feiern sie das Mahl des Herrn wie sonst üblich“; zum Thema „Fasten“ vgl. noch Lk 5,35 („es werden aber Tage kommen, und wenn der Bräuti-

Auch wenn der „Anamnesisbefehl“ sich ausschließlich auf den Ritus des „Brotbrechens“ bezieht (nicht auf ein weiterhin jährlich zu begehendes Paschafest)¹⁵¹, so wird ein solches in der Erwartung seiner „Vollendung im Reich Gottes“ aber nicht ausgeschlossen. Alles Gedenken – auch das an Gottes Großtaten in Israels Geschichte, insbesondere an den Exodus – erfüllt sich im Gedenken an den Tod Jesu.

Ungeklärt ist die Frage, warum der „Anamnesisbefehl“ bei Lukas nur nach der Brothandlung steht und was das zu bedeuten hat.

Eine *diachrone* Erklärung des Befundes hat zwei Möglichkeiten:

(a) Lukas hat den „Anamnesisbefehl“ in seiner Paradosis nur nach der Brothandlung vorgefunden, die parallele paulinische Fassung mit dem zweifachen „Anamnesisbefehl“ ist sekundär. Zugunsten dieser Annahme spricht, dass bei Paulus der „Anamnesisbefehl“ nach der Becherhandlung mit dem einschränkenden Zusatz versehen ist: ὁσάκις ἐὰν πίνητε („*sooft ihr trinkt*“), was darauf hindeutet, dass Wein nicht regelmäßig, ja „nur selten beim Mahl der Gemeinde vorhanden“ war¹⁵². Unter dieser Rücksicht hat man dann den zweiten „Anamnesisbefehl“ nachgetragen, vielleicht schon vor Paulus.

(b) Die Alternative, dass Lukas den doppelten „Anamnesisbefehl“ vorgefunden, dann aber den zweiten im Anschluss an die Becherhandlung gestrichen hat, um nicht die von ihm gewollte „Verbindung zwischen dem Mahlbericht und der unmittelbar folgenden Verratsansage (zu) stören (21-23)“¹⁵³, leuchtet weniger ein. Überdies ist eher mit einem Wachstum der Überlieferung als mit deren Kürzung zu rechnen¹⁵⁴. –

Fragt man, was es bedeutet, dass Lukas den „Anamnesisbefehl“ nur nach der Brothandlung bietet, gibt es auch wieder zwei Möglichkeiten der Erklärung:

gam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten in jenen Tagen“). Spiegelt Lk 22,15-20 also den sog. „quartadezimanischen“ Brauch, nach dem das Fasten in der Pascha-Nacht (vom 14. zum 15. Nisan) beendet wurde, nicht am Sonntag, dem Tag der Auferstehung, wie später die Regel (vgl. *Eus.*, HE V 23)? Das Problem ist allerdings, dass Lk 22,15-17 den Gedanken des „Fastens“ so nicht hergibt (vgl. oben bei Anm. 106 und 127-129) und man auch fragen kann, ob denn der Text den später geübten Pascha-Ritus der lukanischen Gemeinden tatsächlich 1:1 abbilden muss.

¹⁵¹ „Tut dies zu *meinem* (ἐμῶν) Gedächtnis!“ Das Possesivpronomen ἐμῶν, das einen Gen.obj. (μου) vertritt, verleiht dem Bezug auf Jesus *Nachdruck* (vgl. HOFFMANN-V. SIEBENTHAL, Grammatik § 140a. § 57: „Die Possessivpronomen werden nur gebraucht, wenn das Possessivverhältnis betont ist“).

¹⁵² So A. SCHLATTER, Das Evangelium des Lukas. Aus seinen Quellen erklärt, Stuttgart 1960, 422.

¹⁵³ ECKEY, Lk II (s. Anm. 102) 887.

¹⁵⁴ Nach JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 90) 240, wird Lukas „ein älteres Überlieferungsstadium spiegeln, wenn er den Befehl *nur beim Brotwort bringt*“; so auch SCHÜRMAN, Einsetzungsbericht (s. Anm. 39) 70; H. MERKLEIN, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition, in: ders. Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 157-180, 167f..

(a) Bei der verkürzten Darstellung der Becherhandlung (V.20a.b) setzt Lukas stillschweigend voraus, dass der „Anamnesisbefehl“ von V.19h auch für diese Gültigkeit besitzt¹⁵⁵. Ihn nach dem Becherwort noch einmal zu wiederholen, hätte, wie gesagt, den Konnex von V.20/21f. zerstört.

(b) Lukas kennt von der eucharistischen Praxis seiner Gemeinden her (als Regelfall) nur die Brotkommunion. Deshalb will er auch nur diese durch den einmaligen „Anamnesisbefehl“ im Kultstiftungsakt Jesu verankert wissen¹⁵⁶.

Nicht nur die sonstigen lukanischen Äußerungen zum „Brotbrechen“, auch die Deutung des *diachronen* Befunds (s. oben) sowie die Beobachtung, dass sich das ὡσαύτως von V.20a nur auf die Vergleichbarkeit der beiden *Handlungen* Jesu beziehen kann, empfehlen Alternative (b).

6.7 „Dieser Becher (ist) der neue Bund in meinem Blut ...“ (V.20c.d)

Bei Lukas hat das Becherwort Jesu eine eigentümliche Gestalt. Sie rührt daher, dass der Evangelist die vorpaulinische Fassung („dieser Becher [ist] der neue Bund in meinem Blut“) mit einem Teil der markinischen Fassung („das für viele [Lk: euch] vergossen wird“) abgeglichen hat. Erklärt sich diese Vorgehensweise allein aus seinem Respekt vor der Überlieferung, die er in ihren *beiden* Fassungen bewahren wollte¹⁵⁷, oder verbindet er damit auch eine theologische Absicht? Wie versteht er das Becherwort Jesu? Dürfen wir auch hier wieder die Pascha-Thematik als Matrix für seine Deutung voraussetzen?

Zwei Wege bieten sich an, wenn man das lukanische Verständnis des Becherworts rekonstruieren will: (a) Nach der Komposition des Evangelisten (siehe oben unter 3.) interpretieren sich V.20 und V.28-30 gegenseitig. Man muss also V.28-30 zur Deutung des Becherworts mit heranziehen. (b) Bei V.20 wird Lukas wieder die Septuaginta als Prätext assoziiert sehen wollen, denn das Stichwort *καινή διαθήκη* („neuer Bund“) ruft eindeutig Jer 31(38), 31-34 auf; der Einsatz des entsprechenden

¹⁵⁵ SCHNEIDER, Lk II (s. Anm. 21) 446: „Das ‚ebenso‘ bezieht sich nach V.19 auf das austeilende Darreichen des Bechers, den Jesus zuvor in die Hand nahm, sinngemäß auch auf den Wiederholungsbefehl.“

¹⁵⁶ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments II*, Tübingen 2002, 554f. Aber bereits SCHLATTER, Lk (s. Anm. 152) 422, und JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (s. Anm. 90) 108, interpretierten so, wobei letzterer aus dem Alter der lkn. Fassung (vgl. oben Anm. 154) schloss, „dass die Feier *sub una* in der ältesten Zeit nicht nur häufig vorkam, sondern die Regel war“.

¹⁵⁷ Allerdings hat er sich *gegen* das Motiv vom Sinai-Bund Mk 14,24 (vgl. Ex 24,8) und *für* das vom „Neuen Bund“ entschieden. Warum? Nur deshalb, weil er sich an die Fassung der Abendmahls-Paradosis halten wollte, die im Umkreis seiner Gemeinde bekannt war? Beachtlich ist immerhin, dass der *Sinai-Bund* in seinem Doppelwerk auch sonst keine Rolle spielt.

Verbs, nämlich διατίθεσθαι, in V.29 unterstützt das¹⁵⁸. Freilich bleibt die Frage, was genau aus diesem Prätext präsent ist¹⁵⁹.

zu (b): Die dunkle Folie der „neuen Heilssetzung“ Gottes ist Jer 31(38), 32 zufolge der Bundesbruch der Väter: Sie haben die *Berit* gebrochen, die Gott mit ihnen geschlossen hatte „am Tag, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen“ (vgl. auch Jer 11,3f.7). Worin ihr Bundesbruch bestand, wird nicht gesagt; aus V.33 ist jedoch zu schließen: „Er besteht im Ungehorsam gegen die (Sinai/Horeb-)Tora YHWHs“¹⁶⁰, wobei der Text von einem „Schuldkontinuum“ ausgeht, das von der Vätergeneration bis in die Gegenwart reicht¹⁶¹. Voraussetzung der „neuen Heilssetzung“ Gottes ist deshalb die Vergebung der Sünden durch Gott, durch die er dieses „Schuldkontinuum“ definitiv durchbricht. Die „Neuigkeit“ der „neuen Heilssetzung“ besteht dann darin, „dass Israel sie in Zukunft nicht mehr brechen wird. YHWH erreicht dies, indem er auf die Rezeption der äußerlich vorgegebenen Tora und den dafür notwendigen Lehrbetrieb verzichtet und stattdessen die Tora in das Erkenntnis- und Willenszentrum jedes einzelnen Israeliten einschreibt, so dass jeder einzelne YHWH erkennt und aus seinem Innersten zum Tora-Gehorsam angetrieben wird“¹⁶². Findet dieser zentrale Gedanke der „neuen Heilssetzung“ im Neuen Testament durchaus Beachtung¹⁶³, so ist für die Rezeption des Textes insgesamt die pointierte Schlussstellung der Sündenvergebungs-Thematik leitend geworden: „denn ich werde ihre Schuld vergeben, und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken“ (V.34).

Was Lukas betrifft, so wird für ihn – wie am Makrokontext seines Doppelwerks ersichtlich – an Jer 31,31-34 sowohl der mit der „Ägypten-Berit“ (*W. Groß*) gegebene *Exodus-Hintergrund* wie die mit der „neuen Heilssetzung“ eng verbundene Thematik der *Sündenvergebung* wichtig gewesen sein¹⁶⁴. Deutlich ist, dass er Gottes „neue Heilssetzung“ im Tod

¹⁵⁸ Vgl. Jer 38,31 (LXX): διαθήσομαι ... διαθήκην καινήν (ebenso V.33). Vgl. bereits oben Anm. 36!

¹⁵⁹ Zu seiner Analyse vgl. W. GROß, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998, 134-152.

¹⁶⁰ Ebd. 143. – Lukas greift das in der Stephanus-Rede auf, wenn es dort heißt, Mose hätte „am Berg Sinai *Worte des Lebens* (λόγια ζῶντα) empfangen, um sie uns weiterzugeben“, dass aber „unsere Väter ihm (sc. Mose) nicht gehorsam werden wollten und sich in ihren Herzen wieder Ägypten zugewandt“ hätten (Apg 7,38f.).

¹⁶¹ Ebd. 141. 149f.

¹⁶² Ebd. 150.

¹⁶³ Vgl. Röm 8,4; 1Thess 4,9; Hebr 8,10; 10,16; 1Joh 2,20f.

¹⁶⁴ Zur Präsenz des Exodus-Paradigmas im lkn. Doppelwerk vgl. oben unter 4. sowie 5.1.1, zu der der Sündenvergebungs-Thematik das Folgende. – Zu be-

Jesu verortet¹⁶⁵, in dem „für euch vergossenen Blut“, wie er im Anschluss an Markus seine vorpaulinische Fassung des Becherworts präzisiert. Geht es zu weit, wenn wir vermuten, dass nach ihm sowohl die Exodus-Assoziation als auch die Rede von dem „für euch vergossenen Blut“ von der Pascha-Thematik als dem Kern des Exodus-Paradigma her gedeutet sein wollen?¹⁶⁶ Ist Jesu Blut für ihn also das *wahre* Paschaopfer, welches das Volk vor dem Verderber errettet und ihm den Weg in die Freiheit des Lebens eröffnet?¹⁶⁷ Zugunsten dieser Annahme könnte der bewusste Rekurs auf die markinische Opferterminologie sprechen.

achten ist in diesem Zusammenhang: „Der Bundesgedanke taucht bei Lukas nicht oft auf [Lk 1,72; Apg 3,25; 7,8], ist dann aber trotz der häufigen Exodus-Typologie immer mit Abraham verbunden“ (F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas [Lk 1,1-9,50] [EKK III/1], Neukirchen 1989, 106). Zur Exodus-Thematik gehört die Motivverbindung „Rettung aus der Hand der Feinde, um ihm zu dienen“ (Lk 1,71.73f.), die unter Bezugnahme auf Gen 15,13f. ganz ähnlich auch Apg 7,7f. mit dem Abraham-Bund verknüpft ist. Beides, Väter-Bund und Exodus, scheint deshalb Lukas eng zusammenzusehen. Zur Analyse der Stellen im einzelnen vgl. VOGEL, Heil (s. Anm. 36) 258-260.339-350, der allerdings die Exodus-Thematik unterbelichtet.

¹⁶⁵ Das erklärt auch, warum Lukas das „neu“ aus Mk 14,25, wo es sich auf die *endzeitliche Vollendung* der βασιλεία bezieht, in V.18 fortlassen musste.

¹⁶⁶ Von der „Sühnekraft“ des Pascha-Blutes spricht FÜGLISTER, Heilsbedeutung (s. Anm. 1) 103-105, außerdem JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 90) 217 Anm. 2; MEBNER, Einführung (s. Anm. 7) 303. Nach gründlicher Durchsicht der frühjüdischen Pascha-Texte kommt aber SCHLUND, Studien (s. Anm. 61), zu einem wesentlich offeneren Ergebnis: „Das Pesach verfügte ... in frühjüdischer Zeit über ein weitgefächertes Interpretationspotential: Es verkörperte Schutz und Bewahrung vor Verderben bringenden Mächten und die Überwindung des Todes im Moment der Konfrontation genauso wie die Vergewisserung des rechten Gottesverhältnisses und die Konstitution bzw. Bestärkung der Identität des Gottesvolkes. ‚Apotropäische‘ und ‚ekklesiologische‘ Dimension gehen dabei Hand in Hand“ (113f.). Zum Pascha-Blut in frühjüdischen und christlichen Texten vgl. auch H.-U. WEIDEMANN, Der Tod Jesu im Johannes-evangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (BZNW 122), Berlin 2004, 426-445.

¹⁶⁷ Auf jeden Fall versteht Lukas das Christusgeschehen als „Erfüllung“, „nicht als Neustiftung oder Erneuerung des Bundes“, wie VOGEL, Heil (s. Anm. 36) 345, richtig bemerkt: „... eine explizite Korrelation von altem und neuem Bund, wie sie in 2Kor 3 und Hebr vorliegt, (ist) in Lk/Acta nirgends zu entdecken“. Berücksichtigt man die starke Präsenz der Exodus-Thematik im lkn. Doppelwerk (s. Anm. 164), dann besteht allerdings kein Grund, VOGEL darin zu folgen, dass Lukas das Kelchwort „nicht organisch mit seinem eigenen theologischen Ansatz“ hätte verbinden können. Zutreffend H. MERKEL, Israel im lukanischen Werk: NTS 40 (1994) 371-398, 385: „Das Gedenken an den heiligen Bund (Lk 1,72) wird (...) in der Stiftung des Neuen Bundes (Lk 22,20) aufgenommen“. – Zum Thema „neu-alt“ vgl. v.a. Lk 5,36-38 sowie die Hinzufügung des Evangelisten in V.39: „Und keiner, der alten Wein getrunken hat, will neuen; denn er

An dieser Stelle lohnt sich ein Seitenblick auf Apg 20,28:

„Gebt acht auf euch selbst und die ganze Herde,
in der euch der heilige Geist zu Vorstehern eingesetzt hat,
die Kirche Gottes zu weiden,
die er durch das Blut seines eigenen [Sohnes] erworben hat“.

In seiner *Abschiedsrede* an die Ältesten von Ephesus greift der lukanische Paulus genau die Terminologie auf, die auch Jesus in seiner *Abschiedsrede* für seinen Tod benutzt hat: die Rede vom (vergossenen) Blut. Angesichts der Parallelisierungsabsicht des Lukas (*Jesus-Paulus*: vgl. in der Miletrede Apg 20,22) ist das sicher kein Zufall.

Hinsichtlich der Deutung des Blut-Motivs (vgl. noch Apg 5,28) herrscht Ungewissheit¹⁶⁸. Was hat die *ekklesiologische* Fokussierung des Motivs zu besagen? Möglicherweise liegt eine Anspielung auf Ps 74,2 vor: „Gedenke deiner Gemeinde (τῆς συναγωγῆς σου), die du ureinst erworben hast, die du ausgelöst hast als Stamm deines Erblandes ...“. Das bezieht sich auf „die Befreiung Israels aus Ägypten durch JHWH als seine ureigene Heilstat“¹⁶⁹. Sieht man, dass die meisten von C. Schlund untersuchten frühjüdischen Pascha-Texte „die Pesachfeier als einen Moment (definieren), in dem gemeindliche Identität begründet und gestärkt wird“¹⁷⁰, dann kann man erwägen, ob nicht Apg 20,28 auf den Tod Jesu als das wahre Paschaopfer anspielt, durch das Gott die Identität seiner „Ekklesia“ begründet hat. Das würde zur gleichfalls ekklesiologisch ausgerichteten Konzeption von Lk 22 (vgl. 22,24ff.) gut passen¹⁷¹.

Was nun die „Sündenvergebung“ betrifft, so ist von ihr in der Paschamahlsszene Lk 22 selbst nicht die Rede¹⁷², wohl aber dann in der Rede

sagt: Der alte ist gut!“ Nach Meinung vieler Exegeten ist das im Blick auf diejenigen gesprochen, die – aus verständlichen Gründen – lieber beim Alten bleiben wollten, als sich dem Neuen, dem Evangelium, anzuschließen (so z. B. SCHWEIZER, Lk [s. Anm. 36] 73). Zutreffender deutet aber – wegen des lkn. Makrokontextes – m. E. MERKEL, Israel 385f.: „Jesus ist Verfechter der guten alten Sache, die Pharisäer dagegen werden als Neuerer disqualifiziert“.

¹⁶⁸ Vgl. nur B.D. EHRMAN, *The Cup, The Bread, and the Salvific Effect of Jesus' Death in Luke-Acts*, in: SBL.SP 1991, 576-591, 582: „... the text does not speak of Jesus' self-giving act as an atoning sacrifice for sin, but of God's use of Jesus' blood to acquire (NB, not 'redeem') the church“.

¹⁶⁹ So E. ZENGER in: F.-L. HOSSFELD/ DERS., *Psalmen 51-100* (HThK.AT), Freiburg 2000, 363.

¹⁷⁰ SCHLUND, *Studien* (s. Anm. 61) 112; im einzelnen ebd. 64.75 (zu Philo, QE I, 10: „Das ägyptische Pesach machte die Israeliten von einem ‚Volk‘ zu einer Gottesdienstgemeinde [συναγωγή], bei der allen Teilnehmern gleichermaßen die Priesterschaft zugesprochen wurde“).

¹⁷¹ R.C. TANNEHILL, *Luke*, Nashville 1996, 315, zum Blut-Motiv in Lk 22,20: „the relevant background may be less an atoning sacrifice than a covenant-founding sacrifice, as in Ex 24,6-8“.

¹⁷² Anders Mt 26,28, wo das Motiv direkt in das Becherwort integriert ist: τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

des Auferweckten an die Jünger in 24,47. Man hat den Eindruck, dass beim dritten Evangelisten die „Sündenvergebung“ als Inhalt der im Tod Jesu begründeten „neuen Heilssetzung“ Gottes nicht *unmittelbare* Frucht *nur* seines Sterbens ist, sondern dem *ganzen* (Exodus-) Weg Jesu zugeordnet ist, der ihn durch das Todesleiden hindurch in die Herrlichkeit Gottes führte (24,26) und ihn an Pfingsten zum Mittler des „heiligen Geistes“ werden ließ. „In seinem Namen“, so heißt es mehrfach, wird dann nach Pfingsten überall „die Umkehr zur Vergebung der Sünden“ gepredigt¹⁷³. Was im Becherwort beim Paschamahl auf den Tod Jesu als *das* Heilsgeschehen schlechthin fokussiert ist – „der neue (die Sünden vergebende) Bund (Gottes) *in meinem Blut*“ –, das entfaltet Lukas narrativ, indem er es in seiner Weg- (oder Exodus-) Christologie in eine Geschehensabfolge übersetzt (Tod – Eingang in die Herrlichkeit – Geistsendung / Taufe/ Sündenvergebung). Das entspricht ganz seinem geschichtlich-narrativen Denken.

zu (a): Inwiefern dient das Herrenwort V.28-30 der Deutung des Becherworts? Zwei Punkte seien genannt: die durch das Becherwort angestoßene christologische Transformation der Basileia- und Diatheke-Vorstellung sowie deren soteriologische Füllung durch das Mahl-Motiv.

Um mit dem zweiten zu beginnen: Was ist „*das Reich*“ im Verständnis dieses Wortes?¹⁷⁴ Es ist die vollendete Gemeinschaft der Jünger mit dem Auferweckten, wie es das Symbol von Essen und Trinken an seinem Tisch zum Ausdruck bringt; es ist das ewige Heil, die σωτηρία, welche denjenigen zuteil wird, die mit Jesus in allen seinen Prüfungen ausgeharrt haben. Das gilt nach V.28 ausdrücklich von den „Aposteln“, nach Ostern aber auch von denen, die auf neue Weise Jesus nachfolgen werden.

Was im Becherwort als „neue Heilssetzung“ Gottes im Tod Jesu festgemacht ist, das entfaltet V.29 unter *zwei* Aspekten: Zum einen vollzieht sich die „Heilssetzung“ (διαθήκη) so, dass Gott („mein Vater“) das Reich *Jesus* „zur Verfügung übergibt“ (διατίθεται) (= christologische Vermittlung), dann dieser es am Ende der Zeiten seinen *Jüngern* „vermacht“ (διατίθεται) (= soteriologischer Aspekt). Beide Aspekte sind eng aufeinander bezogen:

¹⁷³ Vgl. grundlegend Lk 24,47, dann Apg 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18.

¹⁷⁴ Es ist die erste Stelle im Evangelium, an der βασιλεία, bisher immer mit dem Genitiv τοῦ θεοῦ verbunden, auf *Jesus* bezogen wird (V.30: ἐν τῇ βασιλείᾳ μου) (vgl. dann Lk 23,42). Merkwürdigerweise äußert sich A. PRIEUR, Die Verkündigung der Gottesherrschaft. Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ (WUNT II/89), Tübingen 1996, nirgends zu dieser Stelle.

- 29a κάγω διατίθειμαι ὑμῖν
 b καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου
 βασιλείαν ...
- 29a „und ich vermache euch (das Reich),
 b wie es mir mein Vater vermachte ...“

Interpretationsbedürftig ist die Zeitstruktur der Periode: Der Vordersatz steht im Präsens, der eingeschobene *καθὼς*-Satz im Aorist. Damit soll sprachlich die innere *Abfolge* der beiden Rechtsakte¹⁷⁵ zum Ausdruck kommen: *zuerst* kommt die Verfügung des Vaters an den Sohn, dann die des Sohnes an seine Jünger. Wann erfolgen beide? Wie vollziehen sie sich? Klar ist, dass sich die Übereignung der *Basileia* durch Jesus an die Jünger laut V.30 erst im Eschaton realisiert, im Mahl am Tisch des Auferweckten; doch schon jetzt verfügt sie Jesus – in der Stunde des Abschiedsmahls, das seinen Tod antizipiert. Im Blick auf ihn verheißt er seinen Jüngern die Teilhabe am Festmahl des ewigen Lebens. Wann hat der Vater ihn dazu ermächtigt, wann hat er ihm „das Reich vermacht“? *Sub specie aeternitatis* könnte der Aorist andeuten: Schon vor Zeiten hat der Vater mir die *βασιλεία* zugeeignet. Doch im Kontext sonstiger lukanischer Aussagen wie entsprechend dem Charakter des Herrenworts als Verheißung liegt eine andere Deutung näher: Auch V.29b ist antizipatorisch zu verstehen: gesprochen im Vorblick auf den Durchgang Jesu durch sein Todesleiden in die „Herrlichkeit“ bei Gott, oder anders gesagt: im Blick auf seine dann erfolgende Erhöhung zu seiner Rechten (Apg 2,33), welche den Empfang der *βασιλεία* einschließt¹⁷⁶.

Das Becherwort V.20 und die Verheißung V.28-30 gehören demnach eng zusammen. Das Abschiedsmahl Jesu öffnet den Blick für das ewige Mahl in seinem Reich (V.16.18.28-30). Grund solcher Hoffnung ist Jesu Tod, sein „für uns vergossenes Blut“, sodann seine österliche Inthronisation. Dieser sein Weg ist das Unterpfand für den „neuen Bund“, durch ihn stiftet Gott endgültig Heil, indem er den Auferweckten zum Repräsentanten seines „Reiches“ bestellt, der auch diejenigen, die ihm nachfolgen, ins ewige Leben führt. „Bund“ und „Reich Gottes“ empfangen so ihre unauslöschliche christologische Signatur.

6.8 Rückblick

(1) Dass Jesu Abschiedsmahl mit den Seinen ein Paschamahl war, ist für Lukas mehr als nur ein äußerer Rahmen. Inhalt und Profil der Feier sind ganz von Israels Erfahrungen und Hoffnungen gesättigt, die sich mit dem Pascha verbinden. Der Exodus als das Grundparadigma Israels, die

¹⁷⁵ LOHFINK, Sammlung (s. Anm. 35) 80: διατίθεσθαι besitzt „juridische Qualität“.

¹⁷⁶ SCHWEIZER, Lk (s. Anm. 36) 224: „An Ostern verleiht Gott Jesus die Herrschaft (Apg 2,36) ...“.

Erinnerung an das „Brot der Bedrängnis“ (Dtn 16,3), das rettende „Blut“ des Paschaopfers, der „neue Bund“, die Hoffnung auf den endgültigen Exodus in das Reich der Freiheit und des Lebens – all das wird im letzten Paschamahl Jesu nach Überzeugung des Lukas auf seinen eigentlichen Grund gestellt. Warum? Weil dieses Mahl im Brot- und Bechergestus samt den sie begleitenden Worten die heilbringende Dahingabe Jesu in den Tod antizipiert, das wahre Paschaopfer, das den Weg ins gelobte Land frei gibt.

(2) Ist das eine Überinterpretation der lukanischen Szene? Lukas ist Erzähler und nur als solcher Theologe, wobei zur Entschlüsselung seiner Erzählung *zwei Voraussetzungen* zu machen sind: (a) Das lkn. Doppelwerk ist auf einen *Prätext* angewiesen – die Septuaginta – und (b) es besitzt einen *Kontext*: die werdende Gottesdienstpraxis der Kirche. Will man Lk 22 rezipientenorientiert lesen, muss man beide Faktoren in Rechnung stellen:

(a) Wenn es stimmt, dass für Lukas die Septuaginta, die griechische Bibel, Grundtext der Kirche ist, der ihr hilft, das Christusereignis, aber auch den eigenen pfingstlichen Weg als gottgewollt zu entschlüsseln, dann darf sich der Leser auch dazu ermächtigt sehen, die Paschamahl-Szene im Licht der entsprechenden Basistexte der Schrift zu lesen. So sollte man hellhörig sein auf die Signale, die der Evangelist selbst in diese Richtung gesetzt hat.

(b) Nach Apg 2,47 zeichnet das „Brotbrechen“ der Kirche ἀγαλλίασις aus, österliches Frohlocken. Grundduktus des letzten Paschamahls Jesu (πάσχα) ist aber das Gedenken an das Todesleiden Jesu (πάσχειν), freilich gepaart mit der Hoffnung auf die Erfüllung des Pascha im Reich Gottes und der Wiederkunft des Herrn. Bildet sich hier die liturgische Polarität der jährlichen Ostervigil der Kirche und ihrer Eucharistiefeyer „am ersten Tag der Woche“ (Apg 20,7) ab? Das lkn. Doppelwerk bietet dafür, wie wir gesehen haben, durchaus einige Indizien¹⁷⁷.

7. „Kontinuität mit Israel“

Lukas stand vor einem Geheimnis: Wie kann es sein, dass die Kirche aus Juden und Heiden Wege ging, die dem „Volk der Juden“ immer fremder wurden? Wie konnte es zu dieser dramatischen Spaltung des Gottesvolkes kommen? Vermag die Kirche angesichts dieser Situation dennoch

¹⁷⁷ Es fällt auf, dass hier Patristiker und Liturgiewissenschaftler, die aus der Perspektive der späteren Quellen auf das Neue Testament zurückblicken, in der Regel mehr sehen als die Neutestamentler selbst. Es scheint mir notwendig zu sein, die beiden Disziplinen (nicht nur) in unserer Thematik methodologisch miteinander ins Gespräch zu bringen.

ihre Identität zu bewahren, wohl wissend, dass der Gott Jesu der Gott Abrahams ist, von dem Maria im Magnifikat singt: „er nimmt sich Israel, seines Knechtes, an, *um seines Erbarmens zu gedenken* (μνησθήναι), wie er gesprochen hat zu unseren Vätern, für Abraham und seinen Samen in Ewigkeit“ (Lk 1,54f.)!?

Und so ist die ganze Geschichtsschreibung des Lukas ein groß angelegter Versuch, zu erzählen, wie es zur Kirche aus Juden und Heiden kam, ja kommen musste, dass dieser Weg vom „Heiligen Geist“ geführt war *und* der Schrift Israels entspricht, und dass bei all dem „Kontinuität mit Israel“ waltet. Und dass diese „Kontinuität mit Israel“ bleibend zur Identität der Kirche gehört¹⁷⁸.

Genau in diesem Fragehorizont will Lukas auch seine Paschamahl-Szene Lk 22 gelesen wissen. Wobei es für ihn wesentlich ist, dass sich der Blick nach vorne richtet. Was die jährliche Feier des mutmaßlichen christlichen Pascha wie die des sonntäglichen „Brotbrechens“ mit Israel verbindet, ist die Hoffnung auf „die Vollendung des Pascha im Reich Gottes“ (22,16) bzw. christologisch gesehen, die Hoffnung auf das endzeitliche Festmahl am Tisch des Herrn (22,28-30). Der Exodus – das Grundparadigma Israels – bleibt unabgegolten, ist Verheißung, aber diese besitzt im Exodus-Weg Jesu durch sein Todesleiden hindurch in die Herrlichkeit Gottes ihren festen Grund.

¹⁷⁸ Von dieser „Kontinuität mit Israel“ sprach jüngst Papst Benedikt XVI. in seiner bedenkenswerten Homilie vom 21. Aug. 2005 auf dem Weltjugendtag in Köln, und zwar im Blick auf den inneren Zusammenhang von Eucharistiestiftung und Paschamahl: „Mit den Jüngern feierte er (sc. Jesus) das Paschamahl Israels, das Gedächtnis der befreienden Tat Gottes, die Israel aus der Knechtschaft ins Freie führte. Jesus folgt den Riten Israels. Er spricht das Preis- und Segensgebet über das Brot. Aber nun geschieht Neues. Er dankt Gott nicht nur für die großen Taten der Vergangenheit, er dankt ihm für seine Erhöhung, die im Kreuz und in der Auferstehung geschieht. Dabei spricht er auch zu den Jüngern mit Worten, die die Summe von Gesetz und Propheten in sich tragen: ‚Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut.‘ Und weiter heißt es: ‚Das Neue, das da geschah, lag in der neuen Tiefe des alten Segensgebetes Israels, das nun zum Wort der Verwandlung wird und uns die Teilhabe an der ‚Stunde‘ Christi schenkt. Nicht das Paschamahl zu wiederholen, hat Jesus uns aufgetragen; es ist ja auch ein Jahresfest, das man nicht beliebig wiederholen kann. Er hat uns aufgetragen, in ‚seiner Stunde‘ einzutreten. In sie treten wir ein durch das Wort der heiligen Macht der Verwandlung, die durch das Preisgebet geschieht, das uns in die Kontinuität mit Israel und der ganzen Heilsgeschichte Gottes stellt und uns zugleich das Neue schenkt, auf das dieses Gebet von innen her wartete. Dieses Gebet – die Kirche nennt es Hochgebet – konstituiert Eucharistie. Es ist Wort der Macht, das die Gaben der Erde auf ganz neue Weise in die Selbstgabe Gottes verwandelt und uns in diesen Prozess der Verwandlung hineinzieht.“

Angemerkt sei, dass das lukanische Bild vom letzten Paschamahl Jesu als Ort der eucharistischen Kultstiftung sein ganzes *theologisches* Gewicht auch dann behält, wenn, historisch-kritisch gesehen, jenes *kein* Paschamahl war. Denn man wird würdigen müssen, dass der vierte Evangelist, der genau dieser Meinung ist, dafür den Tod Jesu selbst als die Schlachtung des wahren Paschalammes begreift und auf dieser Ebene einlädt, den Zusammenhang des Christusgeschehens mit dem Pascha Israels tiefer zu bedenken. Und Paulus schreibt: „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; *denn unser Paschalamm ist geschlachtet worden, Christus*“ (1Kor 5,7).