

Bulletin

Heinz Schürmann

Jesu Abendmahlsworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung

Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte (= EB) Lk 22, 19–20 und – sehr verwandt und aus gleichem Traditionsstrom – 1 Kor 11, 23b–25, ferner – aus anderer Tradition – Mk 14, 22–24 und – davon abhängig – Mt 26, 26–28 (Nachklänge besonders auch Jo 6, 51c. 53–56) bieten jeweilig ein Referat über eine Brot- und eine Becherhandlung Jesu und darin eingebettet – neben unterschiedlich berichteten Aufforderungsformeln – Begleitworte zu jenen beiden Handlungen, die sich als «Deuteworte» geben: sie deuten die Gabe Jesu, das dargereichte Brot und den dargereichten Becher (bzw. seinen Inhalt) näherhin aus.

Während die Referate über die beiden Handlungen Jesu in allen vier Überlieferungsformen sachlich relativ einheitlich berichten, divergieren die über die Begleitworte erheblich. Ganz offensichtlich geben diese uns in ihrer Unterschiedlichkeit nicht mehr die *ipsissima verba Jesu*, und wir dürfen auch kaum mehr die Hoffnung haben, hinter den unterschiedlichen Fassungen die *Urform* rekonstruieren zu können.² Mit größerer Zuversicht dürfen wir hoffen, die *ipsissima facta Jesu* beim Letzten Abendmahl in den Blick zu bekommen. So sehr es wahr ist, daß die *Abendmahlshandlung* Jesu erst sprechend wird in den *Abendmahlsworten*, so sehr legt doch die genannte überlieferungsgeschichtliche Situation den Versuch nahe, für das Verständnis der unterschiedlich überlieferten Abendmahlsworte einige Standfestigkeit auf der Basis der *Abendmahlshandlungen* Jesu zu erlangen – ein bislang kaum jemals konsequent beschrittener Weg.³

I. DIE EUCHARISTISCHE DOPPELHANDLUNG BEIM URCHRISTLICHEN HERRENMAHL

1. Der Vorgang

Es ist unbestritten, daß in der apostolischen Zeit und noch lange danach normalerweise die doppel-

gestaltige eucharistische Brot- und Becherhandlung mit einem Sättigungsmahl verbunden war.

a) Die übliche Praxis wird dabei die «Eucharistie» dem Sättigungsmahl haben folgen lassen⁴ (vgl. 1 Kor 11, 17–26, bes. V 21, u. sonst).⁵ Nach antikem Mahlbrauch folgte dem Eßvorgang bei einem Festmahl ein «Trinkgelage», das als *symposion*, als *mischtitā*, dem ganzen Mahlgeschehen den Namen gab.⁶ Die frühen Gemeinden werden ihre gemeinsame Abendmahlzeit – vielleicht zunächst am Herrentag – dadurch festlich gestaltet haben, daß sie ihr – anstelle des ausgelassenen antiken Trinkgelages – die «Eucharistie» folgen ließen. Diese Anordnung lag schon darum nahe, weil beim jüdischen Festmahl mit dem Tischdankgebet des Hausvaters über den dritten Mahlbecher das Trinkgelage eröffnet wurde; ohne allen Zweifel wurzelt aber das urchristliche Eucharistiegebet form- und traditionsgeschichtlich in diesem jüdischen Tischdankgebet.⁷

b) Diese einem Mahl angefügte Doppelhandlung: ein Eucharistiegebet, gesprochen über Brot und Weinbecher, danach die Austeilung von Brot und Weinbecher – steht im hellenistischen Raum gewiß seltsam analogielos da; ihr Zustandekommen gibt Fragen auf. Es ist aber ein fast allgemein anerkanntes Ergebnis der Abendmahlsforschung,⁸ daß hier zwei – ursprünglich ein jüdisches Mahlgeschehen als Eröffnungs- und als Abschlußritus umrahmen – Mahlgesten aneinandergereiht sind.⁹ Das Lk 22, 20 par 1 Kor 11, 25 stereotyp weitergeschleppte «nach dem Mahle» bezeugt das dann auch eindeutig. Ein charakteristisch palästinensischer Brauch:¹⁰ das Mahl eröffnende «Brotbrechen» – terminologisch komplex das «Nehmen» des Brotfladens, das «Sprechen» der Eulogie, die alle mit «Amen» beantworteten, das «Brechen» (besser: «Reißen») des Brotes, das austeilende «Geben» desselben¹¹ – ist zur «Bechereucharistie» am Ende des Mahles gewandert: Hier nahm beim jüdischen Festmahl der Vorsteher der Tischgemeinschaft einen Weinbecher – im Mahlablauf der dritte – in die Rechte, hielt ihn eine Hand breit über den Tisch und sprach darüber für alle das Tischdankgebet, das alle mit «Amen» beantworteten;¹² bei der urchristlichen Eucharistiefeyer (und dem Abendmahl Jesu; s. u.) wurde der Becher des Hausvaters allen Tischgenossen dargereicht (Lk 22, 17; Mk 14, 23 par Mt). Bei der Zusammenlegung scheint schon sehr früh eine eigene Eulogie über das Brot in Fortfall geraten zu sein, und die «Eucharistie» über den Weinbecher wurde auch über das Brot gesprochen, welche auf diese Weise zwei ursprüngliche Mahl-

gesten zu einer einzigen Doppelhandlung zusammenband. Diese Zusammenordnung eines mahl-eröffnenden und mahlbeschließenden Gestus zu einer derartigen Doppelhandlung und die Anfügung an ein Mahlgeschehen erklärt sich nur so, daß diese beiden schon im jüdischen Mahlbrauchtum streng stilisierten, quasi-rituellen Gesten einmal als besonders bedeutungsvoll, zum andern aber auch als zusammengehörig empfunden wurden – man wird nachsehen müssen, warum. Weiter zurückgefragt: Die Entstehung einer derartigen eucharistischen Doppelhandlung ist aus dem hellenistischen Gemeindeleben nicht erklärbar,¹³ aber auch aus dem palästinensischen Brauchtum so kaum zu verstehen. Eben darum aber spricht alles dafür, daß hier *ipsissima facta* Jesu zusammengeordnet und weitergeübt worden sind. Näherhin sind wir – da es sich zumindest bei der Becherhandlung nicht um alltägliche Mahlgesten handelt – an eine Festmahlveranstaltung verwiesen. Die Tradition sagt nun aber doch wohl glaubwürdig, daß es die Situation des letzten Abendmahles Jesu war, das den Charakter eines festlichen «Abschiedsmahles»¹⁴ hatte.

2. Folgerung für die Traditionsgeschichte der Einsetzungsberichte

Die gegebene Entstehungsanalyse der eucharistischen Doppelhandlung hat Folgerungen für das geschichtliche Verstehen des neutestamentlichen EB.

Wahrscheinlich war dieser ursprünglich nicht isoliert tradiert; vielmehr stellt er eine ergänzende «Hinzueroählung» zu dem alten «Paschamahlebericht» Lk 22, 15–18 = Mk 14, 25 par Mt¹⁵ dar. Die in diesem berichteten Abendmahlsworte Lk 22, 16.20 (= Mk 14, 25 par Mt) können aber keineswegs ausgespielt werden¹⁶ gegen die Deuteworte des EB. Auch begründet die Todesprophetie Lk 22, 18 par – in ihrer ursprünglichen Form¹⁷ – nicht die Darbietung des Bechers, und vor allem: Lk 22, 16 erklärt nicht, warum der Becherhandlung noch das «Brotbrechen» zugefügt ist. Die in der Gemeinde geübte Doppelhandlung ist aus dem Bericht Lk 22, 15–18 (par) nicht zu verstehen; sie findet ihre Erklärung erst in dem angefügten Einsetzungsbericht.

a) Die Rahmennotizen der Einsetzungsberichte bezeugen also palästinensisches Brauchtum und verraten palästinensischen Ursprung für die hinter den verschiedenen Traditionen zu postulierende (aramäische) Vorlage. Die Forschung ist sich aber

weitgehend einig, daß die lukanisch-paulinische Fassung der EB zumindest in den Rahmennotizen älter ist als die Mk- (und Mt-) Tradition, in der die archaische Notiz «nach dem Mahle» abgestoßen ist und in der stärker parallelisiert wird.¹⁸

b) Die Erkenntnis, daß in der eucharistischen Doppelhandlung zwei ursprünglich durch ein Sättigungsmahl getrennte Mahlgesten zusammengefügt sind, erlaubt auch Schlüsse für die ursprüngliche Gestalt der überlieferten Abendmahlsworte. Die zeitliche Trennung verlangt für jedes der Begleitworte eine Form, die in sich verständlich war – wie der klimaktische Parallelismus Lk 22, 19–20 par 1 Kor 11, 23–25. Das Brotwort durfte nicht erst – als Bestandteil eines synthetischen Parallelismus – aus dem viel später gesprochenen Weinwort verständlich sein, wie das Mk 14, 22–24 par Mt der Fall ist, wo die beiden Deuteworte eng aufeinanderbezogen (und einander stärker angeglichen) sind («Leib» – «Blut») als in der unpaaren lukanisch-paulinischen Fassung («Leib für euch dahingegeben») – «die neue Diatheke».¹⁹ Wenn ob der ursprünglichen zeitlichen Trennung der beiden Abendmahlsgesten (und auch aus traditionsgeschichtlichen Gründen) die unpaare Fassung die Präsomption größerer Ursprünglichkeit für sich hat, wird man innerhalb der lukanisch-paulinischen Tradition auch die Ergänzung der Kopula im Becherwort und die des zweiten Wiederholungsbefehles bei Paulus für sekundär halten.²⁰ Der lukanische EB muß also als eine selbständige²¹ und wenigstens teilweise ältere Überlieferungsvariante der auch von Paulus bezeugten und von diesem schon um das Jahr 40 in Antiochien «empfangenen» Tradition verstanden werden.

Eine Analyse der eucharistischen Doppelhandlung gibt uns also die Möglichkeit, innerhalb der unterschiedlichen Traditionen der EB und der in ihnen tradierten Abendmahlsworte in Richtung auf größere Ursprünglichkeit hin zu sondieren.

II. DIE ABENDMAHLSHANDLUNGEN JESU

Das urchristliche «Herrenmahl» (1 Kor 11, 20) ist nicht schlechthin als Wiederholung des Letzten Abendmahles Jesu zu verstehen, das als «Abschiedsmahl» ja auch gar nicht wiederholbar war. Vielmehr ist das tägliche Mahlhalten der Urgemeinde (vgl. Apg 2, 42–46) die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. Die eucharistische Doppelhandlung Jesu am Ende des urchristlichen «Herrenmahles» dagegen hat, wie wir schon sahen, ihren traditions-

geschichtlichen Ursprung in Handlungen Jesu anläßlich seines Letzten Abendmahles: ²² in dem das Mahl eröffnenden «Brotbrechen» und der das Mahl beschließenden «Bechereucharistie», ²³ zwei Gesten, die nach Ostern zusammengeordnet und als bedeutsam nachvollzogen wurden.

Worin lag aber deren Bedeutsamkeit? (Gewiß nicht nur in den Wiederholungsbefehlen, die Lk 22, 19 = 1 Kor 11, 24 f behauptet werden.) Anscheinend hat Jesus hier doch nur zwei im jüdischen Mahlbrauchtum schon präformierte Gesten aufgegriffen! Wir gewinnen einen Schlüssel für das Verständnis, wenn wir – was kaum jemals konsequent geschah – auf die beiden Abweichungen achten, die Jesus am vorgegebenen Brauchtum vorgenommen hat:

1. In Entsprechung zu der Brotdarbietung hat Jesus – dem gewöhnlichen Brauchtum entgegen, ²⁴ wie nicht genügend betont werden kann! – seinen Becher allen Tischgenossen zum Trunk dargebracht.

2. Nach Ausweis der EB soll Jesus seiner Brot- und Becherdarbietung deutende Worte beigefügt haben. Das ist glaubwürdig, ²⁵ weil nämlich so erst die festgestellte «Bedeutsamkeit» der beiden zugrunde liegenden Mahlgesten deutlich werden konnte.

Beide Besonderheiten hängen zusammen, erklären und stützen sich gegenseitig.

1. Der Sinn der Doppelhandlung Jesu

a) Die Darbietung des gebrochenen Brotes zu Beginn hatte bei der jüdischen Mahlzeit nicht den Sinn, den Tischgenossen Anteil zu geben am Tischgebet ²⁶ – das geschah durch das «Amen»; vielmehr wurde das Gebet wohl doch irgendwie als Segen vermittelnd empfunden ²⁷ und dementsprechend das symbolisch dargereichte Brotstücklein als heilsam. Das legen die vielen jüdischen Belege nahe, nach denen Essen und Trinken göttliche Gaben vermitteln sollen. ²⁸ Die Darbietung gab dem Hausherrn Gelegenheit, sein «schönes Auge», d. h. seine wohlwollende Gesinnung in das Austeilen hineinzulegen. ²⁹ Diese Sinndeutung der Brotdarbietung wird durch den Sinn der parallelen Becherdarbietung abgestützt.

b) Wenn Jesus, dem üblichen Brauch entgegen – vielleicht darum gerade mit ausdrücklicher Aufforderung (Lk 22, 17; vgl. Mt 25, 27)! – seinen Becher allen Tischgenossen zum Trunk dargeboten hat (Lk 22, 17; Mk 14, 23 par Mt), wird er damit an einen nicht unüblichen jüdischen Brauch ange-

knüpft haben: Einem zu ehrenden Mahlteilnehmer oder einem nicht am Mahl teilnehmenden Familienmitglied im Nebenraum konnte der Hausvater seinen Becher zum Trunk «senden», was später dann beim Weihebecher der Sabbate und Festtage allgemein üblich wurde. ³⁰ Das war aber ein drastischer Segenswunsch, von dem allerlei heilsame Wirkungen erwartet werden konnten. ³¹ Die allgemeine Becherdarbietung Jesu war also schon etwas Auffallendes; sie wurde unter den Händen Jesu zu einer pointierten Besonderheit. Es liegt von daher die Deutung nahe, Jesus habe mit der (Brot- und) Becherdarbietung eine Segensvermittlung – sprechen wir zunächst vorsichtig: bezeichnen oder vermitteln wollen.

2. Folgerung für die Tradition der Herrenworte

Wenn es gelungen ist, im «Brotbrechen» und in der «Becherdarbietung» als *ipsissima facta* Jesu zwei bedeutsame Gebegesten wahrscheinlich zu machen, dann sind die Gabe andeutenden Worte als *ipsissima verba* Jesu ein fast notwendiges Postulat – auch abgesehen von der Frage, ob wir sie geschichtlich wortwörtlich eruieren können.

Einig sind die vier Traditionen, daß Jesus in den Begleitworten zur Darbietung die dargereichte Gabe bezeichnet habe, und das in doppelter Hinsicht: Einerseits habe er mit dem Weinbecher Anteil gegeben an einem («neuen») Bund; dieser Bund aber ist in Zusammenhang gebracht mit dem bevorstehenden Tod, worauf nicht nur das Becherwort, sondern auch das Brotwort in allen überlieferten Fassungen verweist. Gewiß haben starke theologische Kräfte mit Hilfe unterschiedlicher alttestamentlicher Motive an den Abendmahlsworten gearbeitet, und die Rekonstruktion einer Urform ist nicht mehr möglich. Aber vielleicht lassen sich doch einige Erkenntnisse gewinnen:

a) Wenn Jesu Darbietung bedeutungsvoll auf eine Segensgabe hinweist, wird man zunächst geneigt sein, an die eschatologische Heilsgabe zu denken: stand diese doch im Mittelpunkt der Gesamtverkündigung Jesu (vgl. nur Mk 1, 14f). Zudem hat Jesus gerade sie häufig unter dem Bilde des Mahles dargestellt. ³² Auf die eschatologische Welt Gottes gibt aber auch unser ältester Abendmahlsbericht Lk 22, 15–18 par Mk 14, 25 – jenseits der doppelten Todesprophetie – einen hoffnungsvollen Ausblick. ³³ Einen solchen gibt ebenfalls die Verheißung Lk 22, 28 ff, die schon sehr früh mit

dem Abendmahlsbericht Lk 22, 15–18 verknüpft gewesen sein wird.³⁴

Der verheißene eschatologische «Neue Bund» von Jer 31, 31–34 ist dann wohl auch gemeint in dem Becherwort des Lukas und Paulus (wenn man nicht auch an Is 42, 6; 49, 8 erinnern darf), gemeint auch in dem Weinwort des Mk (und Mt) – sachlich den Sinaibund Ex 24, 8 ablösend (vgl. das himmlische Bundesmahl Ex 24, 9–11). Der Bundesgedanke von Jer 31, 31–34 dürfte in der eschatologischen Prägung der lukanisch-paulinischen Fassung aber urtümlicher sein als die kultische Erinnerung an Ex 24, 8 im Weinwort des Mk (und Mt).³⁵

b) In der Situation des Abschiedsmahles ist es naheliegend, in der – durch Begleitworte betonten – Darbietung von Brot und Weinbecher einen Bezug zum bevorstehenden Tode Jesu zu vermuten: Immer wieder ist der Versuch unternommen worden, Jesu Doppelhandlung beim Letzten Abendmahl irgendwie «symbolisch» zu verstehen³⁶ und in ihnen einen Todeshinweis zu finden. Ein solcher kann aber nicht in der «Trennung der Gestalten», nicht in dem (alltäglichen) Gestus des Brotbrechens oder des (gar nicht stattfindenden) Weinvergießens, auch nicht im gebrochenen Brot und der roten Farbe des Weines (die nicht erwähnt wird) liegen, sondern höchstens in der Darbietung einer nährenden Speise und eines erfreuenden Trunkes.³⁷ Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Darreichung einer «Heilsgabe» – bei einem betont als Abschiedsmahl gefeierten Mahle – eine Abschiedsgabe geben, den Segen des bevorstehenden Todes vermitteln und damit zugleich den Sinn dieses Sterbens erhellen soll. Der oben vermutete eschatologische Sinn der Gabe Jesu darf in solcher Stunde nicht den Todesgedanken verdunkeln; der Einbruch des Eschatons muß mit dem Tode Jesu zusammengedacht werden! Tatsächlich läßt der alte Paschamahlsbericht Lk 14, 16.18 Jesus als ultima vox eine doppelte Todesprophetie (nicht «Entsagungsgelübde»³⁸) – mit eschatologischem Ausblick – sprechen, so daß die dargebotene Segensgabe auch in Harmonie mit dieser alten Tradition mit dem bevorstehenden Tode in Verbindung gebracht werden darf. Die überlieferten Abendmahlsworte sind sich – bei aller Verschiedenheit – dann auch einig in der Aussage, Jesus habe das dargereichte Brot mit seinem (Lk: «dahingebenen») «Leib» (Lk und 1 Kor 11: «für euch») in Beziehung gebracht, den dargereichten Becher mit seinem Tod (= «Blut»), der einmütig als Heilstod (Lk und 1 Kor 11: «für euch»; Mk und Mt: «für die vielen») und der obendrein in allen vier Berichten

als bundstiftend verstanden ist. Trotz diesen Gemeinsamkeiten sprechen sich in den Deuteworten des Lk (und Paulus) einerseits, des Mk (und Mt) andererseits sehr unterschiedliche Theologoumena aus: Bei Lukas (nicht so konsequent bei Paulus) ist der Tod Jesu als das stellvertretende und sühnende Martyrium des Ebed Jahwe (Is 53) verstanden, in Mk (und Mt) dagegen im Lichte des Kultopfers von Ex 24, 8. Vielleicht darf man die lukanisch-paulinische Ausdeutung des Todes Jesu im Lichte von Is 53 für urtümlicher halten als die Kultopfervorstellung des Mk (und Mt), zumal die Anwendung des Opferbildes auf den Tod eines Menschen dem palästinensischen Judentum fremd gewesen sein dürfte.³⁹

Das Brotwort mit seiner attributiven Zufügung bei Lukas («der für euch Dahingegebene») wird ebenso wie sein Becherwort von Is 53 her verstanden werden dürfen.⁴⁰ In Mk (und Mt) sind «Leib» und «Blut» dagegen paarig als Bestandteile des Opfers zusammengeschaute im Sinne der Kultopfervorstellung; von einer ursprünglichen Trennung der beiden Abendmahlshandlungen Jesu her gedacht kann diese Synthese aber nicht ursprünglich sein.

In aller Verschiedenheit sagen die Abendmahlsworte einhellig, der sühnenden Kräfte des (Opfer-) Todes Jesu und der Gaben des Neuen Bundes würde teilhaftig, wer sich das dargereichte Brot und den Weinbecher als heilsame Speise und heilsamen Trank geben lasse.

Rückblickend legt sich die Auslegung nahe, Jesus habe bei seinem Abschiedsmahl das übliche «Brotbrechen» zu Beginn des Mahles und die hier und da übliche Becherdarbietung am Ende desselben in der Weise der alttestamentlichen Propheten zu einer den bevorstehenden Tod vorwegnehmenden Zeichenhandlung gemacht, einem öf.⁴¹ Aber hier wird doch nicht eigentlich Zukunft prophezeit, sondern prophezeite Zukunft als Gabe angeboten. Wie schon der Täufer durch ein Übergießen mit Wasser zeichenhaft-wirksam die Prophetie in Szene setzte: «Dann sprengte ich über euch reines Wasser, damit ihr gereinigt seid» (Ez 36, 25; vgl. Zach 13, 1) – ähnlich hätte Jesus mit seiner doppelten Abendmahlshandlung das eschatologische Heil als Frucht seines Todes schon effektiv dargeboten und damit auch zeichenhaft zur Darstellung gebracht.⁴² Die Heilshandlungen des Täufers und die Jesu setzen die Prophetie voraus, nehmen sie auf, realisieren und applizieren sie, sind also doch mehr

als ein prophetisches öt.^{43} Zu beachten ist – im Vergleich mit dem griechischen Sakramentsverständnis – auch die umgekehrte Bewegungsrichtung der Zeichenhaftigkeit: Die Abwaschung des Täufers und die Darbietung Jesu bezeichnen etwas, indem sie etwas bewirken und geben.⁴⁴ Das Zeichen sitzt in der Gabe, nicht ist die Gabe Wirkung des Zeichens. Die gewirkte Gabe bezeichnet etwas, nicht bewirkt das Zeichen primär etwas. Die Aufdeckung solcher Zeichenhaftigkeit schließt ein realistisches Eucharistieverständnis nicht aus, setzt es vielmehr voraus.⁴⁵ Die Begleitworte zur Darreichung wollen prädikativ bezeichnen und dartun, was für eine

heilsame Speise mit dem Brot und dem in so ungewohnter Weise allen dargereichten Becher näherhin hingegeben wird. Brot und Becher werden gewiß nicht darum als Speise und Trank dargereicht, um Jesu Tod – nur symbolisch (= sacramentum tantum) – als heilsam darzustellen, sondern weil sie Heilsgaben sind, wobei die deutenden Worte freilich nicht nur an der Identifizierung des Dargereichten mit «Leib» und «Blut» (= sacramentum et res) interessiert sind, sondern – in verschiedener Weise – betont an der Charakterisierung derselben gerade auch als Heilsgabe (= res sacramenti).

¹ Vgl. Näheres H. Schürmann, Einsetzungsberichte: Lex. Theol. u. Kirche III (21959) 762–765 (dort und in den dort angegebenen Verweiswörtern die wichtigste Literatur). Zu Lk vgl. ders., Lk 22, 19b–20 als ursprüngliche Textüberlieferung: Biblica 32 (1951) 364 bis 392, 522–541.

² Vgl. neustens die (freilich allzu skeptische) Untersuchung von F. Hahn. Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung: Evang. Theol. 27 (1967) 337–374.

³ Da der Paschamahlarakter des letzten Mahles Jesu – weder als rituelles noch als antizipiertes und dann «umgestiftetes» Paschamahl – historisch nicht gewiß zu machen ist – der neutestamentliche Befund erlaubt mit Sicherheit nur den Schluß auf den Festcharakter des letzten Mahles Jesu –, scheint es im Folgenden ratsamer, Argumentationen von dorthin zu vermeiden; vgl. Dequeker und Zuidema in diesem Heft.

⁴ Vgl. den Nachweis bei H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer: Münch. Theol. Zeitschr. 6 (1955) bes. 117–122. Erste Zeugnisse für die Trennung in dem bekannten Brief des Plinius an Trajan (10, 96) vielleicht auch schon bei Ignatius v. Antiochien, ad Smyrn. 8, und in Lk 22, 19a (D $\text{it}^{\text{var}} \text{sy}^{\text{v}}$), deutlich dann bei Justin, Apol. I, 65, 67.

⁵ Vgl. die beschriebene Mahlgestalt Lk 22, 14–20ff; Mk 14, 18 bis 26a par Mt, wohl auch Apg 2, 42; 19, 7, 11; Kol 3, 12–17; Eph 5, 15–20 und Did 9, 1–10, 6.

⁶ Vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua (Leipzig 1922) 134.

⁷ Ebd. 134–144; H. L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München 31956) 627 bis 639, ferner die Literatur bei L. Ligier, De la cène de Jésus à l'anaphore de l'église: Maison-Dieu 87 (1966) 7–51.

⁸ Besonders nachdem die Kiddusch-Theorie als abgetan gelten kann; vgl. Joach. Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu (Göttingen 41966) 20–23, und H. Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900 (Diss. fotomech. Bonn 1953) 148ff. Auch 1 QS 6, 1–6 soll man sich die Brotbenediktion zu Beginn, die Becherbenediktion am Ende des Mahles denken; vgl. Kuhn aaO. (s. A. 3) 511f.

⁹ Vgl. aaO. (s. A. 4) 116f.

¹⁰ «Für nichtpalästinensisches Empfinden... eine Besonderheit» nach Lessig ebd. 270.

¹¹ Vgl. Dalman aaO. (s. A. 6) 122–128; Billerbeck aaO. (s. A. 7) IV, 621–625; J. Gewieß, Brotbrechen: Lex. Theol. u. Kirche IV (21958) 706f.

¹² Vgl. aaO. (s. A. 4) 110f.

¹³ Man kann nicht mit H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 249–255, einen jerusalemischen und einen paulinischen (vgl. E. Lohmeyer: Theol. Rundschau 9 [1937] 273f, und sonst: «galiläischen») Typ urchristlicher Abendmahlsfeier unterscheiden (vgl. auch die These eines doppelten Ursprungs bei R. H. Fuller; Biblical Research 8 [1963] 1–15). Jedenfalls sind gerade diese Handlungen des «paulinischen Typs» charakteristisch palästinensischen Ursprungs, vgl. zusammenfassend Lessig aaO. (s. A. 8) 72–159. Schon das steht der Konstruktion von W. Marxsen, Das Abend-

mahl als christologisches Problem (Gütersloh 1963) entgegen, der nur in der Mahlgemeinschaft mit Jesus Ursprung und Sinn findet.

¹⁴ H. Schürmann, Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21–38 = Ntl. Abh. XX/5 (Münster 1957) Anm. 1.

¹⁵ Vgl. H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20 = Ntl. Abh. XX/4 (Münster 1955) 133–150.

¹⁶ Gegen die Überlegungen von E. Schweizer: Rel. in Gesch. u. Gegenw. I (31957) 15ff, von F. Hahn aaO. (s. A. 2) 340, 346, 368, und anderer.

¹⁷ Vgl. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14.) 15–18 = Ntl. Abh. XIX/5 (Münster 1953) 53–73.

¹⁸ Vgl. aaO. (s. A. 15) 83–93.

¹⁹ Vgl. ebd. 107ff.

²⁰ Vgl. ebd. 30–34, 36–39. Auch die präpositionelle Wendung mit Artikel im Brotwort des Paulus («der für euch») ist aramäisch so nicht möglich, dagegen charakteristisch paulinisch (vgl. ebd. 17–30). Ebenso ist die Akzentuierung der Pronomina paulinische Änderung (ebd. 39ff, 60ff). Gegen das von P. Neuenzeit, Das Herrenmahl = Studien z. A. u. N. T. 1 (München 1960) stereotyp wiederholte Postulat, Paulus hätte seine Tradition wortwörtlich tradierten müssen.

²¹ Vgl. den Nachweis aaO. (s. A. 15) 17–81. – Das wird nun u. a. auch gesehen von E. Schweizer: Theol. Literat. Zeit. 79 (1954) 577 bis 592; Lessig aaO. (s. A. 8); A. Oepke: Theol. Literat. Zeit. 80 (1955) 129–142; G. Bornkamm: N. T. Stud. 2 (1955/56) 202–206; Ders.: Zeitschr. f. Theol. Kirche 53 (1956) 312–449; Hahn aaO. (s. A. 2) 339. Kritisch ist noch P. Benoit, Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung (1956): Exegese und Theologie (Düsseldorf 1965) 87.

²² Damit ist angegeben, was an der (A. 13 genannten) These Lietzmanns richtig sein dürfte.

²³ Katholische Autoren, die die zeitliche Trennung der beiden Abendmahls handlungen Jesu sehen, sind in Biblica 32 (1951) 534 Anm. 2, genannt; vgl. auch Benoit aaO. (s. A. 21) 90.

²⁴ Vgl. aaO. (s. A. 17) 60f, gegen Dalman aaO. (s. A. 6) 140f, und die meisten.

²⁵ Gegenüber der Skepsis von LESSIG aaO. (s. A. 8), zusammenfassend 274–281.

²⁶ So wird G. Dalman aaO. (s. A. 6) 125f, 140f, immer neu nachgesprochen.

²⁷ Vgl. aaO. (s. A. 17) 62f. – Auch W. Schrenk, Der Segen im Neuen Testament (Berlin 1967) 125–130, sieht nicht, wie der neue eucharistische Sachverhalt sprachändernd wirkt und das eulogien mit Akkusativobjekt (1 Kor 10, 16; vgl. Mk 8, 7; Lk 9, 16) ermöglicht.

²⁸ Vgl. Jeremias aaO. (s. A. 8) 225–228.

²⁹ Nach b. Ber. 46a; vgl. Dalman aaO. (s. A. 6) 126.

³⁰ Vgl. ders. 140.

³¹ Vgl. die Belege ebd. 140, eingeschränkt und ergänzt durch Billerbeck (s. A. 7) IV, 59, 60. Aussagen wie Ps 16, 4f; 116, 13 wären zu vergleichen. Vgl. Näheres aaO. (s. A. 17) 60–65.

³² Belege bei den von Lessig aaO. (s. A. 8) Anm. 445, genannten Autoren.

³³ Lessig ebd. 308 stellt fest, «daß über das Vorhandensein eines Bezuges zur eschatologischen Erwartung beim letzten Mahl Jesu allgemeine Übereinstimmung herrscht». Vgl. thematisch P. Lebeau, *Le vin nouveau du royaume* = *Museum Lessianum, sect. bibl.* 5 (Paris-Brüssel 1966).

³⁴ Vgl. aaO. (s. A. 14) 99–116.

³⁵ Vgl. aaO. (s. A. 15) 110f.

³⁶ Vgl. die unterschiedlichen Gleichnisdeutungen zusammengestellt bei Lessig aaO. (s. A. 8) 308–313.

³⁷ Vgl. die ebd. Anm. 1095 und 1105 genannten Autoren.

³⁸ Gegen Joach. Jeremias, vgl. aaO. (s. A. 17) 53–73.

³⁹ Vgl. aaO. (s. A. 15) 95–112.

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 115–123.

⁴¹ Vgl. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* = *Abh. z. Theol. A. u. N. T.* 25 (Zürich 1953).

⁴² Autoren dieser Deutung (mit unterschiedlichem Verständnis) bei Lessig aaO. (s. A. 8) Anm. 1112; vgl. auch die nächste A.

⁴³ Gegen J. Dupont, «Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang»: *Nouv. Rev. Théol.* 80 (1958) 1025–1041, und J. Betz, *Die Eucha-*

ristie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (Freiburg 1961) bes. 46–59.

⁴⁴ Kuhn aaO. (s. A. 3) sieht die Notwendigkeit, die in den EB bezeugten Handlungen als ipsissima facta Jesu zu erklären, meint aber, eine ursprüngliche Gleichnishandlung Jesu sei in den hellenistischen Gemeinden nachträglich «sakramentalisiert» worden – was bei der oben gegebenen Ausdeutung nicht angenommen werden muß.

⁴⁵ Vgl. die eingehenden Ausführungen der beiden Arbeiten in A. 43.

HEINZ SCHÜRMAN

geboren am 18. Januar 1913 in Bochum, 1938 zum Priester geweiht. Er doktorierte 1949 in Theologie, habilitierte sich 1952 für Exegese des Neuen Testaments in Münster. Er ist Professor für neutestamentliche Exegese des philosophisch-theologischen Studiums von Erfurt. Er veröffentlichte: *Worte des Herrn* (Leipzig 4 1966), *Der Abendmahlsbericht Lukas 22, 7–38* (Leipzig 4 1966).

Herman Schmidt

Umformung der römischen Eucharistiefeier

Die Liturgiegeschichte zeigt, daß tiefgreifende Kulturumwälzungen im Abendland einen derartigen Einfluß auf die Feier des Gottesdienstes, besonders der Eucharistiefeier, ausgeübt haben, daß dafür das Wort *Umformung* mit Recht gebraucht wird. Nicht nur wurden akzidentelle Änderungen, Anpassungen, Neuerungen, Retuschen, Korrekturen, Erweiterungen oder Vereinfachungen an den bestehenden Strukturen angebracht, sondern die ganze Feier erfuhr einen inneren Gestaltwandel, eine Neuschöpfung und Formveränderung.¹ Die Liturgie ist vom Wesen her so tief in den Kulturen verwurzelt, daß sie naturnotwendig den kulturellen Wellen und Strömungen des menschlichen Daseins folgt. Schon die Wörter *cultura* und *cultus*, die beide auf das Wort *colere* (bebauen, pflegen) zurückgehen, weisen auf diesen Zusammenhang hin. Aber der tiefste Grund für dieses Phänomen liegt für den christlichen Gottesdienst in der wahrhaften Menschwerdung des göttlichen Wortes: Wie dem Christus nichts Menschliches fremd ist, so ist auch seiner Kirche nichts Menschliches fremd. Die Liturgie ist und bleibt wahrhaft göttlich (*divinum officium*), wenn sie in allen Zeiten und an allen Orten ebenso wahrhaft und vollwertig menschlich ist.

Als die Liturgie nach dem Konzil von Trient

offiziell außerhalb der kulturellen Entwicklung der Menschheit gestellt wurde, hat man ihr Gewalt angetan. Weil die Natur stärker ist als die Lehre, ergab sich, daß rings um die sakralen Zäune der Liturgie Pseudo- oder Paraliturgien entstanden, in denen sich das Volk liturgisch aussprechen konnte. Es ist genugsam bekannt, mit welchen Frömmigkeitsübungen sich das Volk während der Messe abgab – und bis in unsere Tage hinein abgibt.²

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil hat mit der Verkündigung der Konstitution über die heilige Liturgie am 4. Dezember 1963 die lebenden modernen Sprachen zum Gottesdienst zugelassen. Welche enormen Folgen diese Entscheidung hatte, haben am 4. Dezember 1963 erst wenige geahnt. Zwar hat schon das Konzil eine gründliche Revision der liturgischen Bücher angeordnet. Aber nach dem ersten Anlauf erwies sich die Ausführung dieses Auftrages als so kompliziert, daß größte Umsicht verlangt werden muß, wenn das Ergebnis nicht eine tiefe Enttäuschung sein soll. Immer mehr Stimmen werden laut, die aus einer tiefen und begründeten Besorgnis kommen; man kann sogar auf die erste Generalversammlung der Bischofssynode vom 29. September bis zum 29. Oktober 1967 hinweisen.

Kurz skizziert sind die Probleme etwa folgende:

1. Die Einführung der lebenden modernen Sprachen verlangt gründliche Kenntnis der modernen Wissenschaften von Sprache und Übersetzung. Die *Societas Liturgica*, eine ökumenische wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Liturgie (errichtet während einer Tagung in Driebergen, 26.–30. Juni 1967) bereitet einen internationalen Studienkongreß über Sprache und