

punkt der Gemeinschaft zwischen Israel und Israels Erretter und zwischen allen Gliedern des Volkes, das Jahwe sich zu eigen gemacht hatte.

¹ Zum Fest der Ungesäuerten Brote vgl. die Kalendarien des Jahwisten und Elohisten (Ex 34,18; 23,15); zum Laubhüttenfest vgl. den Priesterkalender (Lv 23,42f); zum Wochenfest vgl. G. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era II* (Cambridge 1935) 48 und R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (London 1961) 494 (Les institutions de l'Ancien Testament I und II [Paris 1958-60]).

² Zu den pascha-ähnlichen Riten außerhalb Israels vgl. H. Haag, *Pascha*: H. Haag, *Bibellexikon* (Einsiedeln 21968) 1312-1316 mit einer Zusammenfassung der Arbeiten von E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles 1937); J. Henninger, *Les fêtes du printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*: *Revista do Museu paulista* 4 (1950) 389-432; A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1948).

³ Die einen Monat später stattfindende Paschafeier (vgl. Nm 9, 6-13) wurde vielleicht absichtlich auf einen im Norden üblichen Termin angesetzt, um das Volk aus dem Norden des Landes dafür zu gewinnen. Vgl. 1 Kg 12, 32, wonach das Laubhüttenfest im Norden einen Monat später gefeiert wurde als zu Jerusalem.

⁴ Zu den Assoziationen, auf die in diesem Abschnitt hingewiesen wird, vgl. R. Le Déaut, *La nuit pascale* = *Analecta Biblica* 22 (Roma 1963) und N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha* = *Studien zum Alten und Neuen Testament* 8 (München 1963). Der Septuagintatext von Jr 38,8 (hebräische Fassung 31,8) setzt den neuen Auszug auf das Passahfest an.

⁵ Zu zahlreichen Einzelheiten des rabbinischen Pascha-Ritus, die die Berichte der Evangelien über das Pascha-Mahl Jesu mit seinen Aposteln besser verstehen lassen, vgl. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London 1966) = *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 31960).

⁶ *Questiones in Exodum* 1, 10.

Übersetzt von Dr. August Berz

THOMAS BARROSSE

geboren am 3. Juni 1926 in New Orleans (Luisiana), Mitglied der Congregatio Sanctae Crucis, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut, ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften, seit 1966 Mitglied des Ausschusses für die Satzungsreform seiner Kongregation und seit 1960 Mitherausgeber des: *Yearbook of Liturgical Studies*. Er arbeitet vor allem mit am: *Catholic Biblical Quarterly*.

Es ist typisch für Jesus wie für seine Jünger, daß sie nicht fasten, sondern frohe Feste feiern. Auf eine Kritik an dieser Gepflogenheit antwortet Jesus mit den Worten: «Die Hochzeitsgäste können doch nicht fasten, wenn der Bräutigam bei ihnen ist!» (Mk 2,19a.) Das ist ein authentisches Herrenwort und setzt diese Mähler unmittelbar in Beziehung zum Festmahl des himmlischen Bräutigams, von dem im Gleichnis Mt 25, 1 ff die Rede ist. Überdies sollte Jesu Gewohnheit, mit Zöllnern und Sündern zu essen – ein sehr ungewöhnlicher Brauch – deutlich die Absicht des messianischen Mahles sichtbar machen: die Vereinigung der sündigen Menschen mit Gott. In Beantwortung des Einwandes, den die Pharisäer dagegen erheben, erklärt Jesus schlicht und einfach: «Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder» (Mt 9,12; ein echtes Herrenwort).

I. DAS LETZTE ABENDMAHL

Beim Letzten Abendmahl macht Jesus die Bedeutung seines Lebens und damit auch die schweigende Botschaft der Mahlfeiern seines öffentlichen Lebens deutlich: nämlich daß er gekommen ist, um die Schranken zwischen dem sündigen Menschen und Gott niederzureißen. Doch geht er noch weiter und setzt das Mahl des Gottesreiches in seiner ekklesiologischen Dimension ein. In diesem Zusammenhang ist die Verbindung mit dem

John Kilmartin

Das Letzte Abendmahl und die frühesten Eucharistiefiern der Kirche

Im ersten Jahrhundert der christlichen Ära war im Judentum die Erwartung der endgültigen Errichtung der Königsherrschaft Gottes sehr lebendig. Jesus machte sie zum Schlüsselthema seiner Predigt, jedoch mit folgender Modifizierung der volkstümlichen apokalyptischen Idee: Die endgültige Königsherrschaft Gottes ist nicht irgendeinem neuen himmlischen Zeitalter vorbehalten, sondern bricht bereits in die Geschichte ein. Diese «Frohe Botschaft» wurde veranschaulicht in den Mählern des öffentlichen Lebens Jesu. In seiner Predigt spricht er von dem endzeitlichen Festmahl, einem Element der apokalyptischen Tradition, das im Alten Testament seine Wurzeln hat, als etwas der Zukunft Vorbehaltenem (Mt 8,11-12). Auf der anderen Seite zeigen die Mähler des öffentlichen Lebens Jesu die typischen Züge des messianischen Mahles, welche in einer dramatischen Form enthüllen, daß durch seine Feier Gott bereits beginnt, sein Reich unter den Menschen zu errichten.

jüdischen Paschafest von besonderer Bedeutung. Es bestehen zwar einige Zweifel darüber, ob das Letzte Abendmahl zeitlich mit der Paschafeier zusammenfiel, und die Schwierigkeit scheint unlösbar. Jedenfalls aber fand es in der Paschazeit statt. Nach Aussage der Synoptikerberichte beabsichtigte Jesus, dieses Fest als Gelegenheit zur Einsetzung eines neuen Kultmahles zu benutzen, das an die Stelle der Paschafeier treten sollte. Allein diese Tatsache zeigt, daß die synoptischen Autoren dieses neue Mahl als messianisches Mahl in seiner ekklesialen Dimension verstanden. In der Periode vor der christlichen Ära war das Paschafest zur ausgeprägtest messianischen unter allen jüdischen Festfeiern geworden. Denn einer starken Tradition zufolge sollte der Messias kommen und sein Reich sowie dessen Festmahl am Pascha errichtet werden. Da sie um diese Tradition wußten, haben die synoptischen Autoren wahrscheinlich den Pascharahmen betont, um den eschatologischen Charakter dieses neuen Mahles zu unterstreichen.

Bevor wir jedoch näher auf die besondere Natur und Form dieses Kultmahles eingehen, soll kurz der Inhalt der drei mit den Einsetzungsworten verbundenen *eschatologischen Aussagen* untersucht werden (Lk 22, 16 und 18; Mk 14, 25).

a) Über den authentischen Charakter von Lk 22, 16 herrscht einiger Zweifel. Doch kann es sich hier durchaus um ein echtes Herrenwort handeln. Man könnte Vers 15 im Sinne eines unerfüllten Verlangens nach dem Genuß des Mahles verstehen; Vers 16 könnte dann eine Art Enthaltensamkeitsgelübde darstellen. Doch im größeren Zusammenhang gesehen, ist eine solche Interpretation unhaltbar, denn Mk 14, 18–20 setzt unausweichlich voraus, daß Jesus das Mahl wirklich gehalten hat. Daher muß dieses Wort einfach als Erklärung über die Vollendung des Reiches, verbunden mit einer Ankündigung des Todes Jesu verstanden, werden (Vers 15).

b) Die zweite eschatologische Aussage in Lk 22, 18 ist im Grunde dasselbe Logion wie Mk 14, 25.

c) Bei Markus ist die Stellung des Logion einleuchtender. Es handelt sich hier gewiß um ein echtes Herrenwort. In ihm findet die synoptische Botschaft vom Reich ihren höchsten Ausdruck: Die Zeit der Zeichen geht zu Ende; die Verwirklichung des Reiches, in dem die Menschen den messianischen Wein trinken werden, steht nahe bevor. Vorher aber müssen noch hochbedeutsame Ereignisse eintreten. Sie bilden die Vorbedingung für den Anbruch des Reiches und den Beginn seines Mahles. Das Wesen dieser Ereignisse und die

Art ihres Zusammenhanges mit dem Beginn des Reiches und seines Mahles werden in den Einsetzungsworten erläutert.

Die vier Einsetzungsberichte selbst sind liturgische Bearbeitungen der *Worte* und *Handlungen* Jesu beim Letzten Abendmahl.¹ Die Grundthemen für alle sind: stellvertretende Sühne, Bundesschluß und Teilhabe an den messianischen Segnungen durch Brot und Wein. Es wird immer deutlicher, daß ein befriedigender Urtext, der die tatsächlichen von Jesus beim Letzten Abendmahl gebrauchten Worte bietet, für uns unerreichbar ist. Nichtsdestoweniger müssen die Grundmotive Jesus selbst zugeschrieben werden, da die historische Analyse der Bildung der liturgischen Einsetzungsberichte keine stichhaltigen Gründe für ein anderes Urteil liefert.

1. Die Worte

Das Motiv der stellvertretenden Sühne findet sich in dem Brotwort von Pl/Lk und in dem Becherwort von Mk/Mt. Der Satz «Der (=der Leib) für euch hingegeben wird» (Lk) war aller Wahrscheinlichkeit nach in der Markusquelle für das Brotwort enthalten als Interpretation der Bedeutung des Leibes. Der Satz «Das für viele vergossen wird» (Mk) in dem Becherwort stellt die Verbindung her zwischen Jesus und dem leidenden Gottesknecht von Is 53, 11–12. Das Wort «viele» meint eine Gesamtheit und nicht eine Menge im Gegensatz zum Ganzen. Der Pl/Lk-Ausdruck «für euch» dient als unmittelbare Tröstung und rührt von einem liturgischen Einfluß her; «für viele» hat den Charakter eines Bekenntnisses.

In der nachbiblischen Periode wurde die Idee nicht-ritueller Formen der Sühne unter den Juden populär, namentlich in der Form des Leidens für persönliche Sünden. Aber auch die Möglichkeit eines stellvertretenden Leidens des Gerechten, wie es sich in Is 53 findet, war in weiten Kreisen anerkannt. Jesus erklärte die Bedeutung seines Todes in den Vorstellungen und Begriffen dieser Art von Sühne unter Bezugnahme auf Is 53, scheint seinen Tod aber nicht ausdrücklich als Antitypus der rituellen Opfer des Alten Bundes dargestellt zu haben. In dem Brotwort von Pl/Lk findet sich keine Bezugnahme auf eine solche Opferidee. In Mk 14, 24 ergibt sich eine Anspielung auf rituelle Opfer aus der Kombination der Motive der stellvertretenden Sühne und des Blutes des Bundes (Ex 24, 8). Jedoch scheint das Opfermotiv, gerade weil es die Echtheit des Becherwortes bei Markus gewährleistet, sekundär zu sein. Hier ist die Grund-

idee auch die der stellvertretenden Sühneleistung des Gerechten. Um diese zu bewirken, wird Jesu Blut «für viele» vergossen: ein Ausdruck, der im jüdischen Sprachgebrauch auf einen gewaltsamen Tod hindeutet und nicht unmittelbar mit dem rituellen Opfer des jüdischen Kultes zusammenhängt.

Nach jüdischem Denken ist die Sühne für Sünden nur möglich aufgrund einer positiven Anordnung Gottes. Das geht klar aus den Fällen von Sühnopfern hervor, die man als von Gott eingesetzt verstand. Der paradoxe Gedanke, der auf derselben Linie wie diese Tradition steht, daß es Gott ist, der die stellvertretende Sühne durch Christus gewährt, sein eigenes Urteil aufhebt und die Menschen rettet, ist deutlich zum Ausdruck gebracht in 2 Kor 5, 19: «Gott... hat in Christus die Welt mit sich versöhnt.» In den Einsetzungsworten bringt Jesus denselben Gedanken durch die passive Wendung: «mein Leib, der für euch hingegeben wird» (Lk) zum Ausdruck. Wenn Jesus sich für die Menschheit hingibt, dann, weil zuvor der Vater ihn der Welt gegeben hat.

Alle Einsetzungsberichte schreiben dem Tode Jesu die Kraft zu, einen Bundesschluß zu bewirken. In Mk wird der Bundesschluß durch die «Vergießung» von Jesu Blut bewirkt; bei Pl wird er – nach Jesu eigenen Worten – «in meinem Blut» (d. h. in der Kraft meines Blutes) bewirkt. Das Becherwort bei Mk kann authentisch sein, denn der Einwand, es könne im Aramäischen nicht wiedergegeben werden, ist entkräftet worden. Die paulinische Version läßt sich von dem Wunsche aus erklären, diesen Bund als Erfüllung der Prophetie von Jer 31,31 hervorzuheben, wo von dem «neuen Bund» die Rede ist. Doch das Adjektiv «neu» ließ sich nicht einführen ohne eine Manipulation des aramäischen Textes, und die bestverfügbare Umstellung ist eben die, die sich in 1 Kor 11, 25 findet. Die Ansicht ist ziemlich allgemein, daß die Verbindung des Bundesmotives mit dem des leidenden Gottesknechtes von Is 42, 6 und 49, 8 inspiriert ist, wo es von dem Gottesknecht heißt, er sei dem Volk als (Mittler für den) Bund gegeben. Doch sind die einzigen alttestamentlichen Texte, auf die angespielt wird, Ex 24, 8 (möglicherweise nicht direkt, sondern über Zach 9, 11) bei Mk/Mt, und Jer 31, 31 bei Pl/Lk. Das Bundesmotiv scheint daher unabhängig von dem Gottesknechtmotiv aufgekommen und mit diesem durch eine von Jesus selbst vorgenommene Synthese verknüpft worden zu sein.

Die Idee eines Bundes mit Gott hat ihre Wurzeln im Alten Testament, wo sie auf dem sogenannten Lehensvertrag basiert: einem Verhältnis zwischen

zwei ungleichen Partnern, in dem der Stärkere dem Schwächeren einen Bund (*berith*) gewährt, während der Schwächere innerhalb bestimmter Grenzen Verpflichtungen übernimmt. Der Bund Israels mit Jahwe ging über alle menschlichen Bundeschlüsse hinaus, weil er eine Heilsordnung einschloß, in deren Rahmen die Menschen ihr Leben mit der Unterstützung und Leitung Jahwes gestalteten.

Durch Verwendung der Bundesidee zeigt Jesus, daß durch seinen Tod Gott eine neue Heilsordnung errichten will, in der die Menschen einen letzten, alle anderen überragenden *berith* eingehen. Die Darstellung dieser Idee in Verbindung mit der Sühne und dem Vergießens des Blutes bei Markus gestattet, wie wir gesehen haben, den Tod Jesu mehr als kultisches Ereignis in Erinnerung an Ex 24, 8 zu sehen. In einer späteren Periode im Hebräerbrief wird er als Antitypus der alttestamentlichen Opfer dargestellt, und zwar berechtigtermaßen. Das Becherwort bei Pl bringt die Idee zum Ausdruck, daß der Bund in der Kraft des Blutes Jesu geschlossen ist. Dieser Ausdruck gehört nicht notwendig zu dem des Bundes und des Opfers. Vielmehr deutet er, wie bei Mk, zunächst und an erster Stelle auf den gewaltsamen Tod am Kreuze hin, das heißt eine nicht-rituelle Form der Sühne, wodurch der endgültige *berith* errichtet und in Kraft gesetzt wird.

2. Die Handlungen

Von entscheidender Bedeutung ist die Tatsache, daß Jesus durch seine *Handlungen* beim Letzten Abendmahl zu erkennen gibt, daß diese neue Heilsordnung sich in dieser Welt geltend machen wird und nicht der künftigen Parusie vorbehalten ist. Diese Enthüllung findet ihren vollen Ausdruck dadurch, daß und wie Jesus Brot und Wein verwendet. Er vergleicht sich selbst mit dem Brot und Wein in Begriffen, die im griechischen Text mit *soma* (σῶμα) und *haima* (αἷμα) = Leib und Blut wiedergegeben sind. Das Wort Leib, das in den griechischen Codices B. C. und A. D. ebenso wie in den nachbiblischen hebräischen und aramäischen Texten unter hellenistischem Einfluß verwendet ist, um den Leib im Gegensatz zur Seele zu bezeichnen, wurde ebenso zur Bezeichnung der Gesamtperson verwendet. Dieser Gebrauch stimmt mit der semitischen Anthropologie überein, die den Menschen als «Fleisch» sieht. Die Verwendung des Begriffes Blut – für den Hebräer «die Substanz des Lebens» – zur Bezeichnung der Ge-

samtperson war den Juden dieser Zeit ebenso vertraut. Normalerweise würde Jesus den geläufigeren Ausdruck «sein Leben (wörtlich: seine Seele) geben» gebraucht haben, wie dies in Mk 10, 45 b der Fall ist, wo Jesu Dienst als Erfüllung der Rolle des Knechtes Jahwes interpretiert ist. Doch der Begriff Leib gestattet eine engere Verknüpfung mit dem Brot; ganz entsprechend gestattet der Begriff Blut eine engere Verbindung mit dem Wein und weist überdies auf den gewaltsamen Tod hin. Es ist sehr zweifelhaft, daß das ursprüngliche Brotwort exakter mit *sarx* (σάρξ) = Fleisch zu übersetzen wäre. Dies geschieht in Jo 6, 51–56 mit dem Ergebnis, daß das Begriffspaar Fleisch-Blut, das zur Bezeichnung der Elemente des Opfertieres nach der Schlachtung gebräuchlich war, anklingt. Diese Entwicklung scheint unter dem Einfluß späterer theologischer Reflexion zustande gekommen zu sein, die Jesu Tod formell als Antitypus der alttestamentlichen Opfer sieht. Zumindest zeigen die Übersetzer des Originalwortes, daß sie sich nicht klar darüber waren, daß Jesus dieses Begriffspaar aus der Opferterminologie auf sich angewandt hat. Überdies waren die beiden Begriffe Leib (Fleisch) und Blut nicht eng genug mit dem Letzten Abendmahl verbunden, um diese Interpretation zu gestatten. Das Becherwort wurde nach dem Mahl gesprochen, wie es der Ausdruck «nach dem Mahle» in 1 Kor 11, 25 zeigt. Folglich sind beide Worte als je in sich geschlossene Einheiten zu interpretieren. In der Form eines steigernden (synthetischen) Parallelismus sprach Jesus in dem Becherwort mit erhöhter Dramatik aus, was in dem Brotwort enthüllt worden war.

Der Zusammenhang, in dem Jesus die Worte spricht, enthüllt den Vergleichspunkt zwischen Leib – Brot und Wein – Blut. Nachdem er das Brot genommen hatte, sprach er den üblichen Segen, brach es und gab es den Jüngern. Durch den Genuß dieses Brotes glaubten sie als fromme Juden einen persönlichen Anteil an dem zuvor gesprochenen Segen zu empfangen. Daher war dies eine heilige Handlung, die schweigend vollzogen wurde und zwar gleich nachdem derjenige, der den Segen gesprochen hatte, zu essen begann. Doch bei dieser Gelegenheit verfährt Jesus anders. Anstatt gleich zu essen, spricht er: «Nehmt; das ist mein Leib, der für viele gegeben wird.» Und nach dem Mahl verfährt Jesus noch einmal in ähnlicher Weise. Nach dem Schlußsegens über den Becher trinkt er nicht etwa und reicht ihn schweigend an die anderen weiter, vielmehr spricht er, während er dem ihm zunächst sitzenden Jünger

den Becher reicht: «Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.»

Das Tertium dieses Vergleiches liegt in dem Vermittlungsakt. Durch dieses Brot und diesen Wein, die nun mit seinem Leib und Blut identifiziert sind, vermittelt Jesus den Jüngern nicht allein einen Anteil an dem Tischsegens, sondern in spezieller Weise einen Anteil an den Segnungen, die aus seinem «hingegenen Leib» und seinem «vergossenen Blut» erfließen: nämlich die Befreiung von der Macht der Sünde und eine neue Bundesgemeinschaft mit Gott. In diesem Zusammenhang müssen wir von einer Art sakramentaler Gegenwart Jesu unter den Formen von Brot und Wein beim Letzten Abendmahl sprechen, die den Genuß dieses geweihten Brotes und dieses geweihten Kelches zum Mittel einer antizipierenden Teilhabe an den Früchten der Erlösung werden läßt. Doch dürfen wir diese sakramentale Gegenwart nicht mit jener anderen verwechseln, die für die Zeit nach der Auferstehung vorbehalten war, in der der verherrlichte Herr, der nun nicht mehr an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden war, unter den Formen von Brot und Wein zu den Seinen kommen sollte.

Alle Einsetzungsberichte machen deutlich, daß nach Jesu Absicht dieser Ritus des Brotes und Bechers nachvollzogen und wiederholt werden sollte. Die Pl/Lk -Berichte erwähnen ausdrücklich Jesu Anordnung: «Tut dies zu meinem Andenken.» Dieser Auftrag, der ein authentisches Herrenwort sein kann, bezieht sich auf den Nachvollzug der wesentlichen rituellen Gesten und Worte, der nach Jesu Aussage die Funktion der gedächtnishaften Vergegenwärtigung hatte. Wir können mit einiger Sicherheit den Schluß wagen, daß bei dieser Konzeption die spezifisch jüdische Idee des «rituellen Gedächtnisses der Heilstaten Gottes» mitwirkt. Das bedeutet, daß die Eucharistie in die Gruppe der Gedenkriten gehört, deren Prototyp das Paschafest war. Durch die kultische Wiederholung der Heilsereignisse des Exodus bei der Paschafeier begegneten die frommen Juden nach ihrer Überzeugung auf eine besondere Weise Jahwes rettendem und erlösendem Handeln. Unter diesem Gesichtspunkt gesehen ist die Eucharistie nicht allein als Anlaß für die subjektive Erinnerung der Gläubigen an die entscheidenden Ereignisse des Lebens Jesu gedacht. Die Erinnerung der Gläubigen soll vielmehr im Sinne einer Teilnahme an dem Neuvollzug des Letzten Abendmahles als Mittel der persönlichen Begegnung mit dem Kyrios und der Kraft seines Erlösungswerkes vonstatten gehen.

II. ÖSTERLICHE MÄHLER

Am Tag der Auferstehung aß Jesus mit den Jüngern in Emmaus und nahm außerdem an einem Mahl mit den Elfen und anderen mit ihnen im Saale Versammelten teil (Lk 24, 30–31, 36–43). Die ungewöhnlich ausführliche Beschreibung des allgemeinen Einführungsritus beim Emmausmahle ist eine Reminiszenz der im Einsetzungsbericht vorliegenden Beschreibung: «Er nahm das Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gab es ihnen» (Lk 24, 30). Der für diese Handlung verwendete Begriff «Brotbrechen» (Lk 24, 35) ist die früheste Bezeichnung des Herrenmahles. Diese eucharistischen Anklänge haben manche Autoren dazu veranlaßt, dieses österliche Mahl mit der Eucharistie gleichzusetzen. Doch entbehrt diese Interpretation offenbar einer ausreichenden Fundierung. Dieses Mahl gehört in die, wenngleich kurze, Übergangsperiode zwischen Jesu Tod und Verherrlichung und dem Kommen des Geistes.

Nach Lk trug Jesus den Jüngern nach dem Mahle auf, sich für die entscheidende Erfahrung der «Ausrüstung mit der Kraft von oben» (24, 49) bereitzuhalten. Erst mit dem Pfingstereignis erfolgt die effektive Einleitung des Reiches in seiner ekklesialen Dimension (Apg 1, 8; 2, 1–4), und damit des Mahles des Reiches, der Eucharistie. Man kann sich daher nur schwerlich vorstellen, daß Lk dieses österliche Mahl als erste Eucharistiefeyer der Kirche ansah.

Die Tatsache, daß der auferstandene Herr mit seinen Jüngern ißt, die ihn im Stiche gelassen hatten, zeigt an, daß sie nunmehr erneut zu seiner Tischgemeinschaft zugelassen sind: sie ist ein sichtbares Zeichen der Vergebung. Diese Mähler bilden ferner eine Grundlage für den Glauben an die Auferstehung. Aus der Bemerkung in Apg 10, 41: «... die wir nach seiner Auferstehung von den Toten mit ihm gegessen und getrunken haben», geht hervor, wie innig der Gedanke an die Auferstehung mit den österlichen Mählern verbunden war. Und schließlich dienten sie als Brücke zwischen den Mählern des öffentlichen Lebens Jesu und den nachösterlichen Mählern in Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Kyrios.

Diese österlichen Mähler machten einen ungeheuren Eindruck auf die Jünger. Nach dem Pfingstfest konnten sie sich nicht zum Mahle versammeln ohne die Überzeugung, daß der Kyrios sich offenbaren werde. Bei diesen Mahlfeiern erfuhren sie seine Gegenwart in der reinen, eschatologischen Freude und anderen konkreten Kundge-

bungen des Geistes wie Weissagungen und ekstatischen Kundgebungen (1 Kor 12, 14), vor allem aber im «Brotbrechen».

III. GEMEINSCHAFTLICHE
MAHLFEIERN DER URGEMEINDE

In den gemeinschaftlichen Mahlfeiern der Urkirche hat der Einleitungsritus des Brotbrechens eine neue Bedeutung erhalten, da diese Feier nun auf Anordnung Christi und nach seinem Beispiel beim Letzten Abendmahl begangen wurde. In der frühesten Periode scheint er seinen ursprünglichen Platz beibehalten zu haben und wurde von dem Bechersegen bei einem Mahl getrennt. Ganz natürlich entwickelte sich dann in einer Synekdoche der Begriff «Brotbrechen» zur Bezeichnung des gesamten Herrenmahles (Apg 2, 42 und 46; 20, 7 und 11).

Berichte von nachösterlichen Mahlfeiern finden sich in Apg 2, 42; 2, 46–47a. Die bei der Komposition dieser Stelle von Lukas verwendete ältere Quelle scheint die wesentlichen Elemente der Verse 46–47a enthalten zu haben, während Vers 42 sekundär ist.² In dem letzteren Text heißt es: «Sie aber verharrten in der Lehre der Apostel und in der *koinonia* (*κοινωνία*), im Brechen des Brotes und im Gebete.» Das kann die Beschreibung einer Abfolge der verschiedenen Handlungen eines urgemeindlichen Gottesdienstes sein, in dem die Riten des Bechers und des Brotes bereits am Ende des Mahles miteinander verbunden waren: 1. Lehre der Apostel; 2. *koinonia*: Gemeinschaftsmahl; 3. Brotbrechen; dabei bezeichnet der Ausdruck nun allein den Ritus des Bechers und des Brotes; 4. feierliche Gebete. Der Text in Apg 2, 46–47a würde lauten: «Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, das Brot aber brachen sie daheim; sie nahmen die Speise mit Jubel und Herzenseinfalt, lobten Gott und genossen Ansehen beim ganzen Volke.»³ Aus dieser Perikope erfahren wir, daß die Tempelbesuche und das Brotbrechen tägliche Handlungen waren. Die charakteristische Note der Mahlfeier war die Freude, in der sie stattfand, und die Speise wurde in «Herzenseinfalt» genommen, mit anderen Worten: keinerlei sekundäre Motive lenkten die Aufmerksamkeit der Teilnehmer vom «Gotteslob» ab.

Die Quelle der Freude war die Erwartung des bevorstehenden Kommens des Reiches und das Wissen um die Gegenwart des Kyrios. Die Erwartung des endgültigen Kommens des Kyrios weckte den spontanen Ruf «*Maranatha*» (Komm, Herr!),

der zum charakteristischen Gebet des Herrenmahles wurde und selbst in den griechisch sprechenden Kirchen in der aramäischen Form beibehalten wurde (1 Kor 16, 22). Objektiv ließ diese Formel sich auch im Sinne einer Aussage übersetzen: Unser Herr kommt (jetzt) –, doch das ist unwahrscheinlich. Wenn wir die lebendige Erwartung der Parusie betrachten, neigen wir zu der Annahme, dieser Ruf habe sich, zumindest in der Anfangszeit, auf diese Parusie bezogen. Später kann er dann durchaus zu einem spezifischen Bittgebet um die Gegenwart des Kyrios beim Mahle geworden sein, also zu einer Urform der Epiklese.

Die Freude hatte einen soteriologischen Charakter und wurzelte in dem Bewußtsein der Teilhabe an den Früchten des Erlösertodes Christi. Im Glanz der Auferstehung betrachtet, wurde dieser Tod als Teil des einen, freudigen Heilsereignisses gesehen, in dem Jesus die Rolle des Gottesknechtes erfüllte, dessen Demütigung und Erniedrigung als Weg zu seiner Erhöhung und zur Versöhnung der Menschen mit Gott diente (Is 53, 10–12). Diese Ebed-Jahwe-Christologie ist die älteste Form der Klärung und Erklärung des Todes Jesu, wie sie in der frühesten Predigt der Apostelgeschichte gegeben wurde (3, 13–14; 8, 32–35, usw.). Allein schon aus diesem Grunde dürfte die Annahme richtig sein, daß dieses Motiv schon sehr früh in das Herrenmahl eingeführt wurde. Überdies besteht aller Grund für die Annahme, daß es ausdrücklich mit dem Brotbrechen verknüpft wurde. In den Einsetzungsworten enthüllte Jesus seine Rolle als Gottesknecht, und die liturgischen Einsetzungsberichte, spätere Sekundärformen, gehen zumindest auf das erste Jahrzehnt nach dem Tode Jesu zurück.

Für die Anfangszeit ist es wahrscheinlich, daß man keinen formalen Unterschied zwischen der allgemeinen Präsenz des Kyrios und seiner speziellen Präsenz in Zusammenhang mit Brot und Wein machte. Die Form des Mahles, bei dem der Ritus des Brotes und der Ritus des Bechers durch die Feier der Agape voneinander getrennt waren, mag diese Auffassung begünstigt haben. Doch wurden noch innerhalb des ersten Jahrzehntes die beiden Riten miteinander verbunden und im allgemeinen vermutlich an das Ende der Mahlfeier verlegt. Der symmetrische Stil der Berichte zeigt an, daß sie literarische Einheiten bildeten, die gemeinsam gesprochen wurden. Das Ende des Mahles wurde gewählt, da nach jüdischem Brauch an dieser Stelle das feierlichste Gebet gesprochen und Hymnen gesungen wurden.

Ein direkter Beweis für die Stellung der Eucharistie am Mahlschluß findet sich in 1 Kor 11, 21 und 33, wo Paulus feststellt, daß das Mahl nicht gemeinsam begonnen wurde. Diese Neuordnung zeigt, daß die heilbringende Gegenwart des Kyrios nunmehr in einer speziellen Weise dem Ritus von Brot und Becher zugeschrieben wurde. Dieser Glaube drückt sich in der vorpaulinischen Formel aus, die wir in 1 Kor 10, 16 finden. Das Gemeinschaftsmahl wurde am Abend gefeiert, wenn man üblicherweise auch die Hauptmahlzeit einnahm. Wenn unsere Interpretation von Apg 2, 46 richtig ist, geschah das im Anfang jeden Tag. Die Erwähnung einer sonntäglichen Eucharistiefeier in Apg 20, 7–11 kann darauf hinweisen, was später zur Regel wurde. Die Wahl des Sonntages ist vermutlich von der Tatsache bestimmt, daß Christus an diesem Tage von den Toten auferstanden war und mit seinen Jüngern gegessen hatte. Wie nicht anders zu erwarten, drückte sich die Freude der Teilnehmer in typisch jüdischer Weise durch den Gesang von Hymnen und Psalmen aus. Zu dem Mahle gehörte immer der Dienst des Wortes (Apg 2, 42; 2, 7–11). Und schließlich kam noch der Liebesdienst an den notleidenden Brüdern. Apg 6, 2 bezieht sich auf die Bedienung der Armen bei Tisch. Da eine Teilung in Mähler für arme Christen und andere, die mit dem Brotbrechen verbunden waren, unwahrscheinlich ist, müssen wir annehmen, daß dieser Dienst im Rahmen der täglichen mit einer Eucharistiefeier verbundenen Agape seinen Platz hatte. Erst als die Eucharistie von der Agape gelöst wurde, ergab sich die Notwendigkeit eigener, anderer Mahlzeiten für die Armen. Dieser Dienst an den Bedürftigen wurde als äußerst wichtige Aufgabe betrachtet, der sich die Apostel nur deshalb nicht widmeten, weil sie die dringendere Aufgabe der Verkündigung des Wortes Gottes zu erfüllen hatten (vgl. Apg 6, 2 und 4).

Eine Betrachtung der nachösterlichen Mahlfeiern wäre unvollständig, wenn wir die urkirchliche Interpretation der wunderbaren Speisungen Jesu außer acht ließen.⁴ Jesus wird als der neue Moses dargestellt, der der hungernden Menge in der Wüste Nahrung gibt. Die messianische Färbung, die von dem Exodusbild herrührt, bringt diese Berichte in Einklang mit dem ausdrücklich eschatologischen Charakter des frühesten Herrenmahles. Das kann zu einem bewußten Bemühen um eine Verknüpfung dieser wunderbaren Mähler mit der Eucharistie geführt haben. Eine eucharistische Färbung beider Wunderberichte bei Mt ist sicher. Die früheren Formen der Mk-Berichte zei-

gen eine interessante Variante der Schlüsselverse im Sinne einer Bezugnahme auf die Eucharistie. Anstatt: «Er segnete und brach das Brot» (Mk 6, 41), heißt es im zweiten Bericht: «Er sprach das Dankgebet und brach die Brote» (Mk 8, 6). Diese Änderung bringt den Text stärker in Übereinstimmung mit dem Einsetzungsbericht des Evangelisten (Mk 14, 22) und macht ihn zu einer genauen Parallele des paulinischen Berichtes in 1 Kor 11, 24. Da Mk eigentlich hätte sagen müssen «nachdem er gesegnet hatte» (*eulogēsas* – εὐλογήσας) anstatt des paulinischen «nachdem er Dank gesagt hatte» (*eucharistēsas* – εὐχαριστήσας), können wir schließen, daß Markus diese eucharistische Note einer früheren Tradition entlehnt hat. Beide Berichte sind vermutlich Varianten eines Wunderberichtes. Dabei hat die eine ihren Ursprung in einem palästinensischen, die andere den ihren in einem hellenistischen Milieu. Die Beziehung zwischen Mk 14, 22, einem judenchristlichen Einsetzungsbericht, und dem ersten Speisungswunder und 1 Kor 11, 24, einem hellenistischen Einsetzungsbericht, und dem zweiten Speisungswunder, läßt dies erkennen.

Wir dürfen annehmen, daß die Christen der frühesten Zeit, die die eschatologische Bedeutung der Mähler des öffentlichen Lebens Jesu erkannten, den Speisungswundern dieselbe Bedeutung bei-

legten und sie, da sie sie als Vorwegnahme des eucharistischen Mahles der Kirche ansahen, ausdrücklich als solche interpretierten. Diese Berichte fallen in die Gruppe der kerygmatischen Wunderberichte. Nach ihrer Umwandlung durch eine theologische Reflexion bilden sie ein Bekenntnis des Glaubens an die Bedeutung der Eucharistie: Ebenso wie Jesus, der neue Moses, die hungernde Menge in der Wüste mit Brot speiste, ist nun im Mahl der Kirche der auferstandene Herr gegenwärtig und speist seine Anhänger mit dem Brot, das «aushält fürs ewige Leben» (Jo 6, 27).

¹ Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Lk 22, 19–20; 1 Kor 11, 24–25.

² Vgl. A. B. Du Toit, Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl (Winterthur 1965) 105–112.

³ aaO. 106.

⁴ Mt 14, 13–21; 15, 32–39; Mk 6, 31–44; 8, 1–11; Lk 9, 10–17; Jo 6, 1–15.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EDWARD KILMARTIN

geboren am 31. August 1923 in Portland (USA), Jesuit, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Weston College (Massachusetts) und an der Gregoriana. Er ist Master of Arts (Philosophie), Doktor der Theologie (1958) und seit 1958 Professor für Sakramententheologie am Weston College. Er veröffentlichte Studien zur Eucharistielehre und arbeitet vor allem mit an: Theological Studies, Catholic Biblical Quarterly.

Luc Dequeker Willem Zuidema Die Eucharistie nach Paulus (1 Kor 11, 17–34)

Man kann unmöglich vom Herrenmahl bei Paulus sprechen, ohne die vorpaulinische messianische Erwartung zu berücksichtigen, die Paulus in der Feier des Herrenmahles sich verwirklichen sieht. Ebenso wenig kann man vom Herrenmahl und von der Eucharistie sprechen und dabei die Beschreibung der messianischen Wirklichkeit, des Friedens und der Erlösung ausklammern, die sich durch dieses Mahl ausdrücken.

Obwohl der Begriff *messianisches Mahl* im Neuen Testament nicht gebraucht wird, haben wir ge-

nügend Anhaltspunkte, um den Schluß ziehen zu können, daß Jesus selbst das Mahl am Abend vor seinem Leiden als messianisches Mahl verstanden hat und daß auch die junge messianische Gemeinde es in diesem Sinne feierte. Wie Israel den Auszug aus Ägypten durch das Paschamahl feiert und durch diese Feier an der Befreiung des Volkes Gottes teilnimmt, so gedenkt die messianische Gemeinde des Exodus Christi am Kreuz (Lk 9, 31) und verkündet durch die Feier der Eucharistie den messianischen Frieden und die Erlösung, die so zu einer greifbaren Realität geworden sind. «Tut dies zu meinem Andenken... Sooft ihr dies Brot eßt und den Kelch trinkt, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden» (1 Kor 11, 24–26). Der eschatologischen und definitiven Bedeutung seines Tuns bewußt, hat Jesus das Paschamahl zum messianischen Mahl umgewandelt (Seder), das er mit seinen Jüngern am Abend vor seinem Sühnetod feierte. Von nun an gedachten seine Jünger des Exodus schlechthin: der messianischen Befreiung. «Habe ich es doch