

Das Abendmahl im Neuen Testament

Autor(en): **Gaugler, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **32 (1942)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404179>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Abendmahl im Neuen Testament.

Wer die innern Vorgänge, die sich in der Kirche abspielen, aufmerksam verfolgt, dem kann es nicht entgehen, dass ihr der Sinn des heiligen Mahles eine ernste Schwierigkeit bereitet. Man spricht heute geradezu von einer «Abendmahlsnot»¹⁾. Nur scheinbar sind die gesicherten Traditionskirchen dieser «Not» enthoben. Wenn man sie nur darin erkennen wollte, dass in manchen Teilen der Kirche bedenklich wenige Gäste am «Tisch des Herrn» erscheinen, so wäre es wohl möglich, dass nur bestimmte kirchliche Gruppen von einer solchen sprechen müssten. Aber, wenn dieser schwache Kommunionbesuch auch wirklich ein Ausdruck der Abendmahlsnot sein kann, so ist ein eucharistischer Massenbetrieb noch keine Gewähr dafür, dass diese Massen wirklich die Intention Jesu erfüllen.

Näher an die wirkliche Abendmahlsnot heran führt die besonders erschreckende Tatsache, dass nicht nur die verschiedenen Konfessionskirchen in der Deutung des Abendmahles stark auseinandergehen, sondern noch mehr, dass sie sich weithin gegenseitig von der Abendmahlsfeier ausschliessen. Das eben, was die Gemeinde Jesu vereinigen sollte, hat sie entzweit oder ist wenigstens sichtbarster Ausdruck ihres Streites.

Aber auch darin ist noch nicht die tiefste Abendmahlsnot erkannt. Es könnte ja sein, dass diese Trennung, wenigstens teilweise, auf blossen Missverständnissen beruhte, die bei gutem Willen behoben werden könnten. Es wäre umgekehrt auch denkbar,

¹⁾ Die unübersehbare kirchliche Literatur, die sich mit der Abendmahlsnot beschäftigt, kann natürlich hier nicht aufgezählt werden. Ich nenne als Beispiele nur die aus der besondern Lage der deutschen Kirche erwachsenen Besinnungsschriften: Karl Bernhard *Ritter*, Sakrament und Gottesdienst, Friedrich Bahn, Schwerin, 1930. «*Abendmahlsgemeinschaft?*» von Hans Asmussen, Helmut Gollwitzer, Friedrich Wilhelm Hopf, Ernst Käsemann, Wilhelm Niesel, Ernst Wolf. Beiheft 3 zur «*Evangelischen Theologie*», Chr. Kaiser, Verlag, München, 2. Auflage, 1938. *Walther von Loewenich*, Vom Abendmahl Christi. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Abendmahlsproblem der Gegenwart. Furche-Verlag, Berlin, 1938. *Vom Sakrament des Altars*. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls. Unter Mitarbeit von Richard Frölich, Friedrich Wilhelm Hopf, Theodor Knolle, Hans Preuss, Otto Procksch, Ernst Sommerlath, Ernst Strasser, herausgegeben von Hermann Sasse. Verlag von Dörffling und Franke, Leipzig, 1941.

dass solche Gegensätze trotz des Qualvollen, das sie in sich tragen, besser, weil reinlicher, wären als eine leichthin zusammengeflückte Abendmahlsunion. So wünschbar jede ehrlich mögliche Interkommunion ist, sie behöbe die tiefste Abendmahlsnot noch nicht automatisch.

Worin besteht diese? Es wäre ja auch denkbar, und dass dem so sei, ist auch wirklich meine Meinung, dass die Kirche in allen Kirchen noch weithin an der Sache vorbeilebt, die im Abendmahl gemeint, zum mindesten mitgemeint ist. Es wird sich im Laufe unserer Untersuchung, wenn auch erst gegen den Schluss hin, mit immer deutlicherer Schärfe ergeben, dass wesentliche Züge des letzten Mahles Jesu in der heutigen kirchlichen Haltung kaum jenes Gewicht haben, das ihnen zukommt. Das ist aber nicht ein blosser Mangel, das ist eine Entstellung der Grundhaltung der ältesten Gemeinde überhaupt.

Wir bilden uns nun allerdings nicht ein, durch unsere Rückbesinnung den «Schaden Josephs» selbst beheben zu können. Es wäre vermessen, von einer exegetischen Untersuchung so viel zu erwarten. Wir meinen nur, dass diese Untersuchung unerlässlich sei, dass sie das erste Glied jenes Dienstes sei, den die theologische Wissenschaft der Kirche je und je zu leisten habe, und dass auch das kirchliche Handeln nicht ungestraft über diese wissenschaftliche Vorarbeit hinweggehen könne. Aber allerdings: die kirchliche Entscheidung, die Entscheidung des Glaubens, fällt an einem andern Ort. Und sie wird auch kaum durch unsre Forschung ausgelöst, sie fällt unter jener Begegnung, die der Mensch nicht in der Hand hat, der er nur antworten kann, die geschieht, wenn das überlieferte Wort wieder gegenwärtig wird und uns anspricht.

Wenn wir uns nun der bescheidenen Vorarbeit der wissenschaftlichen Untersuchung der neutestamentlichen Überlieferung vom Abendmahl zuwenden, so stossen wir allerdings sofort auf neue Schwierigkeiten. Nicht nur sind diese Quellen von einer bedrückenden Kargheit und einer daraus sich ergebenden Vieldeutigkeit. Es kommt hinzu, dass wir als Glieder der durch Jahrhunderte gewachsenen Kirche und als Menschen unserer Zeit keine unvoreingenommenen Leser dieser Texte mehr sind. Wir treten an sie heran mit Fragestellungen, die erst in der patristischen, scholastischen, reformatorischen oder gar modernen Theologie aufkamen, und sind so ständig in der Gefahr, nicht nur

neue, sondern auch fremde Fragen an sie zu stellen und so auch fremde Antworten zu finden, d. h. solche, die sie gar nicht geben wollen. Von dieser Gefahr ist aber nicht nur die dogmatistische Betrachtungsweise belastet, die sich auch in der Deutung der neutestamentlichen Texte von den konfessionellen Traditionen allein leiten lässt. Auch die liturgiegeschichtliche Untersuchung, die von den spätern liturgischen Formen zurückschliesst, und ebenso die religionsgeschichtliche Forschung, die sie aus verwandten Erscheinungen, aus sogenannten «Parallelen», erklären will, stehen beständig in der Gefahr, einzulegen statt auszulegen. Aber ebenso wenig ist eine vermeintlich rein historische Methode, die von der Tradition resolut absieht und die Texte ganz aus sich heraus grammatisch-logisch erklären will, in ihren Resultaten gesichert. Denn, wer gibt ihr die Gewähr, dass sie nicht andere, säkulare Voreingenommenheiten an den ihr vorerst fremden Gegenstand heranträgt? Woher nimmt sie die Gewissheit, dass sie das Material nicht willkürlich zusammenordnet, dass ihre Rekonstruktion nicht nur «Konstruktion» bleibt?

Es gehört zur Erfassung dieses Gegenstandes weder nur das «Leben und Weben» in der Tradition, noch nur die ehrfurchtslose Ehrlichkeit des angeblich vorurteilslosen Forschers, sondern ein Mehr nach beiden Richtungen. Mit dem wissenschaftlichen Forscher hat der theologische Exeget gemeinsam den Willen zur nüchternen Feststellung dessen, «was da steht». Aber er weiss, dass er dieses nicht feststellen kann ohne jene ehrfurchtsvolle Distanz, die zugleich weiss, dass sich dieser Gegenstand nur dem erschliesst, der in diesem Worte nicht weniger erkennt als ein Handeln Gottes, das auch ihn immer neu vor die Entscheidung des Glaubens stellen will. Mit der traditionsgebundenen Betrachtungsweise hat der theologische Ausleger deshalb gemein, dass er diese Texte nicht «väterlos», nicht ohne kirchliche Verantwortung liest. Er liest sie als Glied der Gemeinde, als ein Zeugnis von jenem Offenbarungsgeschehen, das im Alten und Neuen Testament zu dieser spricht. Er kann sie also nur aus diesem Zusammenhang heraus verstehen, nicht durch rein säkulare Reflexion oder aus Fremdparallelen erklären wollen. Diese kirchlich-verantwortliche Haltung ist nicht unkritisch. Sie ist vielmehr eminent kritisch gegenüber beiden Kurzschlüssigkeiten, derjenigen, die glaubt, von vorneherein über das Verständnis auch dieser Texte zu verfügen, und derjenigen, die eine bestimmte, geschichtlich gewordene Deu-

tungssituation unbesehen über das eigene Erkennen verfügen lässt. Sie ist aber eben darum auch peinlich kritisch gegenüber jeder eigenen Einzelbeobachtung, weil sie beständig die eigene Voreingenommenheit beargwöhnt und in jedem Augenblick bereit ist, den ihr wesentlich überlegenen Gegenstand neu zu sich sprechen, das heisst aber, bereits bezogene Lösungspositionen neu in Frage stellen zu lassen. Sie ist wesentlich nicht «infallibel», sondern dem Gegenstand gegenüber zu steter Umkehr im Urteil bereit. Sie will deshalb die Texte weder vereinfachen, noch auffüllen, sondern sie grundsätzlich nicht mehr, aber auch nicht weniger, sagen lassen, als sie selbst eröffnen.

Es ist allerdings zu vermuten, dass bei der Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis immer ein Weniger nur erfasst werden kann, als in ihnen steht. Aber diese Grenze unseres Verstehens ist weder durch Vorsatz noch durch Anstrengung legitim überschreitbar. Die Offenbarung selbst setzt uns diese Grenze, weil sie die Souveränität des Offenbarers nie preisgibt. In diesem und dem ganz schlichten Sinne, dass die Forschung nie zum Abschluss kommt, ist nicht zu verhehlen, dass unsere Deutung an vielen Stellen nicht über ein «vermutlich» oder «wahrscheinlich» hinauskommen kann.

Unter diesen wesentlichen Vorbehalten treten wir hier an eines der schwersten Probleme der kirchlichen Überlieferung heran. Wir beschränken uns zugleich streng auf das im Titel genannte Thema, das Abendmahl im Neuen Testament, dogmengeschichtliche, liturgiegeschichtliche Deutungsversuche nur beiläufig berührend.

Dass die älteste Kirche — wir sagen vorerst vorsichtig: in irgendeiner Form — eine feierliche Mahlzeit je und je wiederholt hat, kann nach dem Überlieferungsbestand, der im Neuen Testament eingefangen ist, nicht bestritten werden. Aber gleich der nächste Schritt einer Präzisierung dieser Feststellung ist sofort von einer beklemmenden Problematik umlagert. Wir sind gewohnt, vom Abendmahl als einem «Sakrament» zu sprechen, ja, alle drei Hauptgruppen kirchlicher Gemeindebildung, die altkatholisch-orthodoxe, die römisch-katholische und die Kirchen der Reformation, begreifen das Abendmahl neben der Taufe als eines der beiden «Haupt-Sakramente».

Aber gleich dieser Begriff — «Sakrament» — ist für den Erforscher des neutestamentlichen Zeugnisses nicht eine selbst-

verständliche Gegebenheit wie für die spätere Lehrgestaltung. Damit ist nicht gesagt, dass die kirchliche Dogmatik den neutestamentlichen Text von vorneherein falsch deute. Es wäre ja denkbar, dass eben die ausgereifere Deutesituation der kirchlichen Theologie dem Zeugnis der Schrift gerechter würde als der von vorne beginnende Erklärer des biblischen Textes, dem vielleicht die Übersicht, die die kirchliche Entwicklung in sich birgt, abgeht.

Aber, wenn diese Möglichkeit auch durchaus eingeräumt werden muss, so kann der neutestamentliche Forscher dennoch an der Tatsache nicht einfach vorbeisehen, dass im ganzen Neuen Testament ein Begriff fehlt, der geeignet wäre, als Generalnenner für jene Handlungen zu dienen, die die spätere Gemeinde unter dem Terminus «Sakramente» zusammenzufassen anfang.

Die zwei Vokabeln, die sich auf ein erstes Hinhören hin als Grundworte für diesen Begriff zu empfehlen scheinen, weil sie tatsächlich in der spätern Sakramentsterminologie eine grosse Rolle spielten, finden sich zwar wirklich im Neuen Testament vor, bezeichnen aber beide fatalerweise etwas ganz anderes.

Μυστήριον, *Mysterium*, «Geheimnis»¹⁾, bedeutet hier, so nahe das in einer Zeit läge, in der eine Reihe von bedeutsamen Fremdkulten unter diesem Namen zusammengefasst werden, gerade nicht eine kultische Handlung, einen Ritus. Der Ausdruck wird, was uns zuerst fast bestürzen könnte, nirgends auf Taufe oder Abendmahl angewandt²⁾. Dagegen wird er sehr häufig gebraucht zur Bezeichnung der «Geheimnisse» der eschatologischen Zukunft³⁾.

¹⁾ Um auch dem der biblischen Grundsprachen nicht mächtigen Leser die Lektüre zu ermöglichen, füge ich bei unvermeidbaren fremdsprachlichen Anführungen die Übersetzung an.

²⁾ Helmut *Gollwitzer*, *Coena Domini*. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie. Chr. Kaiser Verlag, München, 1937, 1. (Die Zahlen neben den aufgeführten Buchtiteln bezeichnen immer die Seiten.)

³⁾ Über den Sprachgebrauch orientieren: Johannes *Schneider*, «*Mysterion*» im neuen Testament. Neutestamentliche Forschungen, II. Sonderheft der Theologischen Studien und Kritiken, 104. Band, 3./4. Heft. Klotz, Gotha 1932, 256 ff., speziell 261 ff. Günther *Bornkamm*, Artikel *μυστήριον* im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, IV. Band, 809 ff., speziell zum N. T. 823 ff. Bornkamm gibt Seite 809 auch eine Übersicht über die neuere Literatur. — Den späteren Sprachgebrauch der Kirche behandelt H. von *Soden*, *Μυστήριον* und *sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

So kann in den Evangelien gesprochen werden von den *μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ*, den «Geheimnissen des Reiches Gottes» (der zukünftigen Gottesherrschaft) (Mk. 4, 11; Mt. 13, 11; Lk. 8, 10), bei Paulus von den *μυστήρια* Gottes und des Christus (1. Kor. 4, 1), von der *σοφία Θεοῦ ἐν μυστηρίῳ*, von der «Gottesweisheit im Geheimnis», die einzig «den Gereiften in Christus» zugänglich ist (I. Kor. 2, 7). Im Kolosser- und Epheserbriefe wird der Sprachgebrauch noch christologisch spezialisiert im Sinne der Vorstellung von der Kirche als dem Leib des Christus¹⁾. Wir können das hier nicht weiter verfolgen. Aber, fest steht jedenfalls, dass der Begriff *μυστήριον* im Neuen Testament immer ein Geheimnis der göttlichen Offenbarung, vorab der eschatologischen Weissagung meint, nie aber das, was bis heute die östliche Kirche ein Mysterium und wir ein Sakrament nennen.

Dasselbe gilt aber peinlicherweise auch von dem andern Terminus, der nach späterem Sprachgebrauch möglicherweise den Sakramentsbegriff decken könnte, vom Begriff *σημεῖον*, «Zeichen». Auch *σημεῖον*, das von augustinischen Gedankengängen her besonders den reformatorischen Sakramentstheologen als Generalbegriff für die Sakramente nahe lag, ist im Neuen Testament nirgends terminus technicus für die Sakramente. Auch dieses Wort bezeichnet nirgends Taufe oder Abendmahl, sondern immer ein Geschehnis, das den Einbruch des göttlichen Handelns ganz allgemein manifest macht. Charakteristisch ist besonders der Sprachgebrauch des Johannesevangeliums. Die *σημεῖα* sind die «Wunder», die eine bestimmte Seite der Offenbarung aufhellen. Der Ursinn «Zeichen» ist also bei Johannes durchaus lebendig. Aber, es ist wichtig, festzuhalten, dass die «Zeichen» wie die Worte Jesu hinweisendes Symbol, «Ereignis der Anrede» sind²⁾, dass aber nir-

XII, 1911, 188 ff., und *Bornkamm*, a. a. O. IV, 831 ff. Zum Zusammenhang der antik-heidnischen Mysterien mit dem angeblichen «christlichen Kultmysterium» sind zu vergleichen die Arbeiten des Benediktiner Forschers Odo Casel. Eine Übersicht über sein Schrifttum und die daran anknüpfende Diskussion gibt Gottlieb *Söhngen*, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, herausgegeben von Arnold Rademacher und Gottlieb *Söhngen* IV, 2. Auflage, 1940, 37 f.

¹⁾ *Schneider*, a. a. O. 269 ff.

²⁾ Rudolf *Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Zweite Abteilung, 10. Auflage, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941, 79.

gends, wiewohl Johannes deutlich sakramentale Vorgänge in die Verkündigung einbezieht, diese als *σημεῖα* bezeichnet werden.

Es geht deshalb, das ist das Ergebnis dieser Voruntersuchung, nicht an, von einem allgemeinen neutestamentlichen Sakramentsbegriff, einer Art «Definition», auszugehen und die besondern Züge des einzelnen Sakraments einfach von da aus zu deuten. Die katholische und reformierte Sakramentstheologie ist von jeher diesen Weg gegangen. Für eine reinliche Entfaltung der Lehre von den Sakramenten ist aber der lutherische Weg grundsätzlich vorzuziehen, der von der exegetischen Untersuchung der einzelnen Sakramente aus bestimmen will, was ein Sakrament ist¹⁾. Jedenfalls spricht für diesen Weg die exegetische Sachlage im Neuen Testament selbst. Solange aber die Kirche gewillt ist, ihre dogmatischen Entscheidungen je und je vom Zeugnis der Schrift richten und neu begründen zu lassen, ist dieser Weg nicht nur methodisch richtiger, sondern der allein gehorsame.

Wir versuchen also vorerst, den Sinn des christlichen Abendmahls aus der neutestamentlichen Überlieferung selbst zu erheben. Dieses Vorgehen, das bewusst nicht von dem systematischen Sakramentsbegriff der nachaugustinischen Theologie ausgeht, impliziert aber dennoch kein «Vor-Urteil». Es sagt nicht, was die spiritualistische Exegese der Schwärmer immer wieder triumphierend aus dem geschilderten Tatbestand erschlossen hat, dass es im Neuen Testamente keine Sakramente gebe oder, was die kritische Forschung vielfach glaubte feststellen zu müssen, dass das Abendmahl der christlichen Gemeinde ursprünglich kein Sakrament war. Unser Vorgehen lässt allerdings diese Frage vorerst noch offen. Es ermöglicht aber allein, unbefangen an die Texte heranzutreten. Eine blosse «Einordnung» in vorgefasste Schemata würde diese Unbefangenheit sofort gründlich zerstören.

Ich gehe so vor, dass ich zuerst die sogenannten Einsetzungsberichte kurz durchleuchte, um von da aus, unter Vergleichung der Berichte miteinander, die historisch-theologischen Probleme aufzurollen²⁾.

¹⁾ *Gollwitzer*, a. a. O. 4.

²⁾ Für diese Textvergleichung benützte ich in stiller Auseinandersetzung dankbar Ausführungen eines ungedruckten Referates von Dr. Max *Walther*, Gymnasiallehrer in Bern, dem ich auch für seine wertvolle Unterstützung bei der Korrektur dieser Arbeit herzlich danken möchte.

1. Der Markusbericht, Mark. 14, 22—25:

- 22 UND ALS SIE ASSEN,
NAHM ER BROTT,
SPRACH DEN SEGEN,
BRACH (ES) UND GAB (ES) IHNEN UND SPRACH:
«NEHMET!
DIES IST MEIN LEIB.»
- 23 UND ER NAHM EINEN KELCH,
SPRACH DAS DANKGEBET
(UND) GAB (IHN) IHNEN, UND SIE TRANKEN ALLE
DARAUS,
- 24 UND ER SPRACH ZU IHNEN:
«DIES IST MEIN BUNDESBLUT,
DAS FÜR VIELE VERGOSSEN WIRD.»
- 25 «WAHRLICH, ICH SAGE EUCH:
ICH WERDE NICHT MEHR TRINKEN VOM GEWÄCHS
DES WEINSTOCKS,
BIS ZU JENEM TAGE,
WANN ICH ES NEU TRINKE
IN DER GOTTESHERRSCHAFT.»

Der Markusbericht zeichnet sich aus durch eine kaum mehr überbietbare Schlichtheit. Kein Wort ist unnötig, keines wirkt als bloße Stilisierung. Es scheint ebensoviel verhalten, wie gesagt zu sein. Nur das Allernötigste wird vermerkt. Dennoch scheint alles wirklich Wichtige erwähnt zu sein. Eben dadurch wohl ist der Aufbau von jener grossen Kunst, die nur bei so geschlossener Sachlichkeit möglich ist. Er zeigt folgendes Schema:

Die Handlung Jesu mit dem Brot.
Das Deutewort zu diesem.
Die Handlung Jesu mit dem Kelch.
Das Deutewort zu diesem.
Der eschatologische Ausblick.

Die einzelnen Teile sind aber noch nicht künstlich parallelisiert. Das Ganze zeigt nach Wort- und Sinnumfang gegen das Ende zu ein deutliches Anschwellen, weil zum Kelchwort der Hinweis auf den «Bund» und die Beziehung des Geschehens auf die «Vielen» hinzutritt. Ist schon dadurch die spätere, vielleicht

durch die liturgische Verwendung veranlasste Gleichformung der beiden Deuteworte vermieden, so wird diese noch stossender dadurch verhindert, dass in Vers 22 nur *λάβετε*, «nehmet!» steht, dem in Vers 25 kein solches, auch kein es etwa ersetzendes *πίετε*, «trinket!» folgt, sondern das bloss berichtende Sätzlein: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*, «und sie tranken alle daraus».

Der ganze Text zeigt eine gewisse Sprödigkeit. Man braucht aus ihr zwar kaum schon zu erschliessen, dass sie gewollt sei, um Jesus von seinen Jüngern in Distanz zu halten. Sie ist wohl einfach dem naiv-sachlichen Erzählungsstil zuzuschreiben. Aber richtig ist, dass alles Gemüthafte fehlt und nur das sachlich Wesentliche gesagt wird. Beim Brotwort verbindet Segnung und Spendung nur das knappe *λάβετε*, «nehmet!», beim Kelchwort ist offenbar vorausgesetzt, dass Jesus den Becher wortlos herumreichte. Nur in dem Beiwort zum Wein erscheint etwas wie eine Erklärung, nämlich, dass dieser auf den «Bund» und das ihn begründende «Blutopfer» für die «Vielen» hinweise.

Das Ganze mündet aus in den eschatologischen Ausblick, der sich der kritischen Situation vor dem Hingang Jesu in den Tod sehr wohl einfügt.

Die Knappheit, das gewissermassen noch Unliturgische der Erzählung, die betonte Beziehung auf das eschatologische Reichsmahl, das Fehlen jeglicher Anordnung zu einer Wiederholung des Vorgangs machen den Eindruck unreflektierter Wiedergabe, historischer Treue ¹⁾).

2. Der Matthäusbericht, Matthäus 26, 26—29 ²⁾:

26 Als sie ABER assen,
nahm JESUS Brot
UND sprach den Segen,

¹⁾ Martin *Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Auflage. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1933, 207, will zwar auch diesen Bericht als «ätiologische Kultüberlieferung» verstanden sehen. Und *K. G. Goetz*, Der Einfluss des kirchlichen Brauches auf die Abendmahlstexte des Neuen Testaments, in «Vom Wesen und Wandel der Kirche», zum siebzigsten Geburtstage von Eberhard Vischer. Basel, 1935, 24 f., sucht solchen Einfluss auch bei Markus nachzuweisen. Eine leichte Beeinflussung kann kaum bestritten werden. Doch geht sie kaum schon so weit, wie diese beiden Forscher annehmen, und das Charakteristische ist gerade, dass die liturgische Schematisierung noch nicht konsequent durchgeführt ist.

²⁾ Ich hebe hier nur die Worte durch Majuskeln hervor, in denen Matthäus von Markus abweicht.

brach es,
UND DA ER ES DEN JÜNGERN GAB,
sprach er:
«Nehmet, ESSET!
Dies ist mein Leib.»

27 Und er nahm einen Kelch
UND sprach das Dankgebet
(und) gab ihn ihnen MIT DEN WORTEN:
«TRINKET alle daraus!

28 DENN dies ist mein Bundesblut,
das für viele vergossen wird,
ZUR VERGEBUNG DER SÜNDEN.

29 — Ich sage euch ABER;
Nicht mehr trinke ich VON NUN AN
von DIESEM Gewächs des Weinstocks
bis zu jenem Tage,
wann ich es neu trinke MIT EUCH
in der Herrschaft MEINES VATERS».

Der Matthäusbericht ist deutlich von Markus abhängig. Er hat über diesen hinaus — ich erwähne bloss die wichtigen Abweichungen — nur Zusätze, die sich leicht als Erweiterung und Stilisierung des spröden marcinischen Traditionsstückes erklären lassen:

In der Einführung setzt er *ὁ Ἰησοῦς*, «Jesus» ein und lockert dadurch den gedrängten Satzbau mit den unverbundenen Partizipien (*λαβών, εὐλογήσας*, «nehmend», «den Segen sprechend») auf.

Die knappe Aufforderung: *λάβετε*, «nehmet!» erweitert er durch ein *φάγετε*, «esset!», das aber seine Entstehung kaum dieser belebenden Absicht verdankt, sondern nötig wurde, weil Matthäus beim Weinwort den erzählenden Bericht «Und sie tranken alle daraus» in die imperativische Aufforderung *πίετε*, «trinket!» umwandelte und so durch den liturgischen Parallelismus genötigt wurde, beim Brotwort ein entsprechendes *φάγετε*, «esset!» anzufügen. *περὶ πολλῶν*, «für viele», statt *ὑπὲρ πολλῶν* ist nur Übersetzungsvariante und als solche bedeutungslos.

Zum schon bei Markus viel reichern Kelchwort fügt Matthäus noch erklärend hinzu: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, «zur Vergebung der Sünden», was dem Sinn des Opferwortes durchaus entsprechen dürfte.

Zur Erweichung der spröden Form der Jesusworte gehört auch die Beifügung des $\mu\epsilon\theta' \upsilon\mu\omega\nu$, «mit euch», in dem eschatologischen Ausblick.

So erweist sich die matthäische Form der Abendmahlsperikope durchwegs als sinngemässe Ausgestaltung der marcinischen, sie nötigt uns nirgends zu einer gesonderten Auslegung.

Anders liegen die Dinge bei Lukas und Paulus. Wir besprechen des letztern Bericht zuerst, da die Möglichkeit besteht, dass der lukanische auch von ihm abhängt:

3. Der Paulusbericht, I. Kor. 11, 23—26¹⁾:

23 DENN ICH HABE ES VON DEM HERRN EMPFANGEN,
WAS ICH EUCH AUCH ÜBERLIEFERT HABE:

DER HERR JESUS,

IN DER NACHT, IN DER ER AUSGELIEFERT WURDE,
NAHM ER BROT,

24 UND DA ER DAS DANKGEBET GESPROCHEN, brach
er (es) und sprach:

«Dies ist mein Leib, DER²⁾ FÜR EUCH.

DIES TUT ZU MEINEM GEDÄCHTNIS!»

25 IN GLEICHER WEISE AUCH DEN KELCH NACH DEM
MAHLE MIT DEN WORTEN:

«DIESER KELCH IST DER NEUE BUND IN MEINEM
BLUT.

DIES TUT, SO OFT IHR TRINKET, ZU MEINEM
GEDÄCHTNIS!»

26 DENN SO OFT IHR DIESES BROT ESSET
UND DEN KELCH TRINKET,
VERKÜNDIGT IHR DEN TOD DES HERRN,
BIS DASS ER KOMMT.

¹⁾ Auch hier werden die Abweichungen vom Markusbericht durch Großschreibung hervorgehoben. Dabei kann leider nicht sichtbar gemacht werden, inwieweit in veränderter Form (z. B. beim Kelchwort) die Markus-tradition auch dort vorauszusetzen ist, wo die einzelnen Wörter nur noch in neuen Wendungen erkennbar werden. Ebensowenig werden so die Kürzungen sichtbar.

²⁾ Das harte DER wäre in der deutschen Übersetzung an sich unangebracht. Ich setze es hier nur auch, um die Härte des griechischen Textes anzudeuten.

Die paulinische Tradition ist viel reicher als die marcinisch-matthäische, die wir bisher besprochen haben. Schon ein schematischer Überblick über den Aufbau kann uns dies zeigen:

Paulus beginnt mit zwei Prolegomena und lässt erst dann die eigentliche Stiftungsperikope folgen. So ergibt sich folgendes Bild:

Prolegomena: a) Hinweis auf die kirchliche Tradition;
b) Datierung ¹⁾.

Die Handlung Jesu mit dem Brot.

Das Deutewort zu diesem.

Der Anamnesis-(Wiederholungs-)Befehl.

Die Handlung Jesu mit dem Kelch.

Das Deutewort zu diesem.

Der Anamnesis-(Wiederholungs-)Befehl.

Die Interpretation des Apostels («... ihr verkündigt den Tod des Herrn»).

Der eschatologische Ausblick (nicht mehr Herrenlogion, sondern Hinweis des Apostels).

Zum Verständnis dieses eigentümlichen Ineinanders von Herrenwort und Apostelwort ist vorerst festzustellen, dass Paulus die Einsetzung des heiligen Mahles nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern gleichsam im Vorbeigehen auf sie zu sprechen kommt, um einen Missbrauch der korinthischen Gemeinde zu rügen und richtigzustellen. Der Akzent liegt auf der Heiligkeit, dem «Herausgehobensein» der Handlung, nicht auf der historischen Vollständigkeit der Wiedergabe. Deshalb ist es durchaus wahrscheinlich, dass Paulus die Einsetzungsworte schon in einer Form wiedergibt, die von der Kultübung der Gemeinde beeinflusst und

¹⁾ Es dürfte doch noch immer wahrscheinlicher sein, dass mit Vers 23 ein chronologisches Datum gegeben werden soll, eine Angabe, die an der Perikope, in der Form, in der sie Paulus empfing, haftete, als dass, wie jetzt *Lohmeyer*, *Theol. Rundschau IX*, 184 f., erklärt, das «eschatologische Rätsel Gottes, nach dem der Menschensohn übergeben wird in die Hände der Sünder» allein ins Auge gefasst wird. Richtig dürfte an der Beobachtung *Lohmeyers* sein, dass das chronologische Datum für den Apostel in diesem Zusammenhang zugleich ein «heilsgeschichtliches» wird, so dass der Text nicht rein historisch gelesen sein will. Von hier aus reicht auch die Erklärung von *Joachim Jeremias*, *Die Abendmahlsworte Jesu*, *Vandenhoek & Ruprecht*, Göttingen, 1935, 36, Anm. 1, nicht aus, der in dem Vermerk bloss einen Hinweis auf die Passion sehen will, der den Mißständen in Korinth gegenüber den Ernst der Vorgänge betonen soll.

geprägt ist. Er gibt die «kirchliche Tradition» weiter. Traditionen in diesem Sinn sind nicht am historisch genauen Wortlaut, sondern an der genauen Weitergabe von Intention und Inhalt der Urworte interessiert. Die betonte Zurückführung auf den *κύριος*, den «Herrn», die der Einführung das Gewicht gibt, will offensichtlich dieses sagen, kaum, wie moderne Exegeten annehmen, den folgenden Bericht auf eine direkte Offenbarung an Paulus zurückführen¹⁾. *Παραλαμβάνειν ἀπό*, «empfangen von...», entspricht genau dem rabbinischen terminus technicus *gibbel min*, der den Traditionsempfang beschreibt, und *παραδίδόναι*, «überliefern», mit dem Dativ entspricht ebenso eindeutig dem rabbinischen terminus technicus *masar le*, der die Traditionsweitergabe umschreibt²⁾. Aber allerdings will Paulus mit dieser Formel und dem feierlichen, in einer Erzählung besonders auffälligen, *ὁ κύριος Ἰησοῦς*, «der Herr Jesus», sagen, dass für ihn der im Abendmahlssaal Handelnde nicht einfach «der historische Jesus» ist, sondern der *κύριος*, «der Herr», dessen Tun jene eschatologische Beziehung und letzte Verbindlichkeit hat, die man nicht ohne Gefahr profanieren kann.

Dass bei Paulus das «und er gab (es) ihnen» von Markus und Lukas fehlt, dass ebenso kein *λάβετε*, «nehmet!», (Mk., Mt.), bzw. *φάγετε, πίετε*, «esset!», «trinket!», (Mt.) erscheint, könnte vielleicht einfach auf die freie Form der Wiedergabe zurückzuführen sein, ja, es ist möglich, dass sogar eine so gewichtige Verengung wie das *ὑπὲρ ὑμῶν*, «für euch», statt des *ὑπὲρ πολλῶν*, «für viele», daraus zu erklären ist.

Es wäre jedenfalls verfehlt, aus der blossen Tatsache, dass der I. Korintherbrief chronologisch vor den Synoptikern anzusetzen ist, schon zu erschliessen, dass Paulus in all diesen Dingen noch eine ältere Form der Überlieferung festgehalten habe.

Er hat vielmehr an vielen Stellen deutlich die semitische Tradition gräzisiert. So kann eben das befremdliche *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, «das für euch», beim Brotwort nicht ursprünglich sein, wie seine

¹⁾ Diese Deutung ist auch in der erweichten Form abzulehnen, in der sie *Lietzmann* in seinem Kommentar zum I. Kor. (Handbuch zum N. T. 9), 3. Auflage, 57, vertritt, wenn er erklärt: «Die Erzählung kennt Paulus aus der Gemeindefradition, aber das wesentliche Verständnis dieser Geschichte hat ihm der Herr offenbart.»

²⁾ Besonders oft in M. Pirke Aboth. Zum Problem: Joseph *Banft*, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Würzburg, 1931, 264; Joachim *Jeremias*, a. a. O. 72. Dasselbst ist in Anmerkung 4 auch weitere Literatur genannt.

Kürze nahelegen möchte, es erweist sich als eine griechische Formel, deren Rückübersetzung ins Aramäische unmöglich erscheint ¹⁾.

Auch die paraphrasierende Umwandlung des eschatologischen Ausblicks in eine indikativisch feststellende Deutung des ganzen Kultaktes ist sicher sekundär, aus dem paränetischen Charakter der ganzen Wiedergabe heraus zu verstehen.

Während aber alle diese Varianten am inhaltlichen Bestand der Tradition nichts ändern, stellen zwei weitere Beifügungen in dieser Richtung ein wirkliches Problem dar:

Beiden Deuteworten fügt Paulus bei:

τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν
«Tut dies zu meinem Gedächtnis!»

Dieser Befehl — das *ποιεῖτε* kann kaum indikativisch gemeint sein — macht den Akt erst deutlich zu einer zu wiederholenden Kultfeier im Sinn des kirchlichen Sakramentsbegriffs. Er erst «stiftet» das Abendmahl explizit als «Sakrament».

Wir können hier, wo wir noch nicht die Deutung des Inhalts geben wollen, die eigentliche Schwierigkeit, die in dem Worte liegt, nicht durchbesprechen. Es ist vorerst einfach anzumerken, dass dieser überschüssende Befehl nicht deshalb schon, weil ihn Markus und Matthäus nicht haben und Lukas ihn offenbar erst unter dem Einfluss des Paulus beim Brotwort, und nur bei diesem einfügt, späterer Zusatz, gar eine willkürliche Umdeutung des Paulus sein muss. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Paulus eine ihm zugängliche Tradition so eingreifend abgewandelt habe. Man muss deshalb zum mindesten voraussetzen, dass der Anamnesisbefehl, dessen Fehlen bei Markus im Fall seiner Ursprünglichkeit wirklich befremden muss, vor Paulus in die Abendmahlsüberlieferung eingedrungen wäre, ja, man darf — auch wenn man alle apologetischen Künste verabscheut — die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, dass eventuell auch die marcinische Linie die Tradition verkürzt hätte, weil die Wiederholung der Gemeinde selbstverständlich geworden war ²⁾.

¹⁾ Gustaf *Dalman*, *Jesus-Jeschua*, 1922, 132; Joachim *Jeremias*, a. a. O. 58.

²⁾ Die Wahrscheinlichkeit der Echtheit betont natürlich die katholische Exegese. Vgl. dazu August *Arnold*, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, Freiburg i. Br., Herder und Co., 2. Auflage, 1939, 186 ff. Den sekundären Charakter behaupten, mit Ausnahmen, die protestantischen Ausleger. Siehe *Jeremias*, a. a. O. 58, und Anmerkungen 4 und 5.

Auch die zweite Erweiterung, die bei Paulus in diesem Sinne auffällt, kann erst später sachlich beurteilt werden. Paulus bezeichnet den Bund, der durch das Vergiessen des Blutes Christi gestiftet wird, ausdrücklich als die *καινή διαθήκη*, den «neuen Bund». Die auffällig umständliche Formulierung *διαθήκη ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι*, «Bund in meinem Blute», die Lukas offenbar von ihm übernimmt, ist ihm sehr wahrscheinlich ebenfalls durch die Beifügung des *καινή*, «neu», aufgenötigt, durch das er den Akzent nicht auf das Blut, sondern die Bundschliessung legt. Man braucht also kaum zu der umständlichen Erklärung, die Dalman und Jeremias für diese Wendung geben, zu greifen, nämlich, dass Paulus so schwerfällig formuliere, weil er das Missverständnis abwehren wolle, dass es sich beim christlichen Abendmahl um Blutgenuss handle¹⁾. Wäre das *καινή* bei *διαθήκη* ursprünglich, dann hätte Jesus den «Bund», den er zu stiften im Begriffe steht, als die Erfüllung der Jeremia 31, 31—34 geweissagten *berith ch^adaschah*, des «neuen Bundes» hingestellt. Ob das wahrscheinlich ist, ist aber eben fraglich.

Die kurze Übersicht über den paulinischen Bericht zeigt uns, dass dieser ein viel reflektierteres, mehr liturgisches Gepräge trägt, als der des Markus. Aber selbst, wenn der Wiederholungsbefehl ein Zusatz wäre, was mir durchaus nicht bewiesen zu sein scheint, und wenn das *καινή* eine Deutung des Apostels ist, was ich für wahrscheinlich halte, so entfernt sich der paulinische Bericht nicht so weit vom marcinischen, dass nicht beide auf die gleiche Urtradition zurückgehen könnten.

4. Der Lukasbericht, Lukas 22, 15—20²⁾:

15 UND ER SPRACH ZU IHNEN:

«MIT (STARKEM) VERLANGEN VERLANGTE MICH,
DIES PASSA MIT EUCH ZU ESSEN,
EHE DENN ICH LEIDE.

16 DENN ICH SAGE EUCH:

ICH WERDE ES NICHT MEHR ESSEN,
BIS ES SEINE ERFÜLLUNG GEFUNDEN HAT IN DER
GOTTESHERRSCHAFT.»

¹⁾ Dalman, a. a. O. 147. Jeremias, a. a. O. 60.

²⁾ Hier ist nur das über Markus und Paulus Hinausschiessende in Majuskeln gesetzt.

17 UND, DA ER EINEN KELCH ENTGEGENGENOMMEN,
(UND) DAS DANKGEBET GESPROCHEN,
SPRACH ER:

«NEHMET DIESEN UND VERTEILET (IHN)
UNTEREINANDER:

18 DENN ich sage euch:

Ich werde VON NUN AN nicht mehr trinken
vom Gewächs des Weinstocks,
bis dass die Gottesherrschaft KOMMT.

19 Und er nahm Brot,

sprach das Dankgebet,

brach (es) und gab (es) ihnen mit den Worten:

«Dies ist mein Leib, der für euch GEGEBEN WIRD.

Tut dies zu meinem Gedächtnis!»

20 Und auch den Kelch in gleicher Weise nach dem Mahle mit
den Worten:

Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut,
das für euch vergossen wird.

Der Lukasbericht ist dadurch charakterisiert, dass er sich sowohl mit Markus wie mit Paulus berührt, darüber hinaus aber noch ein Sondergepräge aufweist, das die Annahme verwehrt, dass es sich bloss um eine ungeschickte Ineinanderarbeitung der beiden bisher besprochenen Traditionstypen handle.

Wir vergegenwärtigen uns zuerst den Text der sogenannten Hesychius-Rezension, der sich in allen griechischen Majuskeln ausser D vorfindet. Es ist der Text, den wir eben in der Übersetzung wiedergaben.

Dieser Bericht trägt viel stärker emotionales Gepräge als die Überlieferung bei Markus und Matthäus. Das Intime des Meister-Jünger-Verhältnisses, die innere Bewegtheit des Herrn kommen sehr stark zum Ausdruck. Das auffällige Logion

«Mit (starkem) Verlangen verlangte mich,
dies Passa mit euch zu essen,
eh' denn ich leide»,

das durch die persönliche Bindung zwischen Meister und Jünger geradezu geprägt ist, leitet die ganze Szene ein ¹⁾. In Vers 16 folgt

¹⁾ Der Dativ *ἐπιθυμία* bei *ἐπεθύμησα* verstärkt das Verbum wie der hebräische Infinitivus absolutus. Blass-Debrunner, § 198. Die Formulierung spricht für die Treue der Tradition. Franz *Delitzsch* übersetzt die Stelle in seinem hebräischen Neuen Testament von 1880 mit *nikhsoph nikhsaphti*.

ein Wort, das eine Parallele zu dem bei den andern nur ans Kelchwort angeschlossenen eschatologischen Ausblick darstellt. Der gewohnte eschatologische Ausblick folgt schon Vers 18, nachdem ihm ein Kelchwort vorangegangen, das sich nicht auf den eucharistischen Kelch beziehen kann, im jetzigen Zusammenhang aber wie ein Rudiment des gewohnten Deutewortes wirkt. Dann schliesst Lukas erst die eigentliche Stiftungsparikope an, die der Erzählung bei Markus, Matthäus und Paulus einigermaßen parallel geht.

Durch diese seltsame Anordnung entsteht nun aber eben die fatale Komposition mit den zwei Kelchen, die vermutlich zu den bedeutsamen Veränderungen des sogenannten «westlichen» Textes geführt hat, die offensichtlich die Tendenz verfolgen, einen Text mit nur einem Kelch zu erhalten. Es würde uns hier zu lange aufhalten, die Varianten dieser Textform im einzelnen zu besprechen ¹⁾. Nur so viel sei erwähnt, dass D und eine Reihe von Zeugen der *vetus latina* (a d ff² i l) den zweiten Kelch, d. h. die Verse 19 b und 20, nicht haben, ohne die Reihenfolge von 15—19 a zu verändern, während andere Altleiner (b e) und die *vetus syra* die Reihenfolge teils verändern, teils den ersten Kelch (die Verse 17 und 18) beseitigen und Vers 20 in abgewandelter Form bezeugen (Syr sin). Die Peschitta endlich, die natürlich nicht als Zeuge für den westlichen Text verwertet werden kann, scheidet einfach die Verse 17 und 18 aus und bezeugt so nur mit die Tendenz, das Peinliche des doppelten Kelches zu beseitigen. Seit Westcott-Hort hält es eine grosse Zahl, auch konservativer Beurteiler ²⁾ für ausgemacht, dass der «westliche» Text, ohne die Verse 19 a und 20 der ursprüngliche Lukas-Text sei, der bloss später durch Anleihen bei den andern ergänzt worden sei ³⁾. Jeremias versteigt

¹⁾ Eine umfassende Übersicht über das textgeschichtliche Material gibt Adalbert *Merx*, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text. Zweiter Teil, zweite Hälfte: Markus und Lukas. Berlin, Reimer, 1905, 432 ff.

²⁾ Die wichtigsten Namen vermerkt *Jeremias*, a. a. O. 44, Anmerkung 2.

³⁾ Noch weiter gehen die Forscher Karl Ludwig *Schmidt*, Artikel «Abendmahl» in «Religion in Geschichte und Gegenwart», 2. Auflage, I. Band, 7—10, 1927; H. N. *Bate*, The «shorter text» of St. Luke XXII, 15—20, in *Journal of Theol. Stud.* XXVIII (1927), 367 f.; Hugo *Huber*, Das Herrenmahl im Neuen Testament, Berner Diss., 1929, 68, und Rudolf *Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Auflage, 1931, 286, Anm. 1, die auch Vers 19 a als Zusatz streichen möchten. Man kann dieser Auffassung eine gewisse Folgerichtigkeit nicht abstreiten. Wenn der kürzere Lukas-Text aus textgeschichtlichen Gründen bevorzugt werden müsste, dann befriedigte diese «Lösung» mehr als die gewöhnliche. Dennoch bestände auch dann noch gegen sie das Bedenken, dass sie durch keine Textzeugen getragen wird.

sich sogar zu der abenteuerlichen Auskunft, dass das Deutewort zum Wein von Lukas «aus Arkandisziplin» fortgelassen worden sei. Es bleibt dann nur völlig unverständlich, warum er das Brot-Deutewort bringt, das doch kaum weniger «verräterisch» war. Es ist aber überhaupt nicht sehr wahrscheinlich, dass die westliche Tradition als wirkliche Tradition anzusprechen ist. Die Mannigfaltigkeit ihrer Textformen macht sie äusserst suspekt und berechtigt nur zu sehr zu dem Argwohn, dass sie ihre Entstehung der genannten Tendenz verdanke. Es ist deshalb äusserst wahrscheinlich, dass die Auffassung, dass der kürzere Lukastext ursprünglich sei, kurzschlüssig, dass der ursprüngliche Lukastext vielmehr der der Hesychiusüberlieferung sei ¹⁾.

Aber, wie ist dieser Lukastext zu verstehen?

Offenbar ist das Stück aus einer Komposition verschiedener Traditionsstücke zusammengewachsen, die im jetzigen Zusammenhang nach vorn und hinten verknüpft sind. Vor 15 nämlich und nach 20 geht das Gespräch um das Schicksal des Verräters. Der Abendmahlsbericht wirkt jetzt wie ein die Verräterszene sprengendes Zwischenstück.

Der Hinweis auf den Verräter erklärt die stark gefühlsbetonte Einleitung von Vers 15, die neue Anknüpfung an dieses Motiv ist wohl auch der Grund, weshalb der zweite Anamnesisbefehl in 20 fortfiel. Von dem Hinweis auf die Selbsthingabe des Redenden (Vers 20: «für euch») geht der Gedanke unmittelbar zu dem, der diese Hingabe so schmäählich verkehrt.

Dass Lukas den eschatologischen Ausblick gleich als Einleitung bringt und das Markus entsprechende eschatologische Ver-

¹⁾ Mit dieser Entscheidung ist auch unser Urteil über die Hypothese Rudolf Ottos gegeben, die er in seinem Buche «Reich Gottes und Menschensohn», München, 1934, 226 ff., entwickelt. Er hält dafür, dass die ursprüngliche Abendmahlsüberlieferung in den Versen Lukas 22, 17.18.19 a.29 vorliege, die jetzt nur falsch eingeordnet seien. Aber, ganz abgesehen von den oben erwähnten Argumenten für die Ursprünglichkeit des ägyptischen Textes, ist es sehr unwahrscheinlich, dass Vers 29 ursprünglich an 19 a anschloss. Der ganze Gedankengang hängt ursprünglich mit der Frage Petri nach dem Lohne (Mt. 19, 27 f.) zusammen. Die Hypothese Ottos scheidet schon an der Beobachtung, dass βασιλείαν nicht, wie er voraussetzt, Objekt zu διατίθεμαι, sondern allein zu δίδετο ist. Cf. Johannes Behm, Der Begriff der ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament, Leipzig 1912, 65 f.; K. G. Goetz, Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? Untersuchungen zum N. T., herausgegeben von Hans Windisch, Heft 8, Leipzig 1920, 35.

heissungswort zum Kelch an seinen ersten, nicht-eucharistischen Kelch anfügt, dürfte dagegen nicht einfach auf schwerfälliger Rekonstruktion beruhen, sondern auf besserer historischer Nachricht. Wir werden am Schluss unserer Ausführungen auf diese Eigentümlichkeit noch zurückkommen und dort begründen, wie angemessen die Anordnung des Lukas ist. Hier muss uns die Vorbemerkung genügen, dass Lukas vermutlich in grosser Treue zwei Überlieferungen aufbewahrt hat, dass aber, was den eschatologischen Ausblick angeht, Markus sehr wahrscheinlich künstlicher ordnete als Lukas, indem er aus dem ersten Traditionsstück des Lukas (natürlich nicht aus Lukas selbst) nur diesen Zug übernahm, und, da er nur ein Kelchwort kennt, ihn diesem anfügte.

So zeigt nur für den, der Markus von vorneherein den Vorzug gibt, der Lukasbericht eine so überraschende Anordnung. Einerseits heben sich die beiden Traditionsstücke bei ihm noch deutlich voneinander ab, und andererseits hat er sie auch schon so kunstvoll zusammengeordnet, dass nach seiner Manier eine neue geschlossene Einheit entsteht, die aber, wie wir noch sehen werden, den ursprünglichen Vorgängen gerechter werden dürfte als die knappe Darstellung des Markus.

Die Verse 15—18 schildern so die durch den nahen Abschied bestimmte, letzte gemeinsame Passafeier mit dem Hinweis auf das Leiden, woran sich sehr natürlich der eschatologische Ausblick auf die Nähe der Gottesherrschaft und das sie symbolisierende Messiasmahl anschliessen.

Die Verse 19/20 brächten dann erst den eigentlichen Abendmahlsbericht, der hier stark aus paulinischen Traditionselementen aufgebaut ist und von daher auch die Mahnung übernimmt, sich in der kultischen Wiederholung des Vorganges des Heilstodes Jesu zu «erinnern».

Damit ist allerdings die anschwellende Komposition des Markus, die schon Matthäus durch seine stärkere Parallelisierung mildert, die Paulus durch seine paraphrasierende Reflexion zersetzt, ganz vermieden. Die eigentliche Abendmahlstradition ist völlig dem grössern Zusammenhang der Abschiedsreden eingebaut. Lukas wagt eine selbständige Komposition, die schon zu dem Bild der johanneischen Abschiedsreden hinüberleitet.

Damit haben wir uns die eigentlichen «Stiftungsberichte» vergegenwärtigt. Was in I. Kor. 10 indirekt und in Joh. 6 vielleicht direkt zur Deutung der Intention Jesu gesagt wird, werden

wir besser bei der Erörterung des theologischen Sinnes des Abendmahles Jesu besprechen.

Hier ist, ehe wir auf diese eintreten können, nur noch kurz die Frage zu klären, welches die ursprüngliche Form des Berichtes sei, oder besser, da hier eine absolut sichere Antwort kaum erreichbar ist, welche Traditionswiedergabe dem Urgeschehen vermutlich am nächsten stehen dürfte. Man darf diese Frage weder rein chronologisch noch rein philologisch lösen wollen. Der Paulus-Bericht ist, chronologisch besehen, sicher der älteste. Aber, er ist, wie wir schon sahen, seiner Intention nach überhaupt kein historisches Referat. Auch wenn unsere Deutung des einleitenden «Ich habe es von dem Herrn empfangen» durchaus die Treue der Wiedergabe betonen lässt, so ist aus dem chronologischen prae durchaus noch nicht auf grössere historische Zuverlässigkeit zu schliessen ¹⁾. Man darf aber auch nicht einfach schematisch untersuchen, was alle wörtlich gemeinsam haben, und dieses als den ursprünglichen Text erklären. So geht Jeremias ²⁾ vor und kommt dadurch zu dem Schluss, dass, da das Gemeinsame ziemlich genau dem Markus-Text entspreche und dieser ausserdem die meisten Aramaismen enthalte, der Markus-Bericht der primäre sein müsse.

Es ist aber doch zum mindesten voreilig, die Möglichkeit auszuschliessen, dass ein anderer, wenn gleich nicht in der ursprünglichen Form, so doch gräzisiert, einen ursprünglicheren Zug festgehalten hätte. So ist es, wie wir schon anmerkten, möglich, dass hinter dem Anamnesisbefehl eine zuverlässige Tradition steht. So ist es wahrscheinlich, dass Lukas in der Tradition über den eschatologischen Ausblick die Urtradition richtiger wiedergibt als der hier schon stilisierende Markus.

Es dürfte deshalb richtiger sein, als von Markus allein auszugehen, zu erklären, dass Markus wohl der Urtradition der Deuteworte am nächsten kommt, dass aber auch seine Überlieferung der kritischen Ergänzung bedarf, die für die eschatologische Verheissung vor allem aus Lukas, für die Einreihung in den Passarahmen aber aus diesem und vielleicht aus Paulus zu gewinnen ist.

Wir durchgehen von diesem kritisch gewonnenen Resultat aus die Probleme, die der so gesichtete Text in sich birgt. Dabei

¹⁾ Dem paulinischen Bericht geben — unter verschiedener Begründung — den Vorzug A. Seeberg, G. Loeschke, Loofs, Zahn, Huber, Behm und andere.

²⁾ *Jeremias*, a. a. O. 42—74.

ist festzuhalten, dass wir in vielem nichts völlig Sicheres sagen können. Dem Exegeten ist Bescheidung auferlegt. Wollte er jene konstruierende Unfehlbarkeit versuchen, die allerdings immer wieder posiert wird, so erreichte er nur die Karikatur kirchlicher Lehre, nämlich «das Dogma der Professoren». Er ordnet, wo er um seine Aufgabe weiss, seine Arbeit bewusst der letzten Entscheidung, die nicht hier fallen kann, unter. Seine Forschung ist Dienst, nicht Lehrsurrogat. Darum haftet ihr aber auch jene Offenheit an, die je und je sowohl die Grenzen der Erkenntnis zugesteht wie neuer Erkenntnis zugänglich bleibt.

Gleich bei dem ersten Problem, das uns die Abendmahlsüberlieferung vorlegt, ist kaum eine ganz sichere Entscheidung möglich. Es ist nicht nur für die zeitliche Datierung, sondern auch für die inhaltliche Deutung des Vorgangs nicht ohne grosse Bedeutung, zu wissen, ob das erste Abendmahl im Rahmen des Passamahles¹⁾ gefeiert wurde oder bei irgendeiner andern letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern. Hätten wir nur die synoptischen Berichte, so wäre der Tatbestand eindeutig. Lukas nennt das Passamahl ausdrücklich im Eingang seines Berichtes (Luk. 22, 15—16), Markus und Matthäus setzen es durch die vorangestellte Perikope über seine Zurüstung voraus (Mk. 14, 12—16; Matth. 26, 17—19). Aber schon die Angabe des Paulus: «In der Nacht, da er verraten wurde» (I. Kor. 11, 28) ist in dieser Hinsicht zweideutig, und vollends Johannes, der zwar überhaupt keinen Stiftungsbericht überliefert, aber das Abendmahl selbst deutlich voraussetzt, zeigt so bestimmt, dass Jesus am Rüsttage selbst schon hingerichtet wurde (Joh. 13, 1. 29; 18, 28; 19, 14), dass er die synoptische Darstellung geradezu in Frage stellt. Gemeinsam ist Johannes und den Synoptikern nur die Angabe, dass der Todestag Jesu ein Freitag war.

Dazu bringen die Gegner der Passadeutung andere gewichtige Gründe hinzu. Ich kann diese nicht im einzelnen durchgehen, da dies eine gründlichere Untersuchung erforderte, als sie uns hier in der knapp bemessenen Zeit möglich ist²⁾. Sie beziehen sich teils auf die angebliche Festruheverletzung bei der Annahme, dass Jesus am 15. Nisan gekreuzigt wurde (Gang Jesu nach Gethsemane in der Passanacht, Waffentragen der Häscher, des Petrus

¹⁾ Zur Schreibweise «Passa» (ohne orthographisches h) siehe die Begründung bei Procksch in «Vom Sakrament des Altars», 11, Anm. 1.

²⁾ Jeremias, a. a. O. 27—36, gibt eine sorgfältige Zusammenstellung.

die Gerichtssitzung des Synedriums und die Verurteilung Jesu in der Festnacht, die Teilnahme der Juden an der römischen Gerichtsverhandlung am Morgen des 15. Nisan, dass Simon von Kyrene an diesem Tage «vom Felde» kommt, die Hinrichtung Jesu selbst am Feiertag, die Einkäufe des Joseph von Arimathia am Abend dieses Tages, die Zubereitung der Spezereien durch die Frauen, das Begräbnis Jesu selbst, das das Abwälzen des Steines erfordert), teils betonen sie andere Unstimmigkeiten der Verkoppelung (so, dass charakteristische und zentrale Züge des Mahlritus fehlen, wie die Verwendung der vier Becher, der Bitterkräuter, vor allem aber des Passalammes selbst und des Passamidrasch, dass für die ungesäuerten Mazzen der terminus ἄρτος, «Brot», gebraucht wird). Diese Gegenargumente lassen sich zum Teil leicht widerlegen. So bilden einige der «Arbeiten», die mit dem Begräbnis zusammenhängen, keine Schwierigkeit, denn auch der Talmudtraktat Schabbath bestimmt 23, 5 für den Sabbath ausdrücklich: «Man darf alle Erfordernisse des Leichnams verrichten», was allerdings sogleich auch wieder dahin eingeschränkt wird, dass man ihn zwar «salben und spülen», aber «kein Glied an ihm rühren dürfe». Ferner ist ἄρτος durchaus auch für Ungesäuertes nachweisbar¹⁾, dass die Bitterkräuter fehlen, dass nicht alle vier Becher erwähnt sind, braucht nicht zu befremden. Der knappe Bericht will ja nicht das Passa, sondern das neue «Sakrament» des christlichen Mahles schildern. Auch besteht die Möglichkeit, dass bei Lukas der Passa-charakter noch stärker durchschimmert. Wenn nämlich der Kelch von 22, 17 nicht als eucharistischer Kelch zu deuten ist, was ich für sicher halte, so könnte dieser mit dem ersten Becher identisch sein. Das Deutewort zum Brot fände dann seinen natürlichen Ort bei der Hauptmahlzeit, beim Tischgebet des Hausvaters über dem ungesäuerten Brote, das Deutewort zum Wein wäre gesprochen über dem dritten Becher.

Aber, alle Schwierigkeiten lassen sich nicht beheben. Es ist das Unscharfe an Jeremias' Verteidigung der Passahypothese, dass sie «die Ausnahmen», die auch an sabbathlichen Tagen erlaubt waren, «zur Regel der Erklärung» macht²⁾. Die Gerichtssitzung des Sanhedrin in der Passanacht, die Verurteilung und Hinrichtung am ersten Festtag bleiben ein schwerer Anstoss, dessen Behebung

¹⁾ Jeremias, a. a. O. 27.

²⁾ Lohmeyer, a. a. O. 197.

die Überlegungen von Dalman¹⁾ und Billerbeck²⁾, auf die sich Jeremias³⁾ beruft, im besten Falle als Möglichkeit erscheinen lassen. Ebenso sind manche Argumente, die Jeremias für die Passaeinordnung vorbringt, zwar eine Bestätigung solcher Möglichkeit, aber nicht von durchschlagender Beweiskraft, so, dass das Mahl Jesu ein nächtliches ist⁴⁾, so, dass die Jünger zu Tische liegen, statt zu sitzen⁵⁾, dass sie Wein trinken⁶⁾, dass das Mahl in Jerusalem stattfindet⁷⁾. Das alles könnte den Passacharakter des Mahlrahmens unterstreichen, wenn er sonstwie gesichert wäre, reicht aber nicht zum Beweise aus, wo so schwerwiegende Aporien vorliegen⁸⁾.

Aber, gewichtiger noch als alle bisher berührten Einwände ist die Diskrepanz zwischen der Synopse und dem Johannesevangelium. Die Schwierigkeit wäre behoben, wenn man der Hypothese von Paul Billerbeck, die er unter dem Einfluss und in sorgfältiger Auseinandersetzung mit Chwolson⁹⁾ und Lichtenstein¹⁰⁾ vorträgt¹¹⁾, zustimmen könnte. Darnach erklärte sich die Diskrepanz der Berichte aus der verschiedenen Festtagsansetzung, die in jenem Jahre zwischen Pharisäat und Sadduzäern strittig war. Demnach hätte Jesus wirklich noch mit den Pharisäern zusammen das Passamahl gefeiert, wäre aber nach der offiziellen Kalenderordnung der Regierenden dennoch schon am 14. Nisan gestorben. Tatsächlich deuten bei Johannes, wie Jeremias¹²⁾ zum Teil sehr richtig beobachtet, allerlei Angaben darauf hin, dass auch dem Bericht,

1) *Dalman*, *Jesus-Jeschua* 86—98.

2) Hermann *Strack* und Paul *Billerbeck*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, 815—834.

3) *Jeremias*, a. a. O. 36. Vgl. dagegen *Lietzmann*, *Messe und Herrenmahl*, 1926, 213.

4) *Jeremias*, a. a. O. 16 f.

5) *Jeremias*, a. a. O. 17 f.

6) *Jeremias*, a. a. O. 21 f.

7) *Jeremias*, a. a. O. 14 f.

8) Zur Diskussion über die neuesten Argumente siehe jetzt die Auseinandersetzung zwischen K. G. *Goetz* und Joachim *Jeremias* in den *Theologischen Studien und Kritiken*, 108. Band, 1936, Neue Folge III, 81 ff. und 124 ff.

9) *Chwolson*, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*. Leipzig 1908.

10) *Jechiel Lichtenstein*, *Kommentar zum Matthäus-Evangelium (hebr.)*, Leipzig 1913.

11) *Strack* und *Billerbeck*, a. a. O. II, 845—853.

12) *Jeremias*, a. a. O. 38 f.

der der johanneischen Erzählung zugrunde liegt, ursprünglich das Passamahlgepräge anhaftete. Seine Darstellung zeigt dieselbe Verknüpfung des letzten Mahles Jesu mit der Verräterszene wie der synoptische Bericht (Joh. 13, 2 ff.), das Mahl ist wie in diesem ein nächtliches und festliches — Jesus liegt zu Tische —, und es findet wie nach der synoptischen Tradition in Jerusalem statt. Die Weisung Jesu an den Verräter, sein Vorhaben *τάχιον*, «alsbald, ohne Verzug» auszuführen (13, 27), können «etliche unter den Jüngern» nur darum in dem Sinne missverstehen, dass er ihm befehle, die nötigen Festeinkäufe zu machen, weil das Mahl am Vorabend, wo solche Eile geboten war, stattfand.

Andererseits versteht der Evangelist selbst die chronologische Situation sicher so, dass das Mahl am 13. und die Gerichtsverhandlung und Hinrichtung am 14. Nisan stattfanden. Denn 18, 28 setzt eindeutig voraus, dass die Juden zur Zeit der Aburteilung Jesu noch nicht «Passa gegessen» hatten. Die Bemerkung ist keineswegs eine «beiläufige»¹⁾ oder eine bloss «Nebenbemerkung»²⁾, die für die Auffassung des Johannes ohne Gewicht wäre.

Warum liegt ihm so sehr daran, dass Jesus am 14. Nisan stirbt?

Kaum weil er aus Antijudaismus den Gedanken nicht ertrug, dass Jesus noch selbst Passa gefeiert habe. Dann hätte er auch die Teilnahme Jesu an den frühern Passafeiern und überhaupt die Festreisen Jesu, die er so geflissentlich hervorhebt, unterdrücken müssen.

Grosse Wahrscheinlichkeit besitzt dagegen die Vermutung, dass Johannes Jesus bewusst als das wahre Passalamm kennzeichnen wollte, in dem der jüdische Typus sich erfüllt und damit aufgehoben wird. Zwar spricht davon ausdrücklich nur das Zitat von 19, 36, wo die Anordnung für das Passalamm von Ex. 12, 46 und Num. 9, 12: «Ihm soll kein Knochen gebrochen werden» auf den Leichnam Jesu bezogen wird. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass der Evangelist schon 1, 29 und 36 durch das Täuferwort: «Siehe, das ist Gottes Lamm, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt!» auf diese Erfüllung verweisen will. So deutet

¹⁾ Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes, 5. und 6. Auflage, 1921, 632.

²⁾ Jeremias, a. a. O. 39. Sie ist auch kein «Versehen» (Jeremias, a. a. O. 38).

die Stelle heute wieder Albert Schweitzer ¹⁾). Gegen die Deutung auf das Passalamm spricht allerdings, dass dieses zur Zeit Jesu nicht als Sühnopfer galt ²⁾). Aber Johannes reflektiert offenbar nicht auf den zeitgenössischen Kultgebrauch, sondern auf die biblische Überlieferung und damit auf das Blut des Lammes, das die israelitische Hausgemeinde beim Auszug aus Ägypten schlachtete und an Oberschwelle und Türpfosten sprengte, damit der Würgengel schonend «vorüber gehe». Dieses Blut an der Tür hatte also deutlich sühnende Wirkung und stellvertretenden Charakter ³⁾). Es ist sehr unwahrscheinlich, dass sich hinter dem ἀρνός, «Lamm», von 1, 29 und 36 als aramäische Grundlage ein *talja'* verbirgt, das sowohl «Knabe, Knecht» wie «Lamm» bedeuten könnte, so dass Jesaja 53, 7 anklänge ⁴⁾). Wäre so unsere Vermutung, dass Johannes in Jesus das ⁵⁾ Passalamm erkennt, vertretbar, so ergäbe sich eine schöne Kongruenz: Am Eingang seines Kerygmas weist der Vorläufer, als der der Täufer hier gezeichnet ist, auf Jesus als das Passalamm hin, am Ende seines Berichtes dagegen steht das Zitat von 19, 36, das Jesus geradezu mit dem Passalamm identifiziert. Solche Verklammerungen sind für das vierte Evangelium geradezu charakteristisch.

Es besteht somit eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass Johannes die Tradition, der auch die Synoptiker folgen, ganz harmlos übernimmt, ihr aber einen neuen Akzent verleiht dadurch, dass er Jesus am Tag der Schlachtung des Passalammes sterben lässt. Er vertritt damit jene Deutung des Todes Jesu, die auch I. Kor. 5, 7 und I. Petri 1, 19 anklingt.

¹⁾ Albert *Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1930, 356, erklärt: «Wie für Justin, so hat auch für das Johannes-evangelium alles Jüdische in letzter Linie nur die Bedeutung eines Hinweises auf den Logoschristus. Das Passalamm ist eine Weissagung auf ihn als das Lamm, das der Welt Sünde trägt. Er erfüllt sie — darum verdrängt das Johannesevangelium die Nachricht, dass Jesus vor seinem Tode das Passamahl mit den Jüngern gefeiert habe, durch die andere, dass er am Tage der Schlachtung des Passalammes den Tod am Kreuze erlitt.» Ähnlich deuten *Lietzmann*, *Carpenter* u. a. Es scheint mir aber vorsichtiger zu sein, statt von einer Verdrängung bloss von einer neuen Deutung zu sprechen.

²⁾ *Dalman*, Jesus - Jeschua 114 f., 152 f. *Lohmeyer*, Theol. Rundschau IX, 302.

³⁾ *Otto Procksch*, Passa und Abendmahl, in «Vom Sakrament des Altars», 13 ff.

⁴⁾ So *Ball*, *Burney*, *Lohmeyer*, *Joachim Jeremias*. Siehe dagegen *Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, 1941, 66, Anmerkung 7.

⁵⁾ Das τὸν Θεοῦ in 1, 29 und 36 ergibt die gleiche Betonung der Einzigkeit, wie sonst ein ἀληθινός (*Bultmann*, a. a. O. 66, Anmerkung 7).

Man darf aber die so zwischen den beiden Berichterstattungen entstandene Diskrepanz auch keineswegs bagatellisieren. Die Bemerkung von 18, 28 ist, wie wir schon sahen, keine blosse «Nebenbemerkung»¹⁾, sondern Johannes im Gegenteil sehr wichtig.

Noch weniger ist wohl der Nachweis zu erbringen, dass indirekt auch die Synopse für das johanneische Datum zeuge, wenn sie Jesus Luk. 22, 15 nur vom «Verlangen» nach dem Passa reden lasse, was noch anzeige, dass er es nicht mehr erreichte²⁾. Das ist eine doch sehr gezwungene Erklärung eines sehr unmittelbaren Ausspruchs. Der naive Leser hört hier anders.

Die Frage nach der Beziehung von Passamahl und Abendmahl ist insofern von grosser Tragweite, als sie mit über den Charakter des Abendmahls entscheidet.

Es ist kaum von ungefähr, dass sich mit der Loslösung vom Passamahl weithin die Vorstellung verbindet, dass das Abendmahl nicht schlechthin die Ausführung einer in feierlicher «Einsetzung» — über die Bedeutung dieser Formel ist noch zu reden — gegründeten kirchlichen Handlung sei, sondern in lockerer Weise aus dem letzten Abendmahl Jesu abgeleitet oder gar einfach die Fortführung der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Jüngern sei. Um es kurz und klar zu sagen: Die Frage berührt zum mindesten mit das Problem, ob das Abendmahl ein «Sakrament» sei oder nicht. Denn so viel dürfte schon a priori klar sein: Christliches Sakrament kann es nicht einfach durch sogenanntes «Brauchtum» geben, sondern nur durch Stiftung des Herrn. Wäre das christliche Sakrament einfach ein Analogon zu dem, was auf heidnischem Boden terminologisch als «Sakrament» bezeichnet zu werden pflegt, ein Ritus, mit dem bestimmte übersinnliche Wirkungen verknüpft werden, so wäre das gewiss für die religionsgeschichtliche Erklärung des Urchristentums sehr interessant, es wäre aber theologisch nichts anderes als der Ausdruck einer katastrophalen Verlegenheit. Theologisch interessiert uns nicht, was antike Menschen, Juden oder Heiden, auf einen sie ansprechenden «Christuskult» übertrugen³⁾, sondern allein, was sie im Gehorsam gegen den sie bestimmenden Herrn taten.

¹⁾ So *Jeremias*, a. a. O. 39.

²⁾ So *Lohmeyer*, *Theol. Rundschau* IX, 194, in der Gefolgschaft von *Burkitt* und *Brooke*.

³⁾ Die Literatur zum religionsgeschichtlichen Problem ist sorgfältig besprochen bei *Carl Clemen*, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Töpelmann, Giessen, 1924, 174—191.

Die Einbettung in das Passamahl aber unterstreicht zum mindesten die Wahrscheinlichkeit, dass Jesus das Mahl seiner Gemeinde als ein ganz bestimmtes *δρώμενον*, «Handeln», mit ganz bestimmten heilsgeschichtlichen Bezügen, «zum Gedächtnis» «gestiftet» hat.

Der Wiederholungsbefehl bei Paulus hat nämlich, wie wir schon früher andeuteten — und hier dürfte der Ort sein, diese Möglichkeit noch etwas tiefer zu begründen — insofern eine gewisse historische Wahrscheinlichkeit für sich, als nach israelitischem Denken die ganze Festtradition nichts anderes ist als ein solches Feiern *εἰς ἀνάμνησιν* «zum Gedächtnis» (zur «Vergegenwärtigung») (Ex. 12, 24—27). Diese Grundauffassung wird in dem Lobspruch über die Festtage (Berakhoth 49 a, 44) klar zum Ausdruck gebracht. Er lautet:

«Gepriesen seist du,
JAHWEH, unser Gott,
König der Welt,
der seinem Volk Israel Festtage zur Freude
und zum Gedächtnis
gegeben hat!
Gepriesen seist du,
JAHWEH, der Israel und die Zeiten heiligt ¹⁾.»

Dass Jesus möglicherweise auf diesen Ursinn jüdischer Festbegehung anspielt, wird noch wahrscheinlicher durch die Beobachtung, dass nach der Rekonstruktion von Billerbeck ²⁾ eben bei der Passafeier dieser Festsegen unmittelbar dem Weinsegen folgte.

Schon Ex. 12, 14 heisst es vom Passageschehen: «Und der Tag soll euch zum Gedächtnis» (*l^e zikkarôn*) werden! ³⁾»

Ich halte es deshalb, auch im Blick auf die stark jüdische Prägung der eucharistischen Gebete der alten Kirche ⁴⁾ für viel wahrscheinlicher, dass der Anamnesisbefehl so oder so, sei es direkt von Jesus her, sei es in der von Paulus benützten Tradition, aus dieser Festfeiertradition zu erklären ist, als dass, wie heute viele Forscher annehmen, die Formel auf das Vorbild der bekannten

¹⁾ *Strack-Billerbeck*, a. a. O. IV, 1, 62.

²⁾ *Strack-Billerbeck*, a. a. O. IV, 1, 62 f.

³⁾ Otto Procksch, a. a. O. 23. Über den ungemein realistischen Sinn von *zakhar* orientiert jetzt am besten Johannes Pedersen, «Israel», Its Life and Culture I—II, London und Copenhagen, 1926, 106 f.

⁴⁾ W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, 1925.

hellenistischen Totengedächtnismahle zurückgehe. Denn, was wäre das für ein eigentümlicher Toter, dessen Heilstod die Gemeinde in diesem Gedächtnismahl verkündigte, dessen machtvolle Lebendigkeit und Gegenwart sie voraussetzt! Was für eine heuchlerische Berufung auf die kirchliche Tradition aber wäre es, wenn der Apostel in einem Atemzug seinen consensus mit der ältesten Gemeinde behauptete und die Feier dieser jüdisch-christlichen Schar in ein hellenistisches Totengedächtnismahl umdeutete! Dagegen musste es auch dem jüdisch erzogenen Paulus ein durchaus vertrauter Gedanke sein, dass in einem kultischen Ritus ein heilsgeschichtliches Geschehen «erinnert», vergegenwärtigt und wirksam gemacht werden konnte. Wie Israel in jedem Jahr in der Passafeier das Volk des Auszugs war, das auf die Erfüllung der Freiheit wartete, so war die Gemeinde Jesu in jeder Eucharistiefeier wieder die mit dem Herrn versammelte Jüngerschar, die auf die Erfüllung im Messiasmahl harrte.

Aber, selbst, wenn Jesus sein letztes Mahl im Rahmen eines sogenannten Sabbath-¹⁾ oder Passakiddusch²⁾ oder eines Chaburah-Mahles³⁾ oder einer gewöhnlichen Mahlzeit gehalten hätte, was ich alles für sehr fragwürdig halte, so wäre dennoch festzuhalten, dass die zeitliche Nähe der jüdischen Passafeier ihren Schatten über das Abendmahl Jesu legte, so dass in ihm eine entferntere Parallele zu jenem gegeben wäre. Die Parallele ist ja ohnehin nicht eine vollständige. Das Abendmahl ist von Anfang an nicht ein Ritus, der nur einmal im Jahre gefeiert wird. Auch haben die Judenchristen offenbar noch lange das Passa neben dem Abendmahl weiter gefeiert. Nicht Ersatz des Passa ist das Abendmahl, sondern ein heilsgeschichtlich bedeutsamer Ritus wie das Passa.

Diese strenge Beziehung wird radikal preisgegeben, wenn, wie das die moderne Forschung weithin annehmen zu müssen glaubt, das urchristliche Abendmahl nicht auf eine «Stiftung» Jesu zurückgeführt wird.

¹⁾ So F. *Spitta*, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 1893, und G. H. *Box*, The Jewish antecedents to the Eucharist. *Journal of Theol. Stud.* III, 1902.

²⁾ So R. H. *Kennet*, The Last Supper, its significance in the upper Room, 1921, und W. O. E. *Oesterley*, a. a. O. 175. Zur Kritik cf. *Jeremias*, a. a. O. 18 f.

³⁾ So *Lietzmann*, *Goetz* und *Otto*. Zur Kritik cf. *Jeremias*, a. a. O. 19 f. Die Kritik von *Jeremias* geht aber darin zu weit, dass er die Möglichkeit solcher Mahlzeiten überhaupt in Frage stellt.

Ich kann hier nur in aller Eile auf zwei Versuche einer solchen Erklärung hinweisen, von denen der jüngere die Vertiefung des älteren darstellt:

Hans Lietzmann hat in seiner berühmt gewordenen Monographie «Messe und Herrenmahl»¹⁾ durch Rückschluss aus dem liturgiegeschichtlichen Material einen doppelten Abendmahlstypus erschliessen wollen, einen jerusalemitischen und einen paulinischen. Der erstere würde dargestellt durch das sogenannte «Brotbrechen», die AG 2, 42—46 erwähnte Abendmahlsfeier der Urgemeinde. Dieses schlichte Gemeinschaftsmahl wäre nach Lietzmann einfach die Fortsetzung der altgewohnten Gemeinschaftsmahle, die der historische Jesus zuvor mit seinen Jüngern abzuhalten pflegte. Jesus hätte sich danach mit diesen zu einer Chaburah, einem Freundschaftsbund, zusammengeschlossen, wie solche die jüdische Gemeinde viele kannte. Der Hausvater eröffnete bei diesen durch den streng religiösen Gesprächscharakter ausgezeichneten Bundmahlen die Feier dadurch, dass er Brot brach und segnete. In der Urgemeinde trat einfach an die Stelle der *κοινωνία*, der «Gemeinschaft» mit dem leiblich gegenwärtigen Herrn, die Gemeinschaft mit dem Erhöhten. Aus AG 2 erschliesst Lietzmann, dass bei dem Mahl nur «Brot gebrochen», kein Wein getrunken wurde, dass es freudigen Charakter trug, — man nahm die Speise zu sich «unter Frohlocken und in Einfalt des Herzens» (AG 2, 46) —, und dass es ausgerichtet war auf die nahe Wiederkunft des Herrn, ja diese durch den doppeldeutigen Maranatha-Ruf geradezu antizipierte. Diesen Grundtyp der Mahlfeier will Lietzmann in den apokryphen Apostelakten, in den pseudoclementinischen Homilien, der Didache, vor allem aber im Euchologion des Serapion, also in der ägyptischen Tradition, wiederfinden.

Neben diesem urgemeindlichen Typus, der allein die Mahlfeier Jesu fortsetzen soll, will Lietzmann einen hellenistischen Typus erkennen können, dem früh Opfervorstellungen zugewachsen seien. Er findet ihn wieder in der Liturgie Hippolyts. Schon bei Paulus sei aber das Mahl Opfermahl und die im urgemeindlichen Mahl schlichte Speise «heilige Speise pneumatischer Art» geworden. Das Opfer sei Ausdruck des Sündenbewusstseins, und die Speise, zu der inzwischen der Kelch hinzugekommen, Sühnemittel, d. h. «die Elemente», die diese Betonung erst jetzt erhalten, ver-

1) Arbeiten zur Kirchengeschichte 8, Bonn, 1926.

mitteln die Vergebung der Sünden, in ihnen wohnt der «Name» und die «Kraft» des Herrn, so dass diese beim Genuss in den übergehen, der sie empfängt und in ihm Unverweslichkeit, Unsterblichkeit, ewiges Leben erzeugen.

Wir können die Richtigkeit der Textausdeutung hier noch nicht überprüfen. Bloss die Frage muss vorab geklärt werden, ob im Neuen Testament wirklich diese beiden Abendmahlstypen nebeneinander stehen.

Die Antwort auf diese Frage ist aus den bisher besprochenen Abendmahlstexten noch nicht zu erheben. Sie kann exegetisch nur durch eine Untersuchung der knappen Berichte der Apostelgeschichte über das urgemeindliche «Brotbrechen» gewonnen werden. Lietzmann legt den Akzent darauf, dass in AG 2, 42—46 kein Wort vom Wein falle. Heisst das also, dass der terminus «Brotbrechen» an dieser Stelle eine Feier kennzeichne, die nichts mit dem Abendmahl sub utraque (unter beiden Gestalten) der Synopse, des Paulus und der johanneischen Hinweise zu tun habe? Das wäre der Fall, wenn sich nachweisen liesse, dass der Sprachgebrauch unserer Stelle streng dem jüdischen Sprachgebrauch folgt. Das ist aber gerade nicht der Fall. Während nämlich Brotbrechen im jüdischen Sprachgebrauch und noch in den synoptischen Stiftungsberichten einfach den die Mahlzeit einleitenden Akt des Zerreißens der Brotfladen durch den Hausvater meint ¹⁾, ist ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου resp. κλᾶν ἄρτου, «Brotbrechen», erst im Sprachgebrauch der Urgemeinde (AG 2, 42. 46) zur Bezeichnung für das ganze Mahl geworden. Das eben ist das Neue an dieser christlichen Formel. Man darf aber eben deshalb diese Stelle nicht zu einem unbegründeten Rückschluss benützen und erklären: Weil hier «Brotbrechen» die ganze Mahlfeier kennzeichnet, ist «Brotbrechen auch im Judentum Ausdruck für Mahlzeit halten» schlechthin ²⁾. Wenn aber hier plötzlich und ungewohnterweise «Brotbrechen» diesen umfassenden Sinn erhält, so ist zum mindesten mit dem Ausdruck noch nicht bewiesen, dass es nur eine Mahlfeier sub una (unter einer Gestalt) bezeichnen kann. Dass aber unter dem AG 2, 42 genannten «Brotbrechen» die Eucharistie gemeint sei, ist nahegelegt durch

¹⁾ Rudolf *Otto* macht a. a. O. 264 ff. darauf aufmerksam, dass der Ausdruck nirgends einfach «Mahlzeit halten» bedeutet, was irrtümlicherweise sogar ein so umsichtiger Forscher wie *Billerbeck*, a. a. O. I, 704; II, 6, behauptet.

²⁾ Dazu gut *Arnold*, a. a. O. 44 f.

die Art, wie es an dieser Stelle mitten zwischen den konstitutiven Elementen des Gemeindelebens aufgeführt wird. Endlich erhält dieser Sprachgebrauch seine Bestätigung durch die gleiche Verwendung bei Ignatius (Eph. 20, 2) und in der Didache (Kap. 14).

Es kann somit nicht mit absoluter Sicherheit erschlossen werden, dass es in der Urgemeinde kein Abendmahl sub una gab, aber es ist als äusserst wahrscheinlich zu betrachten, dass in AG 2, 42 und 46, und, wie wir gleich beifügen dürfen, in 20, 7 und 11 (Troasszene) nicht eine blosser Fortsetzung der Mahlgemeinschaft Jesu gemeint sein kann, sondern das in der Nacht vor seiner Hinrichtung «gestiftete» Abendmahl gemeint sein muss.

Die Lietzmanssche Hypothese wird von Ernst *Lohmeyer* abgewandelt und zugleich vertieft, wenn er in seinem Forschungsbericht ¹⁾ ebenfalls zwei Überlieferungsstränge aufdecken will, eine «galiläische» Tradition, die an die Mahlgepflogenheiten des Heilandes und seine Wunderspeisungen anknüpft, die eben im «Brotbrechen» der Urgemeinde und in der johanneischen Abendmahlsreflexion ihren Ausdruck finde, bei der das Brot und «ein sozialer Gesichtspunkt» eine hervorragende Rolle spielten, und eine «jerusalemische» Tradition, die sich enger an das letzte Mahl Jesu anschloss. Lohmeyer trennt diese beiden Typen allerdings nicht so streng, sondern will nur von einem Überwiegen des einen oder des andern Vorbildes geredet wissen.

Das Fruchtbare an Lohmeyers Beobachtungen ist vor allem, dass er durch seine Untersuchung dazu geführt wird, den ganzen Komplex der Mahlworte und der Mahlübung Jesu in die Betrachtung einzubeziehen. Er zeigt ²⁾ mit grosser Umsicht auf, wie Mahlgedanken nicht erst dieses letzte, feierliche Mahl Jesu mit seinen Jüngern, sondern schon sein ganzes Wirken durchziehen. Nicht nur stellen seine Gegner fest, dass er «isst und trinkt», weshalb sie ihn einen «Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Freund» schelten (Mt. 11, 19), er hat offenbar schon früh seine Stellung als «Bräutigam» an seiner Mahlgemeinschaft (Mk. 2, 18 f.) illustriert und den eschatologischen Charakter seiner Sendung an Gleichnisworten aus diesem Bereich erhellt (Mt. 22, 1 ff.). Es ist darum nicht von ungefähr, dass sein Wirken in der Wunderspeisung der 5000 aufgipfelt, die sowohl im synoptischen wie johan-

¹⁾ Theologische Rundschau IX, 280 ff. und in seinem, mir nicht zugänglichen Aufsätze des Journal of biblical Literature, 1937.

²⁾ A. a. O. 202 ff.

neischen Bericht an hervorragender Stelle erzählt wird (Mk. 6, 32 ff.; Mt. 14, 13 ff.; Lk. 9, 10 ff.; Joh. 6, 1 ff. und die Dublette von der Speisung der 4000 Mk. 8, 1 ff.; Mt. 15, 32 ff.). Nicht zu vergessen ist dabei, dass Jesus auch das Anstössige seiner Erscheinung in Niedrigkeit, sein *διακονεῖν*, sein «Dienen», das im Bilde als ein «zu Tische dienen» gedeutet werden muss, durch Mahlworte erklärt: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben für viele», wozu der Gottesknecht von Jes. 53, 10 das Vorbild und die Fusswaschung (Joh. 13) die Demonstration ist.

Dennoch scheint es mir unrichtig zu sein, in den Speisungsberichten einfach die «Eucharistie» vorgebildet zu sehen. Es lässt sich zwar nicht bestreiten, dass die ältesten christlichen Abbildungen des Abendmahls, die eucharistischen Katakombenbilder, dieses nur in der Form der Wunderspeisungen wiedergeben¹⁾. Aber es ist dennoch zweierlei, wenn die Kirche in diesen einen Typus des spätern Mahles erkennt und demgemäss verwertet, und wenn der heutige Abendmahlsforscher behauptet, das «Brotbrechen» der Urgemeinde sei aus dieser Wunderspeisung zu erklären. Mahltat, Mahlbrauch und Mahlwort Jesu scheinen mir vielmehr nur eines zu unterstreichen, worauf allerdings, wie wir noch sehen werden, das Abendmahl selbst wesentlich hindeutet, nämlich, dass das Werk Jesu nur aus seiner eschatologischen Bezogenheit, bildlich gesagt nur aus seiner Abzielung auf das «Messiasmahl», verständlich ist.

Damit haben wir noch nicht bewiesen, dass Jesus das Abendmahl «als Sakrament gestiftet» hat, aber für diesen Nachweis einen bedeutsamen Ausgangspunkt gewonnen.

Wir können soviel zusammenfassend sagen:

1. Ob Jesus nun sein letztes Mahl im Rahmen eines Passamahles gehalten hat, was ich immer noch für das Wahrscheinlichste erachte, oder nur unmittelbar vor seinem Todespassa hielt, es ist zu dem «Gedenken» der Passafeier in sinnvolle Beziehung zu setzen.

2. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass die spätere paulinische und altkirchliche Form der Eucharistie sich aus irgendwelchen Vorbildern entwickelt habe oder aus zwei Überlieferungssträngen zusammengewachsen sei, es ist vielmehr immer noch das Natur-

¹⁾ Die Literatur bei *Lohmeyer*, a. a. O. IX, 310.

lichste, das «Brotbrechen» der Urgemeinde, die Abendmahlsfeier der paulinischen Gemeinden und die Eucharistiefeier der altkatholischen Kirche auf das Handeln Jesu bei jenem letzten Mahle Jesu allein zurückzuführen.

Ehe wir aber die Frage nach der Stiftung wirklich beantworten können, ist noch das drängendste Problem der Abendmahlsüberlieferung, die Frage nach dem Sinn der sogenannten «Einssetzungsworte», zu untersuchen.

Die auf jeden Fall deutlichste Beziehung der Abendmahls- worte Jesu verbindet die geheimnisvolle Feier mit dem Tode Jesu. Es scheint eine unausweichliche Schlussfolgerung zu sein, dass Jesus mit seinen Deuteworten auf sein unmittelbar bevorstehendes Sterben hinweist. Dieser Hinweis ist allerdings beim Weinwort deutlicher als beim Brotwort. Das Weinwort wäre in seiner primären Beziehung des Weines (denn dieser ist natürlich auch bei Paulus gemeint, obschon er nur vom Kelch, ποτήριον, spricht) auf das im Tode vergossene Blut noch klarer, wenn man annehmen dürfte, dass die Näherbestimmung: «das für viele vergossen wird» bei Markus (14, 24) nicht spätere Deutung, sondern Original- logion Jesu wäre. Dies ist scheinbar durch Paulus verwehrt, der beim Kelchwort diese Deuteworte nicht hat. Aber die Befürchtung, dass er hier einen ursprünglicheren Text habe, wird sofort behoben, wenn man darauf achtet, dass er dieses «Für euch» in freier Form auch hat, nur verschoben zum Brotwort, wo es Markus und Matthäus nicht bringen, und dazu in einer abrupten Form — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν —, «der für euch», die, wie wir schon sahen, semitisch unmöglich ist.

Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass die Formel beim Brot- wort ihre Entstehung der liturgischen Tendenz zur Parallelisierung verdankt, dann aber von Paulus verkürzt worden ist, weil das ἐκχυννόμενον, «ausgegossen», beim Brotwort nicht mehr passte. Lukas ist dann noch einen Schritt weiter gegangen und hat die Parallelisierung vervollständigt, indem er dem τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, «der für euch», das naheliegende διδόμενον, «gegeben wird», beifügte.

Daraus ergibt sich aber, dass sehr wahrscheinlich die Näher- bestimmung «das für viele vergossen wird» bei Markus ursprüng- lich ist. Denn auch das objektive «für viele» dürfte vor dem di- rekten und persönlichen «für euch», das sich aus der liturgischen Praxis sehr wohl erklären lässt, den Vorzug verdienen.

So ist vorerst klar, dass Jesus sagen will, sein Tod, die Vergiessung seines Blutes, sei nicht einfach ein individuelles Sterben, ein Tod wie ein anderer Tod, sondern er sei ein Heilsgeschehen für andere. Befremdlich ist für den deutschen Leser das «für *viele*» (Mk., Mt.). Die wörtliche Übersetzung: «für viele» muss der schlichte Bibelleser im Sinn der Ausnahme verstehen: Für viele, aber nicht für alle. *οἱ πολλοί*, «die vielen» entspricht jedoch dem hebräischen *ha-rabbîm*. Dieses bedeutet aber nach dem übereinstimmenden Sprachgebrauch von Talmud, Damaskusschrift, Josephus und Neuem Testament ¹⁾ gerade «alle», «die Gesamtheit». Das Wort kennzeichnet also die Heilstat Jesu als heilsam «für alle», womit zum mindesten die Gesamtheit des wahren Israel, der neuen Gemeinde, gemeint sein muss, wenn nicht sogar «alle», das heisst «alle Menschen», «die Völkerwelt», wie Jeremias aus Jesaja 53 erschliessen will.

Aber auch das *ἐκχυννόμενον*, «vergossen», bedarf noch einer Näherbestimmung. Es ist ein Partizipium des Präsens, woraus manche Forscher erschlossen haben, dass Jesus ein Ausgiessen seines Blutes beim Abendmahl selbst, also nicht am Kreuze, meine. Diese Deutung ist aber nicht haltbar. Es lässt sich nachweisen, dass das präsentische Partizip im Hebräischen und Aramäischen auch die nahe Zukunft, die noch unvollendete Handlung bezeichnen kann. Man könnte auch kaum ohne Vergewaltigung aufzeigen, wie Jesus beim Abendmahl selbst «sein Blut vergiesst». Die knappe Fassung spricht also durchaus von dem realen Sterben Jesu.

So ist jedenfalls dieses klar: Der Tod Jesu ist für die Gemeinde des Herrn das heilswirkerische Opfer. Er geschieht *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, «zur Vergebung der Sünden». Ist dieser Zusatz des Matthäus auch sicher sekundär, so ist er doch eine primäre Deutung und die richtige Auslegung dieses Geschehens. Der Tod Jesu ist der Tod des Gottesknechts, der nach Jesaja 53 «ob unserer Verschuldung zermalmt ward» (Vers 5), «der ausgoss seine Seele in den Tod, sich zu den Sündern zählen liess und die Schuld jener vielen trug, für die Sünder ins Mittel trat» (Vers 12).

Aber der Stellvertretungsgedanke, von dem wir noch nicht einmal sagen können, ob ihn auch Jesus schon aus den Gottesknechtsworten des zweiten Jesaja auf sich übertrug, machte, auch wenn er in dieser Tiefe genommen werden müsste, doch noch kein

¹⁾ Die Belege bei *Jeremias*, a. a. O. 68 f.

Sakrament aus. Noch wäre der Hinweis auf sein Sterben nur ein Hinweis, noch könnte das Wort ein einmaliges Gleichniswort sein, wenn so nur auf das zukünftige Leiden verwiesen wäre.

Die ganze Tragweite des Vorgangs enthüllt erst die Näherbestimmung des Opfer-Blutes als des «Bundes-Blutes». Der Ausdruck *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, «mein Bundesblut», den Markus und Matthäus völlig übereinstimmend gebrauchen, erweckt den Eindruck eines terminus technicus. Die kompliziertere Form des Paulus haben wir bei der allgemeinen Textanalyse schon besprochen. Ist im ursprünglichen Text ein technischer Sprachgebrauch anzunehmen, dann ist vorerst zu fragen, wo sonst noch von einem einen Bund begründenden Blut gesprochen wird. Jeremias ¹⁾ tritt auf Grund der Deutung des Abendmahls aus dem Passarahmen neuerdings mit grosser Energie die Auffassung, dass hier Jesus sein «Blut» mit dem «Blut» der beim Auszug aus Ägypten geschlachteten Passalämmer» vergleiche. Er kann auch tatsächlich zwei rabbinische Stellen beibringen, die dieses Passablut als «Bundesblut» kennzeichnen:

Targum zu Sach. 9, 11 heisst es:

«Auch euch, für die über Blut ein Abkommen beschlossen wurde, habe ich erlöst aus der Unterjochung durch die Ägypter.»

Die paraphrasierte Sacharja-Stelle lautet:

«Auch will ich dir um deines Bundesblutes willen deine Gefangenen freilassen aus der Grube, darin kein Wasser ist.»

Auf sie zielt auch die zweite Stelle, die Jeremias anführt: Mekhiltha Ex. 12, 6:

«Und ihr sollt sie in Verwahrung haben» (Ex. 12, 6) (nämlich: die Passalämmer). Warum geht das Nehmen des Passalammes (Ex. 12, 3) seiner Schlachtung um vier Tage voran? R. Matteja ben Cheres (um 125) hat gesagt: «Und ich ging an dir vorbei und sah dich, und siehe, deine Zeit war die Zeit der Liebe» (Ez. 16, 8). (Die wichtige Fortsetzung der Stelle wird nicht ausdrücklich angeführt: «Da breitete ich meinen Mantelzipfel über dich aus und bedeckte deine Blösse. Ich schwur dir auch Treue und machte einen Bund mit dir, spricht der Herr Jahweh; und du wurdest mein.») Herbeigekommen war der Schwur, den Gott Abraham geschworen hatte, dass er seine Kinder erlösen werde (Gen. 15, 14). Aber sie hatten keine (Pflicht-)Gebote in ihren Händen, mit denen

¹⁾ A. a. O. 80 ff.

sie sich befassen konnten, damit sie (durch das Verdienst der Gebotserfüllungen) erlöst würden, wie es heisst: «Die Brüste wölbten sich und dein Haar spross, aber du warst nackt und bloss» (Ez. 16, 7), nackt von Gebot(erfüllungen). Da gab Gott ihnen zwei Gebote: Das Blut des Passalammes und das Blut der Beschneidung, damit sie sich mit ihnen befassen sollten, um erlöst zu werden, wie es heisst: «Und ich ging an dir vorüber und sah dich zappeln in deinen beiden Blutarten» (*damajikh* wird vom Midrasch als Dual aufgefasst: Passablut und Beschneidungsblut [Ez. 16, 6]). Ferner heisst es: «Auch will ich, was dich betrifft, um deines Bundesblutes willen deine Gefangenen freilassen aus der Grube, darin kein Wasser ist» (Sach. 9, 11).

Die beiden Zitate haben auf den ersten Blick etwas Bestrickendes. Es ist aber doch zu beachten, dass hier das Passablut wohl ganz ausnahmsweise als «Bundesblut» gedeutet wird, dass es sich um eine typisch schriftgelehrte Reflexions- und Kombinations-exegese handelt, die in ihrer Vereinzeltheit kaum beweisen kann, dass das Blut der Passalämmer allgemein als das Bundesblut galt. Dazu kommt die Beobachtung, dass, was ja für die Erklärung des Abendmahls aus dem Passarahmen gerade sehr erschwerend ist, in den Worten Jesu jeder Hinweis auf das Passalamm als Typus des Opfers Jesu fehlt.

So dürfte es sich wohl doch besser empfehlen, bei der traditionellen Ableitung zu verharren und den Terminus aus der Zentralstelle über die Bundschliessung am Sinai, Exod. 24, 8, zu erklären:

«Da nahm Mose das Blut
und sprengte es auf das Volk
und sprach:
Sehet, das ist das Blut des Bundes,
den der Herr mit euch gemacht hat
über allen diesen Worten.»

Schon die LXX übersetzen diese Stelle mit *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*, «siehe, das ist das Bundesblut», und Hebr. 9, 20 zitiert sie sogar in der Form: *τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*, «dies ist das Bundesblut!»

Das macht doch sehr wahrscheinlich, dass man beim Terminus «Bundesblut» an diesen urtümlichen Vorgang und nicht an die Passalämmer dachte.

Dann aber stellt, was bei dem Schweigen über das Passalamm fast unausweichlich ist, Jesus sein (*μου*) «Bundesblut» dem «Bundesblut» vom Sinai gegenüber. Wie Hebr. 12, 26 ff. das «un-

bewegliche Reich», die βασιλεία ἀσάλευτος, dem beweglichen und veränderlichen, weil erschaffenen, vom Sinai gegenübergestellt wird, so weist Jesus hier hin auf den ewigen, unveränderlichen Bund, den er in seinem Sterben an die Stelle des sinaitischen und vorläufigen setzt.

Die eben angeführte Hebräerbriefstelle und der Hinweis auf das «Vermächtnis des Reiches» in Lukas 22, 29 machen es wahrscheinlich, dass für die Urgemeinde «Bund» und «Reich» sachlich identisch waren. Für uns ist daran vor allem wichtig, dass damit auch der «Bund» eine ausgesprochen eschatologische Grösse wird ¹⁾.

Schon im Bundwort ist also die durch und durch eschatologische Bedeutung des Abendmahls ausgesprochen.

Aber, inwiefern heisst der damit gestiftete Bund, wie es sich einem förmlich aufdrängt, wie aber nur Paulus und Lukas schreiben: «der neue Bund», ἡ καινὴ διαθήκη? Es ist, wie wir schon bei der Textanalyse angedeutet haben, kaum wahrscheinlich, dass Paulus diese Näherbestimmung einfach natürlicherweise einfluss, wie es uns geschehen mag, wenn wir auf den alttestamentlichen Typus zurückblicken. Es ist vielmehr fast sicher, dass ihm der terminus technicus der *berith ch^adaschah* von Jeremia 31, 31—34 vorschwebte.

Unsere Frage an den paulinisch-lukanischen Text lautet aber nicht, ob Paulus den Terminus καινὴ διαθήκη so verstanden habe, sondern muss das tieferliegende Problem aufzuhellen suchen, ob Jesus seine Bundstiftung als den von Jeremia verheissenen «neuen Bund» verstand. Der Bejahung dieser Frage steht nicht entgegen, dass Jer. 31, 31 ff. in der rabbinischen Literatur sehr selten zitiert wird, ja, dass, wo die Stelle angeführt wird, die Beziehung auf den «neuen Bund» geflissentlich vermieden erscheint. Das könnte sich auch aus der Polemik gegen die christliche Kirche erklären. Man wollte ängstlich an dem einen Bund festhalten, um nicht zugeben zu müssen, dass es einen zweiten gebe. Dass der Gedanke zur Zeit Jesu dennoch lebendig war, zeigt die im ersten vorchristlichen

¹⁾ Noch deutlicher lägen diese Zusammenhänge, wenn man der sprachlichen Herleitung des Terminus διαθήκη folgen dürfte, die der niederländische Forscher D. Ploof in seiner Arbeit *Novum Testamentum Regnum aeternum* im Anschluss an Dalman vorträgt. Er führt das Wort Jesu auf *qejama'* zurück und gewinnt dadurch die Gleichung «Söhne der Auferstehung» (Luk. 20, 36) = «Söhne des Reiches» (Mt. 8, 12; 13, 38) = «Söhne des Bundes» (Selbstbezeichnung der syrischen Kirche). Siehe das Referat bei Lohmeyer, *Theol. Rundschau*, IX, 188. Diese Ableitung ist aber kaum so gesichert, dass man sie zur Begründung unserer These verwerten dürfte.

Jahrhundert gegründete Sekte der «Gemeinde des neuen Bundes» von Damaskus. In dieser Gründung zeigt sich auch, dass man durchaus in jener Zeit schon die Jeremia-Verheissung eschatologisch verstand.

Dennoch ist es sehr unwahrscheinlich, dass Jesus seine Bundstiftung als Verwirklichung der Jeremia-Prophetie verstand. Dagegen spricht nicht nur das Fehlen von *καθή* im Markus- und Matthäustext, sondern auch der Grundzug der jeremianischen Bundvorstellung.

Gemeinsam ist dem Propheten und Jesus, dass der «neue» Bund gegründet ist auf der Vergebung Gottes. Aber darauf liegt nicht der Akzent. Das ist die gewissermassen selbstverständliche Voraussetzung jeder Bundschliessung. Der Akzent liegt bei Jeremia vielmehr auf der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis, die den mühseligen Umweg über die «Lehre» ausschliesst. Vielleicht liegt auch darin mit ein Grund der Scheu der Rabbinen, der Stelle besonderes Gewicht zu geben.

Dazu macht sie zum mindesten den Eindruck, dass sie gerade den Blut-Bund, d. h. den Opfergedanken, ausschliessen wolle. Sie passt also denkbarst schlecht zu dem Deutewort Jesu.

Der Hauptgegensatz ist allerdings auch bei Jeremia kaum der gegen den Blutgebrauch. Der Gegensatz ist der zwischen äusserem und innerem Gesetz, dem Gesetz auf den «Tafeln» und dem Gesetz im «Herzen». Aber auch dieser Gegensatz spielt im Worte Jesu nicht die geringste Rolle. Es dürfte deshalb gesunde Exegese sein, diese Beziehung für das Urwort Jesu radikal auszuschliessen und erst für Paulus eine sehr lockere Beziehung zum Jeremia-Wort anzunehmen. Was bei Jesus unwahrscheinlich ist, ist bei dem rabbinisch geschulten Paulus gerade sehr naheliegend, nämlich, dass er aus dem Komplex des jeremianischen Textes nur eine, die ihm wichtige Seite, einen Anklang, herausgreift, ohne sich um den ganzen Kontext zu kümmern.

Aber noch bleibt das Hauptproblem zu besprechen übrig: Was heisst denn «Bund»? Der naive Bibelleser kann diese Frage kaum begreifen. Er denkt bei dem Wort selbstverständlich an eine doppelseitige Vereinbarung. Wissenschaftlich liegt aber die Frage durchaus nicht so einfach. Schon die Etymologie des alttestamentlichen *berith* ist ungesichert. Ob es mit Eduard Meyer und B. Luther von *barah* in der Bedeutung «essen» abzuleiten ist, also auf ein Mahl hinweise, oder vom gleichen Stamm mit

König in der Bedeutung «ersehen, bestimmen», oder aus dem Akkadischen *barû* im Sinn von «fesseln», ist durchaus umstritten. Auch die bekannte Wendung *karath berith*, «einen Bund schneiden», hilft uns nicht weiter, denn sie unterdrückt das direkte Akkusativobjekt von *karath* und kann nur meinen: «etwas zerschneiden mit dem Ergebnis, dass daraus eine *berith* entsteht». Auch ist der Bundgedanke im Alten Testament nicht so durchgehend zentrales Bild der Beziehung von Gott und Gemeinde, wie das vielfach angenommen wird. Er spielt vor allem beim Deuteronomisten, im Priesterkodex und bei Ezechiel eine grosse Rolle, dagegen nicht beim Jahwisten, Elohisten und den vorexilischen Propheten. Das Bund-«Schema» entstammt späterer theologischer Reflexion ¹⁾. Das braucht uns hier allerdings nicht anzufechten, denn die Sache kann da sein ohne das Bild, und Jesus, der das Alte Testament nicht wissenschaftlich las, kann den Gedanken dennoch zentral genommen haben. Wenn wir aber verstehen wollen, was er darunter verstand, so können wir uns jedenfalls nicht auf eine gesicherte «Definition» stützen, sondern müssen mühsam abtasten, was in dem Worte liegen könnte.

Die neuere Forschung hat sich den Weg zum Verständnis vor allem durch Untersuchungen über das Übersetzungswort zu bahnen versucht. Sie wurde dadurch — wie ich glaube sagen zu müssen — verführt, im «Bund»-Wort des Stiftungsberichts entweder die Vorstellung «Testament» (Adolf Deissmann ²⁾, Franz Dibelius ³⁾, Rudolf Otto ⁴⁾) oder, was der Sache sicher näher kommt, «Verfügung», einseitige Anordnung oder Willenserklärung (Johannes Behm ⁵⁾, Ernst Lohmeyer ⁶⁾) zu erkennen ⁷⁾, das heisst, das Abendmahl

¹⁾ Siehe zu dem allem den Artikel *διατίθημι* etc. von Quell und Behm im Theol. Wörterbuch zum N. T. II, 105 ff.

²⁾ Adolf Deissmann, *Licht von Osten*, 4. Auflage, 1923.

³⁾ Franz Dibelius, *Das Abendmahl, Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1911, 76 ff., besonders 86 ff.

⁴⁾ Rudolf Otto, a. a. O. 248.

⁵⁾ Johannes Behm, *Der Begriff der ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament* Leipzig 1912.

⁶⁾ Ernst Lohmeyer, *Diatheke, Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs*, Leipzig 1913.

⁷⁾ Die beste Auseinandersetzung mit dieser Forschung gibt auf knappem Raum K. G. Goetz, *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? Eine Untersuchung zum Neuen Testament*, 1920, 1 ff. Goetz ist allerdings der Meinung, dass der *διαθήκη*-Begriff Jesu Abendmahlsworten nicht bloss in der unmöglichen juristischen Bedeutung «Testament»

als «Vermächtnis» oder als feierliche, einseitige Anordnung göttlicher Gnadenmitteilung zu deuten.

Ist der Schluss zwingend? Ich glaube nicht. Jesus hat nicht griechisch, sondern aramäisch — semitisch — gedacht. Die semitische Vorstellung ist aber offenbar viel weniger durchsichtig als der spätere technische, halbjuridische Gedanke einer *διαθήκη*.

Schon der Umstand, dass im Alten Testament *berith*, «Bund», und *shalôm*, «Friede», füreinander eintreten und auch, wie etwa bei Ezechiel (34, 25; 37, 26) verbunden auftreten können (*berith-schalôm*) weist daraufhin, dass ein ganz anderer Gesichtspunkt in der Mitte steht. Johannes Pedersen hat in seiner grossen Monographie über das alttestamentliche Denken, «Israel»¹⁾, an eben diesen Begriffen seine Theorie von dem andersartigen, «totalitären Denken» Alt-Israels entwickelt. Es geht in jeder *berith* eben um die Herstellung jener «Ganzheit», die Pedersen als die Wesensform der israelitischen Gemeinschaft erkannt hat, jener Gemeinde, in der eine *nephesch*, eine «Seele»²⁾, alle verbindet, die eben durch den Begriff *shalôm* nach ihrem innern Zustand, den der Ausdruck «Harmonie» nur unzulänglich wiedergibt, charakterisiert ist. Pedersen kennzeichnet die beiden Gesichtspunkte dahin: «*shalôm* meint vor allem den Zustand, in dem sich das Gedeihen und die volle Harmonie der Seele verbinden; *berith* die Gemeinschaft mit all ihren Privilegien und Pflichten, die in ihr inbegriffen sind³⁾.» Zu dieser mehr religionsgeschichtlich-soziologischen Beobachtung gehört aber für das Verständnis der Abendmahlsterminologie noch ein anderer Gesichtspunkt wesentlich hinzu, nämlich das, was Quell⁴⁾ den «theologischen Bund» nennt. Von «Bund» im strengen Sinn ist nur zu sprechen, wo nicht einfach allgemein-semitische Vorstellungen weitergeführt werden — diese sind gewissermassen nur das Baumaterial für den Bau, um den es hier geht —, der heilsgeschichtliche Bund ist nur da vorhanden, wo Gott der Vater

fernliege, sondern auch im Sinne von «Verfügung» und «Bund» (32 ff.). Die Schwierigkeit, dass Jesus den Begriff des Opfertodes und des Bundes hier unvermittelt als verständlich voraussetzt, darf gewiss nicht bagatellisiert werden. Aber, es ist auch kaum sicherzustellen, dass ihm diese Vorstellungen schlechthin fernlagen.

¹⁾ Johannes Pedersen, a. a. O. 111, 285 ff., 296, 308.

²⁾ Unser deutsches Wort «Seele» deckt aber, wie eben unser Zusammenhang zeigt, den Begriff *nephesch* nicht.

³⁾ A. a. O. 285.

⁴⁾ Theol. Wörterbuch zum N. T. II, 120.

einer Familie und zugleich als solcher ihr König, ihr *melekh* ist ¹⁾; also da, wo dieser Lebens (*nephesch-*) verband zugleich Gott umfasst und Gott in ihm zugleich der wählende, die Gemeinschaft herstellende Gott ist.

Weil es aber um diese intensivste Gemeinschaft der *nephesch-* Einheit geht, deshalb ist das Bundesblut nicht ein blosses Symbol, sondern ein wesentlicher Faktor der Verwirklichung des Bundes, Ausdruck eben solcher Einheit des Lebens.

Diese umständliche Ableitung ist für unsere Abendmahlsdeutung in einem zwiefachen Sinne bedeutsam: Es ist natürlich nicht daran zu denken, dass Jesus in diesem religionsgeschichtlichen Sinne die urtümlichen Vorstellungen der «Bund»-Terminologie aufnahm. Aber, er meint sicher, dass sein eschatologischer Bund ein Bund sei, der nicht weniger Realität verwirklicht als der Sinaibund. Er ist an diesem orientiert, nicht an der *διαθήκη*-Vorstellung des griechischen Übersetzungswortes. Das heisst aber, dass der Bund wesentlich das meint und noch mehr enthält als das, was der naive Bibelleser unter einem Bund versteht. Und es bedeutet ferner, dass der Bundgedanke wesentlich mit dem Gedanken des Gottesvolks, d. h. des gewählten Volks zusammengehört. Von hier aus ist der Gedanke nicht abwegig, dass im Abendmahl die Kirche, das neue Gottesvolk, «gestiftet» worden sei ²⁾. Nur muss man, wenn man das behauptet, sofort den Begriff der Kirche streng neutestamentlich, d. h. aber eschatologisch fassen. Die Kirche ist das Volk, dem das Reich gehört, sie ist das Gottesvolk der Endzeit. So gefasst liegt also in der Abendmahlsstiftung weit mehr als die Zusicherung der Sündenvergebung, gar bloss ihrer individuellen Zuteilung, wie eine epigonenhafte Kirchlichkeit die Sakramente überhaupt zu interpretieren geneigt ist. Das ganze Geschehen ist vielmehr ausgerichtet auf die Ankunft des Reiches. Der Hinweis auf den «Bund» ist also der Abendmahlsstiftung wesentlich ³⁾.

¹⁾ Zum ganzen Vorstellungskreis vgl. Martin *Buber*, *Königtum Gottes*, Schocken, Berlin, 2. Auflage, 1937.

²⁾ Zu dieser These vgl. Ferdinand *Kattenbusch*, *Der Quellort der Kirchenidee*. Festgabe für Adolf Harnack. Mohr, Tübingen 1921, 143—172, besonders 170 f.

³⁾ Ich verkenne die Schwierigkeiten nicht, die in dem textgeschichtlichen Material vorliegen und die anzeigen, dass die Worte *τῆς διαθήκης* bei Markus und Matthäus nicht so gesichert sind, wie dies für unsere Deutung wünschenswert wäre. K. G. *Goetz* hat a. a. O. 49 ff. das patristische und liturgiegeschichtliche Material, das für ein ursprüngliches Weindeute-

Aber zerschlägt die Deutung des Blutes als «Bundes»-Blut nicht radikal die Parallelität mit dem Brotwort? Wir haben bisher alles am Weinwort erklärt. Dies scheint doch vorauszusetzen, dass das Brotwort nur eine Parallele zu diesem darstelle. Dies steht aber keineswegs von vorneherein fest. Schon, dass Markus die Parallele zwischen den beiden Deuteworten, was offenbar ursprünglich ist, nicht streng durchführt, lässt hier aufmerken. Nicht nur ist wohl die knappe marcinische Einführungsformel *λάβετε*, «nehmet!», die beim Weinwort fehlt, vermutlich ursprünglich, es fehlt umgekehrt, da Paulus mit seinem abrupten *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, «der für euch», kaum die Urtradition festhält, ein Beiwort, wie dies beim Weinwort so klärend und wichtig ist. Das Brotwort lautete im Munde Jesu offenbar einfach:

λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

«Nehmet! Dies ist mein Leib!»

Steht dies fest, so wird aber der Sinn des Wortes um so rätselhafter. Wäre der Nachweis möglich, dass Jesus das Deutewort zum Brot gesprochen hätte, als er das Brot, den Brotfladen zerbrach, so dass dieses «Brotbrechen» der symbolische Akt wäre, auf den er hinwies, so wäre es naheliegend, zu sagen: Auch das Brotwort weist hin auf den gewaltsamen Tod, den er zu erleiden sich anschickt. Aber, das vorangestellte *λάβετε* macht deutlich, dass er das Wort zur Austeilung, nicht zur Zerteilung sprach. Beim Passa brach der Hausvater das ungesäuerte Brot im Anschluss an das Tischgebet zu Beginn der Hauptmahlzeit. Dann verteilte er die Stücke und ass sein Stück zuerst, zum Zeichen, dass die Mahlzeit begonnen habe. *τοῦτο*, «dies», weist also nicht auf die Handlung hin, sondern auf das Brot selbst. Noch deutlicher ist es beim Becher, dass nicht das Ausgießen des Weines aus dem Mischkrug in den Segensbecher die symbolhafte Handlung darstellt, denn

wort ohne Bundbeziehung spricht, sorgfältig besprochen. Es dürfte aber doch bedeutsam sein, dass handschriftliche Zeugnisse für ein Fehlen von *τῆς διαθήκης* in Mk. 14, 24 und Mt. 26, 28 nicht beizubringen sind. Darf man wirklich annehmen, dass sich in relativ später Zeit, das heisst aber hier: nach Clemens Alexandrinus und Cyrill von Jerusalem, der heutige kanonische Text gegen eine geschlossene liturgische Tradition durchgesetzt habe, die zudem so viel verständlicher war als der befremdliche *textus receptus*, ohne auch in den Handschriften Spuren einer solch willkürlichen Veränderung zu hinterlassen? So schwer der Wegfall bei den von Goetz beigebrachten Zeugen zu erklären ist, es ist doch wahrscheinlicher, dass man später die beiden Deuteworte aneinander anglich, als dass man eine parallele Form durch eine dann so ungeschickt anmutende Interpretation zerstörte.

zwischen dieser Ausgiessung und dem Deutewort liegt, wenn wir den Passamahlrahmen voraussetzen dürfen, das ganze Schlussgebet (Dankgebet) mit der Elevation des Bechers und (zur Zeit Jesu) zwei Benediktionen. Also: das Brot ist der Leib, der Wein ist das Blut Jesu. Es ist verständlich, dass eine theologische Spekulation, die eine lange dogmengeschichtliche Entwicklung durchlaufen hat und sich das vorliegende Geheimnis aus philosophischen Kategorien einer spätern Zeit zu deuten suchte, aus dieser rätselhaften Rede bald sehr realistische, bald sehr sublime, symbolische Schlussfolgerungen zog. Wir können diese Erklärungsversuche hier noch nicht gründlich abwägen. Wir müssen uns vorerst unter Absehen von beiden Extremen einen Weg zu einer Deutung rein aus dem Texte heraus bahnen. Was heisst: «Dies ist mein Leib», «Dies ist mein Blut»? Das ist noch immer unsere Frage, wobei nun allerdings ihr Akzent wie in der mittelalterlich-reformatorischen Abendmahlsdiskussion auf dieses so problematische *ἔστιν* verschoben wird. Hier wird nun vielleicht verständlich, warum ich vom Weinwort ausging. Ist nämlich unsere Exegese des Weinwortes richtig, dann bezieht sich dieses auf den Tod Jesu. Das «Blut» ist nicht als Materie ins Auge gefasst, sondern als Symbolwort für den Heilsvorgang des Sterbens Jesu am Kreuz. Was dort geschieht, ist aber nicht einfach ein historisches Geschehnis, wie es etwa die Hinrichtung Savonarolas war, sondern ein Ereignis, in dem Gott an seiner Gemeinde handelte. Die Wirkung dieser Gottestat, die Bundstiftung im Opfertod des Messias, die der Gemeinde die Sündenvergebung erwirkt und sie zur Heilsgemeinde der Endzeit macht, diese Wirkung soll durch die glaubende Begehung dieser Handlung der Gemeinde vermittelt werden.

Ist das aber beim Blut der Fall, meint Blut nicht das «Blut» als Stoff, sondern das Opfer als Ereignis, so kann selbstverständlich auch «Leib» nicht plötzlich den Leib als «Stoff», sondern auch diesen nur als «Vorgang» meinen.

Mit andern Worten, es handelt sich wirklich um eine gleichnis-hafte Rede, eine Art «Doppelgleichnis», das aber erst durch sein zweites Bild ganz deutlich wird. Nur ist sofort beizufügen: die Kennzeichnung als «Gleichnis» ist ungenau und umfasst nicht den ganzen Vorgang. Nicht nur fehlt jede Einleitungsformel, wie sie sonst den Gleichnisreden Jesu eigentümlich ist (z. B. *ὁμοία ἐστίν*, «... ist gleich...», worauf der verglichene Gegenstand im Nominativ und das Bildwort im Dativ folgt), es fehlt auch ein

eigentlicher Vergleichsvorgang. Denn nicht das Zerbrechen des Brotes wird gedeutet und nicht das Ausgiessen des Weines. Diejenigen, die das Abendmahl Jesu rein als Gleichnis verstehen wollen, sind deshalb in etwelcher Verlegenheit, wenn sie sagen sollen, wo der Vergleichspunkt liege. Die Auskunft Jülichers, der das tertium comparationis im Zerbrechen des Brotes und im Vergiessen des Weines, die das Schicksal Jesu abbilden sollen, erkennen will¹⁾, haben wir im Vorbeigehen schon abgelehnt. Dass diese Deutung mehr einträgt als auslegt, empfindet Lietzmann sehr stark. Er sucht den Vergleichspunkt deshalb an anderer Stelle, er sieht ihn in der Vorstellung vom Opfertier, dessen Blut für das Volk vergossen wird²⁾. Dann wird aber wieder schwierig, das Analogon beim Brot herauszufinden. Nur scheinbar ist die Auskunft von Althaus eine Lösung, wenn er eben in der Trennung von Leib und Blut den Hinweis auf den Tod erkennen will³⁾. Denn auf diese Scheidung, die allerdings nur im Tode erfolgt, ist in den Texten nirgends angespielt. Dass die Vorgänge des Zerbrechens und Vergiessens als solche ausscheiden, erkennt Jeremias richtig. Er sieht darum das Gleichnismässige darin, dass das Brot zerbrochen ist, beim Wein dagegen in der roten, auf das Blut hindeutenden Farbe. Das «Doppelgleichnis» sagt dann nur: «Ich muss sterben»⁴⁾. Aber diese Ankündigung wäre nach den viel stärkern Hinweisen der Leidensweissagungen zum mindesten bloss zu nennen, auch müsste man dann wenigstens den Zug des Aufnehmens von Speise und Trank mit einbeziehen und mit Althaus deuten: «Ihr lebt davon, dass ich sterbe»⁵⁾. Alle diese Gleichnisdeutungen befriedigen nicht ganz.

Wenn das Abendmahl nur eine Gleichnisrede wäre, so wäre die sauberste und sorgfältigste Lösung wirklich die von Karl Gerold Goetz⁶⁾, die in den Deuteworten, die er nur in der kürzern

¹⁾ Adolf Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker gewidmet. 1892, 242 f.

²⁾ Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 221 f.

³⁾ Paul Althaus, Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart, München 1931, 39.

⁴⁾ Jeremias, a. a. O. 75 f.

⁵⁾ Althaus, a. a. O. 43.

⁶⁾ Er hat sie vor allem in dem schon zitierten Werke «Das Abendmahl, eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?» 1920, entwickelt. Goetz hat sich ein ganzes Leben lang mit einer Gründlichkeit und einer unbestechlichen Ehrlichkeit, die nicht nur von grosser Liebe zum Gegenstande zeugt,

Form, ohne die Beisätze, wodurch eine strenge Parallelität erreicht wird, für ursprünglich hält, Leib und Blut Jesu einfach als Speise und Trank bezeichnet sieht. Er vermutet — wohl richtig —, dass dem *σῶμα*, «Leib», nicht ein *γάφῃ*¹⁾, sondern das aramäische *bisra'*, entsprechend dem hebräischen *basar*, zugrunde lag. Diese Rückübersetzung erklärte sehr gut, warum bei Johannes statt vom *σῶμα*, dem «Leib», von der *σάρξ*, dem «Fleisch», gesprochen wird, denn *basar* kann mit beiden Übersetzungsworten wiedergegeben werden. Ja, Goetz geht noch einen Schritt weiter: Er vermutet, dass hinter den beiden Deuteworten der spätjüdische Ausdruck *basar wadam*, «Fleisch und Blut», resp. ein aramäisches Äquivalent stehe, das «Fleisch und Blut» für «die menschliche Person» setzt. Jesus würde also, da Goetz weiter in *τοῦτο*, «dies», das Prädikat des Sätzleins, nicht das Subjekt sieht, sagen: «Ich bin dies», nämlich «Brot und Wein», das heisst «Nahrung und Trank». Goetz kann für diese Zusammenfassung der beiden Symbolworte apokryphe und patristische Belege beibringen, die nur «eine Eucharistie» kennen²⁾.

Diese Deutung des Ursinns des Abendmahls nötigt aber zu einer radikalen Textkritik. Sie ist nur möglich, wenn die Über-

sondern auch in ihrer Umsicht und in der Gewissenhaftigkeit der Einzel-exegese vorbildlich genannt werden muss, mit der Abendmahlsfrage beschäftigt. Ich nenne nur seine wichtigsten Publikationen: 1. Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch ihrer Lösung, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1904. In der zweiten Auflage von 1907 mit einem ausführlichen Register versehen. 2. Das oben genannte Werk von 1920. 3. Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls, blosse Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern oder eine besondere Handlung und Worte von Jesus? Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1929. Universitäts-Buchdruckerei Friedrich Reinhardt A.-G., Basel 1929, in dem er sich vor allem mit Lietzmanns oben genanntem Werk auseinandersetzt. 4. Der Einfluss des kirchlichen Brauches auf den Abendmahlstext des Neuen Testaments. In «Werden und Wandel der Kirche», Festschrift für Eberhard Vischer, 1935, 21—34. 5. Zur Lösung der Abendmahlsfrage. In Theologische Studien und Kritiken 108, N. F. 3, 1937, 81—107, ein Aufsatz, in dem er Stellung zu der neuesten Forschung, vor allem von Joachim Jeremias, bezieht.

¹⁾ So übersetzt Franz Delitzsch in seiner hebräischen Übersetzung des Neuen Testaments von 1880.

²⁾ K. G. Goetz, Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? 64 f. Nur diese Ableitung erlaubte die Beziehung auf die Person Jesu. Der Versuch, diese aus einem *γάφῃ* beim Brotwort zu gewinnen, nötigt sofort zu der Gegenfrage, wie es denn zu erklären sei, dass Jesus ein Kelchwort beifüge, das diese Deutung verwehrt. Rudolf Otto, a. a. O., 2. Auflage, 214 ff., tilgt deshalb, um diese Erklärung zu ermöglichen, das Kelchwort ganz.

lieferung vom Bundgedanken, wenn die längere, überfällige Form des Weinwortes, ja wenn die Trennung in zwei Deuteworte nicht dem Worte Jesu angehören. Für alle diese Schlussfolgerungen scheint mir, auch wenn man das Gewicht der angeführten Zeugnisse nicht unterschätzen darf, die Basis des Beweismaterials zu schmal zu sein.

Dennoch ist die sorgfältige Untersuchung des Gleichnisses der Abendmahlsüberlieferung, wie sie Goetz durchgeführt hat, nicht ohne wesentliche Hilfe für das Verständnis des Abendmahles. Wenn dem Abendmahl nicht nur, aber doch auch ein Bild zugrunde liegt, dann kann es nur in dem liegen, was hier herausgearbeitet ist: Leib und Blut Jesu sind für die Gemeinde Speise und Trank, «Brot und Wein». Aber, wenn dies nicht einfach heissen kann: Ich, der mit euch feiernde Jesus, bin euch dies, was heisst es dann, was kann das sagen, dass «Leib und Blut» dieses seien? Ist dann mit dem Wort nicht notwendig ein «Sakramentsrealismus» gegeben, der überhaupt nicht mehr überinterpretiert werden kann? Bekanntlich knüpft sich an eben diese Gleichung die Lehre von der sogenannten «Realpräsenz», in der, wenigstens was das «dass» angeht, wenn auch nicht über das «wie», so verschiedene Kirchen wie die katholischen des Morgen- und Abendlandes und die lutherische der altprotestantischen Orthodoxie einig sind. Ist dieser Consensus ecclesiarum nicht schon an sich ein Beweis für die wenigstens prinzipielle Richtigkeit dieser Deutung?

Darauf kann nicht so leicht geantwortet werden, wie dies der Laien-Exeget, der allein den deutschen Text vor sich hat, zu glauben geneigt ist. Vor allem kann die Antwort nicht einfach auf der Linie des Marburger Abendmahlsgespräches¹⁾ gesucht werden, denn die Frage, ob in den Deuteworten das *ἐστίν* est, «ist», oder bloss significat, «bedeutet», heisse, kann rein philologisch gar nicht entschieden werden. Sprachlich wären beide Ergänzungen möglich, da die Kopula bekanntlich im Aramäischen fehlt. Man kommt also durch eine reine Wortinterpretation der Deuteworte nur in die Sackgasse der blossen Behauptung.

¹⁾ Siehe die Rekonstruktion des Gesprächs bei Walther Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*. Leipzig, M. Heinsius' Nachfolger, 1929, und den Vortrag *desselben* Verfassers: *Das Religionsgespräch zu Marburg 1529*. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 140. Mohr, Tübingen, 1929.

Wir gehen deshalb, um diese Verlegenheit zu vermeiden, besser nicht von diesen mehrdeutigen Grundworten aus, sondern von jener Vorstellung, durch die der Apostel das Geheimnis des Abendmahlsvorgangs, noch ehe er ausdrücklich von der Stiftung Jesu spricht, in freier Umschreibung erläutert.

Um auszuschliessen, dass Glieder der Kirche gleichzeitig an Götzenopfermahlzeiten und am Herrenmahl teilnehmen könnten, sagt er I. Kor. 10, 16—22:

- 16 «Der Becher des Segens, den wir segnen,
ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi?
Das Brot, das wir brechen,
ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?
- 17 Weil ein Brot,
sind wir, die Vielen, ein Leib,
denn alle haben wir teil an dem einen Brote.
- 18 Seht auf das Israel nach dem Fleisch!
Sind die, die die Opfer essen, nicht Genossen des Altars?
- 19 Was sage ich nun?
Dass Götzenopferfleisch etwas wäre?
Oder, dass ein Götze etwas sei?
- 20 Vielmehr (das will ich sagen):
Was sie (die Heiden) opfern, opfern sie den Dämonen und
nicht Gotte.
Ich will aber nicht, dass ihr Genossen der Dämonen werdet.
- 21 Ihr könnt nicht (gleichzeitig) den Kelch des Herrn trinken
und den Kelch der Dämonen.
Ihr könnt nicht (gleichzeitig) am Tisch des Herrn teilhaben
und am Tisch der Dämonen.
- 22 Oder wollen wir den Herrn (zur Eifersucht) reizen?
Wir sind doch nicht stärker als er!

Die Stelle verbindet zwei Gedankengänge: einmal den in 16 und 18 ff. gegebenen, dass das Abendmahl die «Gemeinschaft mit Blut und Leib des Christus» verwirklicht, und den von Vers 17, dass die Teilhabe an dem einen Brote auch die Einheit der Gemeinde manifestiere.

Wir haben uns hier vorerst nur mit dem ersten Gesichtspunkte auseinanderzusetzen. Die Stelle ist von so bedrängender Realität, weil hier ein Motiv anzuklingen scheint, das in der spätern kirchlichen Diskussion von entscheidender Bedeutung wurde. Es scheint, dass der Blick hier zum erstenmal eindeutig auf die «Elemente» gerichtet sei, dass diesen ein Gewicht, zum mindesten eine Vermittlungsfunktion zugewiesen werde, die die Schlussfolgerung unausweichlich mache, dass die Wirkung an den Elementen hafte, dass in ihnen die Gegenwart von Leib und Blut Christi durch das segnende Handeln real gegenwärtig werde. Dieser Ein-

druck wird durch die Beobachtung noch unterstrichen, dass *κοινωνία*, «Gemeinschaft», nicht, wie man früher annahm¹⁾, in erster Linie die «Genossenschaft» bezeichnet, sondern «das Anteilhaben an etwas»²⁾. Wenn deshalb der Begriff der *κοινωνία* auf «Leib» und «Blut» Christi angewandt wird, so muss vorerst wirklich der Eindruck entstehen, als ob diese wie Sachwerte, wie «Substanzen» behandelt würden, und als vermittelten Brot und Wein diese Gaben in einer Weise, die die Erklärung als Transsubstantiation oder Konsubstantiation notwendig mache. Dieser Eindruck würde noch vertieft, wenn in Vers 18 der Altar nicht, wie jetzt Hauck wieder in der Gefolgschaft Gressmanns annimmt, «Deckwort für Gott» sein sollte³⁾, sondern, wie Lohmeyer nach Campbell erklärt⁴⁾, nur die Opferspeise umschriebe. Es ginge dann auch in diesem Terminus um die Teilhabe an der Gabe, nicht ohne weiteres um die Persongemeinschaft mit dem Herrn.

Ist also die Schlussfolgerung nicht unausweichlich geworden, dass eben jene *κοινωνία* von I. Kor. 10, die manche als eine Erweichung der reinen Substanzdeutung betrachten wollen, eine solche Substanz-Teilhabe anzeige, dass also, wenigstens nach Paulus, Jesus wirklich, wie die spätere kirchliche Terminologie sagt, im Abendmahl den Kommunikanten seinen «wahren Leib» und sein «wahres Blut» darreiche? Ja, unterstreicht das richterliche Wort vom unwürdigen Genuss, durch den der Frevler «schuldig wird am Leib und Blut des Herrn» (11, 27) nicht diese Deutung so, dass man sie nur gegen das klare Wort des Apostels selbst in Frage stellen kann?

Es scheint so. Und doch ist diese Konsequenz ein Kurzschluss, der sich den Texten gegenüber nicht halten lässt.

Es muss dem aufmerksamen Leser schon auffallen, dass der Apostel nirgends von einem «Essen des Leibes Christi» und einem «Trinken des Blutes Christi» spricht, obschon diese Steigerung sich aus der Rüge von 11, 27 unweigerlich zu ergeben scheint. Er redet von einem *μετέχειν*, «Teilhabe» an dem einen Brote (10, 17), von einem *μετέχειν* an dem Tisch des Herrn (10, 21),

¹⁾ Ernst von Dobschütz, Theologische Studien und Kritiken, 78, 1905, 12 f.

²⁾ H. Seesemann, Der Begriff *κοινωνία* im Neuen Testament. Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft XIV, 1933.

³⁾ Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament III, 805.

⁴⁾ Theol. Rundschau IX, 288.

gebraucht aber diesen härtern Ausdruck geflissentlich nicht vom Leib und Blut des Herrn selbst ¹⁾).

Es ist auch nicht zu übersehen, dass der Begriff der *κοινωνία* als «Teilhabe» in dem polemischen Vergleich mit der götzendienerischen Abirrung unvermerkt in den der «Gemeinschaft» übergeht. Der Apostel will nicht, dass die Korinther *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων*, «Genossen der Dämonen» werden (10, 20), das schliesst doch wohl ein, dass sie durch das heilige Mahl — nur vermeidet der Apostel, wie es scheint aus Scheu, den direkten Ausdruck — *κοινωνοὶ τοῦ κυρίου*, «Genossen des Herrn», geworden sind.

Dennoch ist mit der Substanzdeutung etwas Richtiges ins Auge gefasst. Dadurch, dass die Deutung auf die Person als solche abgewiesen wird, ist erkannt, dass «Leib» und «Blut» etwas Spezielleres meinen als nur die Persongemeinschaft. Wenn die Texte nämlich nur dieses aussagen wollten, so wäre der Vorwurf, dass sie etwas sehr Einfaches unnötig dunkel sagten, nicht ganz unberechtigt.

Es muss also ein sachlicher Grund vorliegen, der eben zu dieser besondern Umschreibung nötigt. Der «Leib» und das «Blut» Christi sind weder einfach seine Person, noch einfach die Substanz seines Leibes und Blutes. Die erstere Annahme führt zu einer Vereinfachung, die das Sakrament überflüssig machte, die zweite aber zu einem Wunder, das eigentlich kein solches mehr ist, sondern notwendig zu gnostisch-theosophischen Spekulationen verführte ²⁾. Man scheut sich schier, die banale Konsequenz auszusprechen. Jesus hätte dann im Abendmahlssaal von Brot und Wein, von denen er als «Hausvater» seiner Schar noch selbst genoss, gesagt, dass sie sein zugleich gegenwärtiger Leib und sein noch in ihm pulsierendes Blut seien oder dass sie Er seien ³⁾.

¹⁾ Dies betont gerade Hermann Sasse, der in seinem Aufsatz «Das Abendmahl im Neuen Testament» in «Vom Sakrament des Altars» 53 streng der lutherischen Tradition folgt.

²⁾ Die Gefahr dieser Abirrung deckt in besonders schöner, immer am neutestamentlichen Text orientierender Weise der Aufsatz von Professor G. Schrenk in Zürich auf: «Zwingli's Hauptmotive in der Abendmahlslehre und das Neue Testament». Zwingliana 1930, Nr. 2, 177 f., 181. Der Lutheraner Althaus, der der Intention Luthers mit grosser Ehrfurcht nachgeht, zeigt speziell auf, zu welchen unmöglichen Theosophismen die Deutung auf die «Leiblichkeit» Jesu die spätere lutherische Dogmatik nötigte (a. a. O. 40).

³⁾ Auch die Ausflucht, dass diese Substanzmitteilung erst nach seinem Tode möglich war, ist nicht haltbar. Offenbar handelt Jesus auch im ersten Abendmahl vollgültig an seinen Jüngern. Cf. Schrenk, a. a. O. 177.

Aber, wenn das Abendmahl nicht bloss ein Gleichnis, aber auch nicht dieses «Mirakel» ist, was meint es dann?

Wieder können wir vom Kelchwort aus einsichtiger reden als vom Brotwort her. Das Kelchwort sagt, wie wir gehört, was mit Christus geschieht: Er wird geopfert. Aber, nicht nur dies. Dies Opfer geschieht «den Vielen zugut». Es redet also wirklich nicht bloss von einer «Substanz», sondern von Christus. Es redet von dem, was Er für die «Vielen» durch seinen gottesknechtlichen Messiasod wird, der Begründer des «Bundes», der, wie Matthäus den Gedanken richtig weiterführt, Bringer der Vergebung. Der Wein ist also für den, der ihn nach der Intention Jesu empfängt, — auf den heuchlerischen Empfang ist vorerst gar nicht reflektiert — Christus in seinem Opferwirken. Also von dem, was an Christus, durch Ihn geschieht, redet das Wort. Und dieses, sein Leiden, sein Opfer, die Wirkung seines Todes, vermittelt die Gabe.

Eben dasselbe muss aber auch das Brotwort sagen sollen. So gewiss der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bei Paulus und die weitere Beifügung *διδόμενον* bei Lukas sekundär sind, sie sind doch wohl eine erste richtige Exegese der Intention Jesu. Das Brot ist der für die Vielen dahingegebene Leib.

Es geht deshalb sicher nicht an, mit Albert Schweitzer¹⁾, Ernst Käsemann²⁾ und andern, in der Gefolgschaft Augustins, unter dem «Leib» des Christus hier plötzlich die «Gemeinde», den «Leib Christi» in diesem besondern, paulinischen Sinne verstehen zu wollen. Das ist eine Deutung, die sich schon deshalb verbietet, weil sie für die Synopse unvollziehbar, für Johannes aber entlegen wäre und am Kelchwort keine Parallele hätte. Auch das Brotwort sagt, was die Gemeinde Jesu an seiner Selbsthingabe hat, was er ihr als Gekreuzigter ist.

Das Richtige an der Beziehung auf die Gemeinde ist, dass Paulus I. Kor. 10, 17 aus der Teilhabe an dem Einen Brot erschliesst, dass die Gemeinde Eine ist. Das Abendmahl ist nicht ein individueller Frömmigkeitsakt, in dem jeder für sich empfängt, was Jesus gibt, sondern es ist wesentlich Gemeindemahl. Je und je wird eben in ihm die Gemeinde erst, was sie ist: Gemeinschaft Jesu und durch Ihn Bruderschaft im Sinne der Verantwortung, die

¹⁾ Albert *Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus, J. C. B. Mohr, Tübingen 1930, 262 ff.

²⁾ Ernst *Käsemann*, Das Abendmahl im Neuen Testament in «Abendmahlsgemeinschaft?» Beiheft 3 zur «Evangelischen Theologie», 2. Auflage, 1938, 85 f.

jede Vereinzelung, jede «private» Einzelgängerei zum «Raub» an der Gemeinde macht ¹⁾).

Um einen «objektiven Gebeakt» Gottes an die Gemeinde geht es also in dem wirklichen Abendmahl. Das ist das Richtige an der Lehre der Realpräsenz. Es vollzieht sich nicht bloss ein «Gedenken», es handelt sich nicht bloss um eine «Selbstbesinnung» der Gemeinde, es geht wirklich um ein Mahl, bei dem Essen und Trinken nicht zufällige Symbole sind. Es geht um die wirksame Zuteilung der Todesfrucht des Herrn. Und dies nicht bloss im Sinn der «erbaulichen» Zusprache an den Einzelnen, sondern im Sinn der Vorweggabe eschatologischer Gaben, eschatologischen Geschehens zwischen Tod und Parusie Jesu an die Gemeinde des zukünftigen Herrn.

Denn nicht nur der heilswirkerische Tod Jesu ist so unterstrichen, sondern auch die Parusie des Herrn ist grundlegend für das Verständnis der urchristlichen Eucharistie.

Ehe wir aber diesen letzten und entscheidenden Zug der urchristlichen Abendmahlslehre zu Ende verfolgen können, müssen wir noch eine andere Grundfrage beantworten, die uns schon die älteste Kirche als ein wirkliches «Problem», das heisst als eine uns vor die Füsse geworfene Schwierigkeit, aufgibt.

Man spricht in der katholischen Eucharistielehre, aber nicht nur in ihr, sondern teilweise auch in der modernen protestantischen Exegese vom Opfercharakter des Abendmahls. Nun hat es das Abendmahl sicher mit einem Opfer zu tun, nämlich dem alle andern Opfer erfüllenden und aufhebenden Opfer Christi am Kreuze.

Aber, und erst damit wird die eigentliche Problematik deutlich, ist nicht auch die Eucharistie als solche ein «Opfer», sind nicht die «Elemente» des heiligen Mahles, Brot und Wein, in irgendeinem Sinne selbst «Opfergaben»?

Auch hier scheint wieder Paulus, vor allem in der Terminologie von I. Kor. 10 und 11, der spätern Sakramentstheologie recht zu geben. Der Basler Neutestamentler K. G. Goetz, dessen Auslegung wir schon oben kurz besprochen, glaubt, obschon er das ursprüngliche Abendmahl als ein blosses Gleichnis Jesu versteht, feststellen zu müssen, dass bei Paulus die Opfervorstellung eindeutig vorliege. Das schlichte Mahl Jesu, das ohne «Heilsbedeutung» gemeint war, wird beim Apostel zum Opfergedächtnismahl,

¹⁾ Schrenk, a. a. O. 184.

was nach Goetz die von Paulus gebrauchten technischen Wendungen λαμβάνειν (11, 23) = «weihend heben» im Sinn der alttestamentlichen *terumah*; κλᾶν (10, 16; 11, 24) = «segnend opfern», εὐλογεῖν (10, 16) = «segnend zum Opfer weihen» etc. beweisen sollen ¹⁾).

Diese Deutung hat in ihrer konfessionellen Unvoreingenommenheit vorerst etwas Frappierendes. Sie lässt sich aber bei schärferer Untersuchung kaum halten. Denn der Becher heisst offenbar traditionell τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, «Becher des Segens», weil Jesus das Deutewort über den Wein beim dritten Becher der Passafeier sprach, der *kôs schel berakhah*, «Becher des Segens», genannt wurde. Das εὐλογοῦμεν, «wir segnen», ist von dieser Benennung her zu erklären und darum ganz unmöglich als Opferweihe zu deuten; ebenso erklären sich die termini λαμβάνειν, «nehmen», κλᾶν, «brechen», doch viel einfacher aus den jüdischen Vorbildern ²⁾).

Aber, ist das Abendmahl nicht wenigstens eine Vergegenwärtigung des Opfers Christi, die mit Recht selbst ein sacrificium genannt zu werden verdient? Wir können uns hier nicht mit den äusserst komplizierten Opfertheorien der heutigen Dogmatik auseinandersetzen. Das erforderte eine eingehende Untersuchung für sich ³⁾. Wie vorsichtig sich aber selbst die bedeutendsten Traditionszeugen der spätern Zeit ausdrücken, mögen nur zwei Beispiele anzeigen: Cyprian erklärt unter der Voraussetzung, dass die Gemeinde ein Opfer feiert: Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus — passio est enim Domini sacrificium quod offerimus ⁴⁾, und selbst Thomas von Aquino erklärt noch: Hoc sacramentum dicitur sacrificium, in quantum repraesentat ipsam passionem Christi ⁵⁾, ja er kann sogar sagen: Hoc sacramentum est signum passionis Christi, et non ipsa passio ⁶⁾. Diese Stellen deutet Posch-

¹⁾ Jetzt erneuert in der Auseinandersetzung mit Jeremias, Theol. Studien und Kritiken, 108. Band, 95 ff.

²⁾ Joachim *Jeremias*, Theol. Studien und Kritiken, 108. Band, 136 ff.

³⁾ Zur Literatur über die neuesten Messopfertheorien gibt eine gute Übersicht Bernhard *Poschmann*, *Mysterien Gegenwart im Lichte des hl. Thomas*, Tübinger Theologische Quartalschrift 116, 1935, 56, Anm. 2.

⁴⁾ *Cyprian*, Ep. LXIII.

⁵⁾ *Thomas v. Aquino*, S. Th. III, qu. 73, 4 ad 3.

⁶⁾ *Thomas v. Aquino*, Sentenzenkommentar, 4. Sent. dist. 12, zitiert bei *Poschmann*, a. a. O. 77.

mann in seinem Aufsatz «Mysteriengegenwart im Lichte des heiligen Thomas»¹⁾ dahin: «Das Mysterium vergegenwärtigt durch das Symbol nicht die Heilstat an sich, wohl aber in ihrer Wirkkraft.» Mag diese Interpretation des thomistischen Textes auch problematisch sein, da Thomas vielleicht nur sagen will, dass Christus in der Messe nicht erneut leidet, so liegt diese Erklärung doch sicher auf der Linie des urchristlichen Opferbegriffs. Es kann keine Rede davon sein, dass im Abendmahlsvorgang selbst eine Opfermaterie vorläge, die ein zweites Opfer neben dem Opfer Christi oder eine «Wiederholung» dieses Opfers ergäbe. Es kann sich in dem sakramentalen Vorgang je und je nur um die Vergegenwärtigung des Einen Opfers Christi am Kreuze handeln, um das, was der Apostel in bewusstem Indikativ feststellt, wenn er sagt (I. Kor. 11, 26):

«Denn, so oft ihr von diesem Brote esset
und aus diesem Kelche trinket,
verkündigt ihr den Tod des Herrn.»

Würde der Apostel hier, wo ihm alles an der Tragweite des Vorgangs liegt, diesen bloss ein *καταγγέλλειν*, ein «Verkündigen»²⁾ nennen, wenn er ihm selbst ein «Opfer», gar eine «Wiederholung des Opfers Christi» wäre, wenn er im Abendmahle ein neues Opfer sähe, dessen «Opfermaterie» ausserhalb des Einen Opfers Christi läge? Und umgekehrt: Liegt das Gewicht dieses Geschehens nicht eben darin, dass dieses alle vorläufigen Opfer aufhebende Eine Opfer hier vergegenwärtigt ist, so dass sich der, «der unwürdig isst und trinkt», eben an der Heiligkeit dieses Opfers vergreift, so dass ihn Gottes Strafgericht einholt? Kann es neben diesem Opfer ein Opfer geben, das nicht von vorneherein geringer und damit nichtig wäre?

Selbst wenn — was ich nicht glaube — in den Ausdrücken, die das Handeln Jesu und der Gemeinde mit den «Elementen» wiedergeben, Opferterminologie vorläge, so könnte diese doch nur im uneigentlichen Sinne verstanden werden, als Hinweis auf das Eine Opfer, das im eigentlichen Sinne nicht unser Opfer, die Eine Gabe, die nicht unsere Gabe sein kann. Wenn wir auch keineswegs Paulus durch den Hebräerbrief erklären dürfen, so kann man

¹⁾ Poschmann, a. a. O. 111 f.

²⁾ Wobei allerdings *καταγγέλλειν* nicht weniger bedeutet als «proklamieren», «feierlich ankündigen». Siehe Schniewind, Theol. Wörterbuch zum N. T. I, 56 ff.

doch auch bei der Interpretation des Corpus Paulinum, und von diesem Ganzen aus allein kann man seiner Abendmahlslehre gerecht werden, kaum hinter das *ἐφάπαξ* (ephapax, «ein für allemal») von Hebr. 9, 12 zurückgehen, das jede Wiederholung des Opfers ausschliesst¹⁾. Übrigens gebraucht der Apostel dieses *ἐφάπαξ* in anderm Zusammenhange (Röm. 6, 10) selbst.

Es ist auch ganz eindeutig, dass die Urkirche, soweit sie im Neuen Testament erkennbar wird, kein anderes Opfern kannte als das Lobopfer des Dankes in Gebet und Selbsthingabe. Dass dieser «Anschluss» des Menschen an das Opfer Christi zu allem christlichen Feiern wesentlich gehört, sollte kaum einer Erklärung bedürfen. Dieses Lobopfer des Dankes ist aber eben der Ausdruck dafür, dass wir neben dem Einen Opfer Christi kein «eigenes» Opfer mehr aufzubringen vermögen.

Aber, wenn wir uns hier mit aller Schärfe gegen jegliche Verdinglichung der heiligen Vorgänge wenden, so darf dennoch die Wirklichkeit der «realen Gegenwart» nicht entleert werden, als hätte man es unter den «Elementen» nur mit «Hinweisen», nicht mit Christus selbst zu tun.

Nochmals muss zurückgefragt werden: Ist diese «Realpräsenz» anders zu erreichen als dadurch, dass eben doch, wie nicht nur die abendländische Transsubstantiationslehre, sondern auch die östliche Verwandlungslehre es deutet, in den Elementen die

¹⁾ Diese Unwiederholbarkeit des Einen Opfers Christi wird von der *Utrechter Erklärung der Bischöfe der altkatholischen Kirche* vom 24. September 1889 feierlich bezeugt.

Es ist deshalb auch von grösster Bedeutung und verändert mit einem Schlage alles, wenn die christkatholische Messliturgie mit diesem Schriftwort die Kanongebete einleitet. Christkath. Gebetbuch 1940, 46. Aber, selbst in der römisch-katholischen Eucharistielehre wird diese Unwiederholbarkeit heute erkannt. Ludwig A. *Winterswyl* erklärt in seiner *Laienliturgik*, Kevelaer, Butzon und Berger 1938, I. Teil, 20: «...es gibt nur das Eine Opfer Christi, das er ein für allemal und für immer genügend am Kreuze dargebracht hat... Jedes Opfer, welches selbständig oder losgelöst von diesem einen Opfer Christi bestehen wollte, hätte kein Recht und keinen Ort im Christentum des Neuen Testaments.» Zu einer tiefern Einsicht in das theologische Ringen um die Messopferlehre sind die genannten Arbeiten von *Casel*, *Soehngen* und *Poschmann* einzusehen. Zur frühern Diskussionslage ist zu vergleichen Franz *Wieland*, *Mensa und Confessio*, J. J. Lentner, München 1906, und seine Antwort an Emil *Dorsch*, S. J., ebenda 1909. Dazu die Auseinandersetzung mit seinem Werk in der *Internationalen kirchlichen Zeitschrift*, I. Jahrgang, 1911, 340—366: Referat von Bischof Dr. *Eduard Herzog*: *Mensa und Confessio* nach Prof. Dr. Franz *Wieland* und die christkatholische Messliturgie. Professor Dr. *Adolf Thürlings*: Zur Diskussion.

Substanz von Leib und Blut des Christus real gegenwärtig «gemacht» werden ¹⁾).

Hier, wo wir uns nicht mit den dogmatischen Definitionen der spätern Lehrer, sondern mit dem Zeugnis des Neuen Testaments zu befassen haben, ist es angezeigt, diese Frage aus den Texten zu beantworten, bei denen sich diese Deutung geradezu aufzudrängen scheint. Wir haben das eucharistische Problem noch kurz an einer Stelle zu verfolgen, die wir bisher nicht einbezogen, nämlich im Johannes-Evangelium.

Bekanntlich kennt das vierte Evangelium keinen Stiftungsbericht, obschon es von einem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern erzählt. Es ist deshalb noch immer umstritten, ob überhaupt in ihm auf sakramentale Zusammenhänge Bezug genommen werde. Es scheint mir aber, auch bei sorgfältigster Abwehr aller Überinterpretation, kaum möglich zu sein, die Partie 6, 51^b—58 anders als eucharistisch zu deuten. Rudolf Bultmann will das Stück eben deshalb als «eine sekundäre Deutung des Lebensbrottes auf das Herrenmahl» beurteilt wissen, die vom Redaktor

¹⁾ Zur abendländisch-katholischen Abendmahlslehre und speziell zur Frage der Transsubstantiation gibt es natürlich eine ungeheure Literatur. Eine Darstellung, die einerseits sorgfältig über die Lehre als solche orientiert, zugleich aber den Versuch unternimmt, sie der rein statisch-philosophischen Betrachtungsweise der aristotelisierenden Reflexion zu entheben, gibt Matthias Joseph Scheeben in seinen «Mysterien des Christentums», jetzt in sorgfältiger, kritischer Neuausgabe herausgegeben in den «Gesammelten Schriften», Band II, von Joseph Höfer, Herder & Co., Freiburg im Breisgau, 1941, 385 ff. Diese Ausgabe gibt auch gleichzeitig eine Übersicht über die wichtigste, neuere Literatur zu unserm Problem: Seite 408, Anmerkung 1. Über die morgenländisch-orthodoxe Wandlungslehre orientiert kurz der Auszug aus der Schrift über die Eucharistie von Vater Sergius Bulgakow, Die Verwandlungslehre im eucharistischen Dogma der orthodoxen Kirche des Morgenlandes in der «Internationalen kirchlichen Zeitschrift», 22. Jahrgang, 1932, 3. Heft, 129—147. Gründlich wird diese Lehre untersucht in Martin Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium, Tomus III, 177—330. Eine kritische Würdigung gibt auch Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, Ernst Reinhardt, München, 1937, 250—266.

Die exegetische Auseinandersetzung mit den beiden Formen der Substanzdeutung wird erschwert durch den Umstand, dass sie nicht eigentlich von den Texten ausgehen, sondern von einer spätern Fragestellung in die Texte zurückblicken. Immerhin wäre es ungerecht und verwirrend, zu behaupten, dass die Transsubstantiationsdeutung das personhafte Moment in den Vorgängen schlechthin übersähe. Dass dem nicht so ist, zeigen nicht nur Scheeben und seine Schule (siehe jetzt: Hugo Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, 2. Auflage, Herder & Co., Freiburg im Breisgau, 1939), sondern vor allem auch die Mysteriendeutung Casels und seiner Schüler.

«in Anlehnung an Sprache und Stil der Vorlage» an-, bzw. eingefügt worden sei. Da aber die Quellenscheidung Bultmanns selbst der Kritik untersteht und es wohl eher «zu der Eigenart dieser Schrift gehört, dass sie Stücke, die einander zu widersprechen scheinen, zu einem Ganzen zusammenfügt»¹⁾, dürfte es exegetisch wenigstens vorsichtiger sein, mit der Ursprünglichkeit des Abschnitts zu rechnen.

Die quellenkritischen Beobachtungen Bultmanns sind aber auch in diesem Falle nicht einfach ohne Tragweite. Denn an seiner Beurteilung des Stückes ist richtig, dass es zu der allgemeinen Brotrede einen neuen Gesichtspunkt hinzu bringt. Die Brotrede an sich bezeichnet Jesus einfach als den, der «das Brot des Lebens» ist, also das Leben gibt²⁾. Die unter dem Bild des Essens vergewärtigte Aufnahme des Offenbarers könnte nach dem ganzen Tenor des Evangeliums durchaus auch durch das Glauben oder Erkennen interpretiert werden. Der unvoreingenommene Leser der Brotrede käme kaum auf den Gedanken, dass der Erzähler von dem Bilde des «Brotessens» übergehen könnte zu dem völlig andern Bild des «Bluttrinkens». Wenn also der Erzähler selbst beide Formeln konzipiert hat, so kann ihn bei dieser Weiterführung nur der Gesichtspunkt der sakramentalen Feier leiten, die er als kirchliche Institution aus der Brotrede heraus erklärt. Dann ist aber von vorneherein mit gegeben, dass der Sinn der Brotrede den Sinn seiner Abendmahlsdeutung bestimmt und nicht umgekehrt. Die Brotrede aber kann ihrerseits nicht anders interpretiert werden als die andern Offenbarungsreden. Wenn Jesus sich in paralleler Form als das Wasser des Lebens³⁾, als das Licht der Welt⁴⁾ bezeichnet, so können im ersten Fall durchaus auch Anklänge an das Sakrament der Taufe vorliegen, aber es ist dennoch zu beachten, dass der primäre Gesichtspunkt nicht der sakramentale, sondern der der Offenbarungsrede ist⁵⁾, die sagt, dass der Christus das wirkliche Wasser, das wirkliche Brot, der einzige

1) *Sasse*, a. a. O. 57.

2) Zum Problem der Offenbarungsreden ist jetzt vor allem die Arbeit von Eduard *Schweizer*, EGO EIMI. . . Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Rud. *Bultmann*. Neue Folge, 38. Heft, 1939. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, zu vergleichen. Zur Brotrede speziell 151 ff.

3) *Bultmann*, a. a. O. 131 ff.

4) *Bultmann*, a. a. O. 260 ff. *Schweizer*, a. a. O. 163 ff.

5) *Schweizer*, a. a. O. 114 ff., 131 ff.

Lebensbaum ist, was er so für die Welt resp. für die Heilsgemeinde der Jünger ist. Schon diese Überlegung nötigt uns Zurückhaltung in der Ausdeutung der sakramentalen Hinweise auf. Dass Jesus das Licht der Welt ist, sagt, dass er ihr die volle Offenbarung, die wahre Gnosis bringt, dass er das Wasser oder das Brot des Lebens ist, sagt, dass er ihr dieses neue Leben schenkt. Das heisst aber doch offenbar, dass er in seiner Person diese entscheidenden Güter vermittelt, es kann gerade nicht heissen, dass es daneben noch in dinglicher Vermittlung gesondert geschehe. «Sein Fleisch essen», resp. «zerkauen» (*τρῶγειν*), «sein Blut trinken» kann also gerade nicht heissen, eine Substanz, die durch Verwandlung Christi Leib und Blut geworden ist, aufnehmen, es kann nur bedeuten, dass unter dem Vorgang des eucharistischen Mahls Er, Er selbst als der an der Gemeinde Handelnde, als der Geber dieser Gaben aufgenommen wird. Das Ereignishafte der Offenbarungsannahme wird im Sakrament nicht plötzlich ein Dinghaftes, sondern das Sakrament ist selbst jenes *παραλαμβάνειν αὐτόν*, jenes «Ihn aufnehmen», von dem der Prolog sagt, dass es vor der Menschwerdung des Christus die *ἰδιοί*, «die Seinen», die Geschöpfe, mit wenigen Ausnahmen verweigert hätten.

Ja, selbst der Zug, der in der Synopse und bei Paulus im Abendmahl so tief verankert ist, dass er aus seiner Erklärung nicht weggedacht werden kann, fehlt nicht bei Johannes. Das «Fleisch» ist das «für das Leben der Welt» gegebene (6, 51). Auch Bultmann bezieht diese Formel auf «die Hingabe Jesu in den Tod, der ja nach urchristlicher Anschauung ein Tod *ὑπὲρ* («für») . . . ist»¹⁾. Was aber so hier beim «Fleisch» schier deutlicher hervortritt als in der Synopse, ist beim «Blut» wohl selbstverständlich. So zeigt sich auch bei Johannes eben jene «Genauigkeit» des Ausdrucks, die die Gabe des Abendmahls nicht einfach in der Person als solcher sieht, sondern als Gabe des Kreuzes konkretisiert.

Sollte diese «Realgegenwart» des an uns handelnden Christus wirklich weniger sein als die dingliche Gegenwart der Substanzen seines «Leibes und Blutes»? Könnte denn überhaupt stärker von Seiner «Realpräsenz» gesprochen werden als so, dass die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung an uns wirksam wird in Seinem Handeln? ²⁾

¹⁾ Bultmann, a. a. O. 175.

²⁾ Es braucht wohl kaum noch eigens hervorgehoben zu werden, dass wir keineswegs die eminent bewahrende und rettende Funktion der Verwandlungs- und Transsubstantiationsdeutung verkennen. Sie hat, wenn

Und, wenn endlich Johannes diese Gabe, scheinbar Synopse und Paulus überschreitend, als «das Leben der Welt» umschreibt, so ist das näher besehen nur die johanneische Form für die eschatologische Zielsetzung der Feier. «Leben», ewiges Leben, ist bei Johannes die streng eschatologische Grösse, die den «Anteil am Reich» bei den Synoptikern vertritt. Auch dieser Lebensempfang ist ausgerichtet auf die Teilnahme am kommenden Äon, nur ist der eschatologische Ausblick in die typisch johanneische Spannungsformel gefasst (6, 54):

«Wer mein Fleisch isst
und mein Blut trinkt,
der hat das ewige Leben,
und ich werde ihn auferwecken
am jüngsten Tage.»

Damit führt uns aber eben das Johannes-Evangelium zurück zu dem entscheidenden Gesichtspunkt, von dem aus allein das neutestamentliche Sakrament verstanden werden kann.

Bei allen Synoptikern und in reflektierender Umschreibung auch bei Paulus findet sich im Abendmahlsbericht der sogenannte «eschatologische Ausblick».

Bei Markus (14, 25) lautet er:

«Wahrlich, ich sage euch:
Nicht mehr werde ich trinken vom Gewächs des Weinstocks
bis zu jenem Tage,
da ich es neu trinken werde in der Gottesherrschaft.»

auch mit einseitiger Blickrichtung auf die «Substanzen», in ihrer Intention eben jene Gegenwart und Wirksamkeit des HERRN im Sakrament gegenüber einer es im falschen Sinne des Wortes «vergeistigenden» und damit entleerenden Deutung geschützt, die wir in unsern Ausführungen exegetisch in ihrem ursprünglichen Sinn herauszuarbeiten versuchten.

Nicht übersehen ist ferner die ungeheure Tragweite, die in der Beziehung von Inkarnation und Sakrament gegeben ist. Luther meinte eben den Ernst dieser Wirklichkeit nur dadurch retten zu können, dass er auch im Sakrament von der leiblichen Gegenwart Christi sprach (S. *Althaus*, a. a. O. 21—30). Aber, wenn die Inkarnation das Sakrament selbstverständlich überhaupt erst ermöglicht, und wenn das Sakrament so mit Ausdruck der Tatsache ist, dass unser Heil nur durch diese reale «Fleischwerdung» mitteilbar wird, und wenn ferner auch für das Sakrament gilt, dass «Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes» mit dem Menschen sei, so erfordert nach dem neutestamentlichen Zeugnis der christologische Realismus in der Sakramentsdeutung dennoch nicht, dass sich in den Elementen die Inkarnation im substantiellen Sinne wiederhole. Die Menschwerdung Christi ist genau so wie sein Kreuz und seine Auferstehung ein heilsgeschichtlicher Akt, der im Abendmahl kraft der in der Einsetzung gegebenen Verheissung «sakramental» und das heisst eben: in der Tat Christi am Empfänger wirksam wird.

Es kann sich also keineswegs darum handeln, die Intentionen der alten Deutungen zu verleugnen, es geht vielmehr gerade darum, diese bis ins neutestamentliche Kerygma zurückzuverfolgen und dort exegetisch unvoreingenommen zu Ende zu denken.

Matthäus 26, 29 erweitert das Wort nur leicht durch Hinzufügung von ἀπ' ἄρτι, «von nun an», τούτου, «diesem» und μεθ' ὑμῶν, «mit euch».

Paulus bringt nur den knappen Hinweis, dass die Gemeinde die Proklamation seines Todes im Abendmahl nur üben werde ἄχρι οὗ ἔλθῃ, «bis dass Er kommt» (I. Kor. 11, 26).

Lukas endlich erwähnt den Ausblick auf das Mahl der Endzeit auffälligerweise sogar zweimal (22, 16 und 18). Das scheint auf das erste Hören hin einfach eine ungeschickte Dublette zu sein. Ist aber unsere Auffassung, dass Jesus das Abendmahl im Rahmen der Passafeier gestiftet habe, richtig, so ist es vielmehr wahrscheinlich, dass Lukas hier eine ältere Tradition festgehalten und also möglicherweise das Ursprüngliche bewahrt hat.

Nach der schammaitischen, der strengern pharisäischen Tradition, der Jesus auch sonst, z. B. in der Frage der Ehescheidung (Matth. 19, 1—9), zu folgen scheint, wurde nämlich die Passafeier durch den Festtagssegen eröffnet und durch den Bechersegen über den ersten der vier Kelche fortgesetzt. Bewahrt nun Lukas die Überlieferung treuer, dann hätte Jesus vermutlich das eine Ausblickswort zu diesem Becher gesprochen. Diese Vermutung wird durch die Beobachtung noch bekräftigt, dass die auffällige Wendung τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου, «das Gewächs des Weinstocks» für «Wein», im Passaritus gerade beim ersten Bechersegen stehende Wendung war.

Wenn diese Beobachtungen, die Joachim Jeremias neu vorträgt¹⁾, die seltsame Stellung des eschatologischen Wortes bei Lukas erklären, so ist zu vermuten, dass Markus (oder seine Traditionsquelle) die Verschiebung zum Weinwort vornahm, weil sein Bericht den ersten Becher nicht mehr berührt, und dass dann Lukas zu seiner «Dublette» dadurch veranlasst wurde, dass er beide Traditionen, die ursprüngliche und die marcinische, ineinander arbeitete, wobei allerdings, wie Jeremias überzeugend nachweist²⁾, die Form des Logions bei Markus treuer erhalten sein dürfte.

Lässt aber so gerade Lukas die ursprüngliche Tradition noch erkennen, so wird auch deutlich, welche Wichtigkeit dem «eschatologischen Ausblick» zukommt. Er leitet dann das ganze Geschehen ein. Er ist das Vorzeichen, unter dem alles Folgende steht. Er

¹⁾ Jeremias, a. a. O. 62 f.

²⁾ Jeremias, a. a. O. 60 f.

gibt dem letzten Mahl Jesu und dem Abendmahl der Gemeinde den Charakter.

Jesus sieht über die bedrohliche Situation des zunächst zu erwartenden «Untergangs» hinaus, deutet das nahende gerichtliche Geschehen als Heilsereignis und wendet den Blick seiner ihm zugehörigen Schar auf das Mahl der Gottesherrschaft. Nur im Blick auf dieses ist sein Tod Heilstod, und nur durch diesen wird seine Gemeinde die Heilsgemeinde. Und nur im Blick auf die Erfüllung im Reich hat diese Feier Sinn und vorwegschenkende Wirkkraft. Wie die Taufe die Versiegelung der Täuflinge zur Teilnahme am Reiche ist, so die eucharistische Feier die Vergegenwärtigung der Lebensmitteilung an die ganz und gar durch die zukünftige Auferstehung bestimmte Gemeinde. Von hier aus werden die Vorgänge alle erst durchsichtig: Die Deuteworte sind ein Doppelgleichnis, aber das Herrenlogion erschöpft sich nicht in dieser Bedeutung. Sie weisen hin auf die Bedeutung des nahen Sterbens Jesu, aber sie «erklären» es nicht nur, sie fordern die Gemeinde durch das sprechende *λάβετε*, «nehmet!» auf, sich die Wirkung dieses lebenspendenden Todes zu eigen zu machen. Sie vermitteln aber in diesem *παραλαμβάνειν*, «Aufnehmen», nicht nur die Wirkung, sie verbinden so zugleich mit der Person des Menschensohnes, der «das Brot» ist, «das vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt» (Joh. 6, 33), so dass wirklich gilt:

«Wer mein Fleisch isst
und mein Blut trinkt,
der bleibt in Mir
und Ich in ihm (6, 56),
er hat das ewige Leben
und Ich werde ihn auferwecken
am jüngsten Tage (6, 54).»

Aber noch wäre dieser «eschatologische Ausblick» unscharf gesehen, wollten wir nicht genauer sagen, worin konkret die eschatologische Prägung des Abendmahles besteht.

Albert Schweitzer ¹⁾ hat die Einsicht, dass das ganze Kerygma Jesu eschatologisch bestimmt sei, und dass speziell auch «die Sakramente» nur aus der eschatologischen Grundkonzeption erfasst

¹⁾ Albert *Schweitzer*, Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. J. C. B. Mohr, Tübingen, 2. Auflage, 1929. *Derselbe*, Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung, ebenda, 5. Auflage, 1933. *Derselbe*, Die Mystik des Apostels Paulus, ebenda, 1930. Ich halte mich im folgenden an die zusammenfassende Darstellung im letztgenannten Werke.

werden können, nicht einfach in dieser allgemeinen Form ausgesprochen, sondern im einzelnen aufzuzeigen versucht, was Jesus und was die Gemeinde erwartete, wenn sie alles auf dieses «Letzte» und «Nächste» ausrichtete. Wir sind deshalb genötigt, noch kurz auf diese Rekonstruktion, wenigstens soweit sie das Abendmahl berührt, einzugehen.

Jesus hat nach Schweitzer das Abendmahl nicht erst in der Abschiedsstunde von Jerusalem gestiftet, er hat vielmehr den sakramentalen Vorgang, den Schweitzer in Taufe und Abendmahl als «Versiegelung» fürs Reich deutet, schon im Danksagungsmahl am See Genezareth vollzogen, indem er «der Menge der um ihn gelagerten Gläubigen Speise von seiner Hand austeilte» und sie so, allerdings «ohne dass ihnen die Bedeutung des Vorganges bewusst wurde, zu seinen Genossen beim messianischen Mahl weihte»¹). Nichts anderes tut Jesus auch im Abendmahlssaal²), nur spricht er darüber hinaus noch Worte, in denen er auf seinen bevorstehenden Tod Bezug nimmt und diesen zugleich zum Sinaibund von Ex. 24, 8 in Beziehung setzt. Seltsamerweise verzichtet aber Schweitzer gerade auf eine Erklärung der Deuteworte: «Warum», sagt er, «und in welchem Sinne aber Jesus das Brot, das sie essen, und den Wein, den sie trinken, gerade als seinen Leib und sein Blut bezeichnet, wird immer dunkel bleiben³).»

Aber, so hilft sich Schweitzer über diese vermeintliche Aporie hinweg, «für die erste Gemeinde wird das Wesen der Feier gar nicht durch die geheimnisvollen Gleichnisse von Brot und Wein als Leib und Blut Jesu bestimmt»⁴), sondern allein durch den Ausblick auf das ganz nahe erwartete Messiasmahl mit dem Auferstandenen. Ursprünglich sollte der Tod Jesu seine Parusie unmittelbar nach sich ziehen, dann aber, als dieses entscheidende Ereignis sich verzögerte, wartete die Gemeinde täglich gespannt darauf, dass der Auferstandene ihnen erscheine und ihnen voraus nach Galiläa ziehe (Mk. 14, 28; Mt. 26, 32), «um dort in der Herrlichkeit des Menschensohnes offenbar zu werden und auf des Himmels Wolken, von den Engeln umgeben, seine Herrschaft anzutreten»⁵).

1) *Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus 231.

2) *Schweitzer*, a. a. O. 237.

3) *Schweitzer*, a. a. O. 237.

4) *Schweitzer*, a. a. O. 237.

5) *Schweitzer*, a. a. O. 239.

Diese Verheissung hat sich aber wieder nicht erfüllt, ebenso wenig wie die aus dem letzten Wort beim Abendmahle entstandene Erwartung der Jünger, dass der Auferstandene mit ihnen alsbald das messianische Mahl feiern werde.

Diese Erwartung aber erklärt uns das Verhalten der Jünger. Nicht, um seine «Einsetzungsworte» zu erfüllen, noch im Gehorsam gegen einen «Wiederholungsbefehl» halten sie das gemeindliche Mahl. Sie wiederholen überhaupt nicht, was Jesus tat, der allein die «geweihte» Speise austeilen konnte, sondern sie feiern nur «Danksagungsmahle», bei denen sie «auf das Reich Gottes und das messianische Mahl hin» danksagen. «Grund der Wiederholung ist — allein — das eschatologische Schlusswort von dem Neutrinken des Weines mit den Jüngern in des Vaters Reich. Dieses wird für die Jünger zum Wiederholungsbefehl»¹⁾. Und «auf Grund dieses Wortes erwarten sie, dass der auferstandene Jesus beim Mahle, in demselben Gemach, wo er am letzten Abend mit ihnen zusammen war, zu ihnen kommen und mit ihnen dann nach Galiläa ziehen wird»²⁾. Dieser Grundcharakter der Feier wird auch dadurch bestätigt, dass «die Danksagung beim Mahle... mit dem Worte *ἀγαλλίασις* (Frohlocken) bezeichnet wird (AG 2, 46), das auch für den Jubel beim Anbruch des Reiches gebraucht wird (I. Petri 4, 13; Jud. 24; Offbg. Joh. 19, 7). Sie ist also eine Vorwegnahme jenes kommenden Frohlockens»³⁾.

«Von dem Flehen um das Kommen Christi gibt der aramäische Ruf *Maranatha!* = Unser Herr, komme! Kunde⁴⁾, der «aus der Mahlfeier der Urgemeinde von Jerusalem stammt»⁵⁾.

Durch Pfingsten wird nur insofern etwas an dieser Haltung geändert, als der Geist die nun anwachsende Gemeinde aus der passiven Erwartung zur aktiven Predigt des Glaubens an Jesus drängt⁶⁾.

Auch Paulus versteht das «Herrenmahl», wie er es I. Kor. 11, 20 nennt, nicht wesentlich anders. Ja, er vertieft den Charakter der gemeindlichen Existenz noch dadurch, dass er ihre eschatologische Haltung und die aus ihr fliessenden Sakramente durch die alt-

¹⁾ Schweitzer, a. a. O. 238.

²⁾ Schweitzer, a. a. O. 238 und 243 f.

³⁾ Schweitzer, a. a. O. 245.

⁴⁾ Er wird auch I. Kor. 16, 22; Apok. Joh. 22, 20; Didache 10, 6 erwähnt.

⁵⁾ Schweitzer, a. a. O. 246.

⁶⁾ Schweitzer, a. a. O. 246.

testamentlichen Vorbilder des wandernden Gottesvolks erhellt ¹⁾. Neu ist bei Paulus nur die ausschliessliche Beziehung auf die Gemeinde («für euch» statt «für Viele»), der Anamnesisbefehl, der «den Herrn gebieten lässt, sein eigentlich unwiederholbares Austeilen zu wiederholen», und endlich, dass er den eschatologischen Ausblick von der Erinnerung an den Tod Jesu ausgehen lässt: «Ihr verkündigt den Tod des Herrn, bis dass er kommt ²⁾.»

Neu ist auch, dass Paulus das Mahl seiner «Mystik des Seins in Christo» einordnet, «das Essen und Trinken wirkt die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi in derselben Weise wie die Taufe» ³⁾.

Eine radikale Verwandlung der eucharistischen Feier, des eschatologischen Danksagungsmahles in ein hellenistisches Sakrament, wird erst sichtbar bei den Vertretern der griechischen Logoschristologie: Ignatius, Justin und — das ist die Reihenfolge bei Schweitzer ⁴⁾ — im Johannesevangelium.

Jetzt werden Brot und Wein in der Eucharistie dadurch zu Fleisch und Blut Jesu, dass der nach Jesu Tod von ihm in der Welt zurückbleibende und durch ihn der Verbindung mit der Materie fähig gewordene Logosgeist mit diesem Brot und Wein in derselben Weise «eins wird wie mit dem Fleische Jesu». Auch jetzt noch werden die Elemente «nicht irgendwie in Leib und Blut des historischen Jesu verwandelt». Auch jetzt noch werden die Abendmahlsworte «aus der Idee der Gemeinschaft mit Christo» gedeutet. Aber die paulinische «Mystik der Sterbens- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christo» ist ersetzt durch «die Mystik des Einswerdens von Fleisch und Geist».

Beide, Paulus und Johannes, vergegenwärtigen diese Gemeinschaft, aber erst die hellenistisch-johanneische Deutung bereitet die endgültige Enteschatologisierung der sakramentalen Feier vor, die ihren Ausdruck schon bei Ignatius in dem Stichwort von der Eucharistie als der «Arznei der Unsterblichkeit» (Ign. Eph. 20) findet.

¹⁾ *Schweitzer*, a. a. O. 251 f. Vgl. jetzt zum Sinn des Wandervolkmotivs auch die allerdings sehr problematische Studie von Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, herausgegeben von Rud. Bultmann, Neue Folge Heft 37. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1939.

²⁾ *Schweitzer*, a. a. O. 258 f.

³⁾ *Schweitzer*, a. a. O. 262.

⁴⁾ *Schweitzer*, a. a. O. 266.

Was ist zu dieser kühnen Rekonstruktion der urchristlichen Abendmahlsdeutung zu sagen? Eine reinliche Kritik wäre natürlich nur möglich durch eine Auseinandersetzung mit dem ganzen Lehrgebäude der «konsequenten Eschatologie»¹⁾. Wir müssen uns hier auf das Nötigste beschränken. An der Schweitzerschen Schau — denn um eine solche handelt es sich bei ihm viel mehr als um eine gründliche Detailsexegese, die viel mehr Fragen offen lassen würde! — ist sicher richtig, dass das Abendmahl nur aus dem eschatologischen Verständnis der Predigt Jesu und der eschatologischen Bedeutung der Kirche heraus verständlich ist. Richtig ist ferner, dass speziell das Abendmahl ausgerichtet ist auf das Messiasmahl. Ein grosser Vorzug seiner Exegese ist ferner, dass er Paulus

¹⁾ Eine umfassende Kritik der Schweitzerschen Konzeption ist immer noch ein Postulat an die neutestamentliche Wissenschaft. Wichtige Einzelprobleme sind allerdings schon besprochen worden in folgenden Werken und Aufsätzen: Folke *Holmström*, Das eschatologische Denken der Gegenwart. C. Bertelsmann, Gütersloh, 1936. — Werner Georg *Kümmel*, Die Eschatologie der Evangelien. Theologische Blätter, 1936. Besonders eingehend hat sich mit der Frage immer wieder Wilhelm *Michaelis* auseinandergesetzt. Schon seine Monographie «Täufer, Jesus, Urgemeinde», Neutestamentliche Forschungen, herausgegeben von Otto Schmitz, 3. Heft, C. Bertelsmann, Gütersloh, 1928, gibt eine indirekte Korrektur der Schweitzerschen Konstruktion. Mit der These von der angeblichen Hellenisierung des Christentums bei Johannes beschäftigt er sich in seiner Berner Antrittsvorlesung: «Das Johannesevangelium und die Hellenisierung des Christentums», Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 86. Jahrgang, 1930, Nr. 17, 259—264. Weitere Beiträge finden sich in folgenden Aufsätzen: «Reich Gottes und Reich Christi bei Paulus», Kirchenfreund, 65. Jahrgang, 1931, 164—172; «Das Sendungsbewusstsein Johannes des Täufers», Kirchenfreund, 66. Jahrgang, 1932, 52—56, 72—75, 83—86; «Konsequente oder biblische Eschatologie?», Kirchenfreund, 70. Jahrgang, 1936, 193—200, 213—217. Nachdem neuerdings Martin *Werner* in seiner grossen Monographie über «Die Entstehung des christlichen Dogmas», Verlag Paul Haupt, Bern-Leipzig, 1941, die Schweitzersche These «noch konsequenter» durchgeführt hat, wendet sich Michaelis in drei sehr sorgfältigen Untersuchungen speziell gegen die Wernerschen Aufstellungen, wobei aber immer die Grundthese der konsequenten Eschatologie von der alles verändernden Verzögerung der Parusie Jesu selbst im Auge behalten wird. Diese Arbeiten, von denen die erste und dritte die grössere zweite nur ergänzen, sind: «Die grosse Enttäuschung», Kirchenfreund, 76. Jahrgang, 1942, 228 ff.; «Zur Engelchristologie im Urchristentum. Abbau der Konstruktion Martin Werners», Gegenwartsfragen Biblischer Theologie I, Verlag von Heinrich Majer, Basel, 1942; «Der Herr verzieht nicht die Verheissung», Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, Bern, 1942. Zur Kritik des Wernerschen Buches ist ferner zu vergleichen: Oskar *Cullmann*, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas», Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 98. Jahrgang, 1942, Nrn. 11 und 12, 161—166 und 179—181.

und speziell seine Abendmahlsdeutung aus dem jüdischen Denken heraus interpretiert, wenn er auch das hellenistische Gegenüber, mit dem Paulus sich auseinandersetzt, zu wenig ins Auge fasst. Unmöglich ist dagegen die hellenistische Deutung des Johannes-evangeliums¹⁾. Die Terminologie «Fleisch» statt «Leib» ist, wie wir sahen, anders erklärbar. Die Spekulation über die Verbindung von Logosgeist und «Materie» ist eingetragen. Wo steht das? So ist nicht nur gegenüber jeder gnostisch-theosophischen Erklärung, sondern auch gegenüber Schweitzer zu fragen.

Aber auch die einseitige Deutung des Mahles der Urgemeinde als «Danksagungsmahl» ohne Beziehung auf die Deuteworte und ohne Einsetzungslegitimation ist nicht haltbar. Die Gemeindefeier ist nur erklärlich als wirkliche Wiederholung des letzten Mahles Jesu selbst. Die Deuteworte sind von zentralem Gewicht und, wenn für uns vorerst «dunkel», so doch nicht einfach unerhellbar, wie wir glauben erwiesen zu haben²⁾.

Der entscheidende Punkt ist aber eben der Schweitzer so zentrale der radikalen Naherwartung. Das Detail seiner Auslegung liesse sich nur halten, wenn die wichtigste Voraussetzung zuträfe, dass Jesus durch seinen Opfertod die Parusie herbeiführen, ja erzwingen wollte³⁾.

Die Wirkung seines Todes ist aber gerade in dem uns zugänglichen Überlieferungsmaterial nicht so eindeutig umschrieben, wie Schweitzer behauptet⁴⁾. Dies bedeutet aber im Gesamtzusammenhang, dass das Ausbleiben der sofortigen Parusie nicht ohne weiteres die grosse Enttäuschung bringen muss, und dass das Abendmahl zum mindesten eine Zwischenzeit zwischen Tod und Parusie voraussetzen könnte, die eben in seiner «Stiftung als Sakrament» ihren Ausdruck fände. Es scheint mir von hier aus auch nicht anzugehen, die Warnungen Jesu vor der Unberechenbarkeit der

¹⁾ Vgl. dazu *Michaelis*, Kirchenblatt 1930 (vorangehende Anmerkung).

²⁾ Walther von *Loewenich*, Vom Abendmahl Christi, 114 f.: «Die Gemeindefeier blickt nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts.»

³⁾ *Schweitzer*, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. 2. Auflage, 1929. *Derselbe*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 5. Auflage, 1933, 432 ff. *Derselbe*, Die Mystik des Apostels Paulus, 61 ff. *Werner*, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 73 f.

⁴⁾ *Michaelis*, Täufer, Jesus, Urgemeinde 88 f. *Michaelis* teilt mit *Schweitzer* die Auffassung von der Nähe der Parusie, spricht aber über «die Todes- und Parusiegewissheit» viel vorsichtiger und abgewogener. Siehe jetzt die noch umsichtiger Darstellung in «Der Herr verzieht nicht die Verheissung»; zu der Frage der Bedeutung des Todes Jesu besonders 71.

«Stunde» Gottes (Matth. 24, 36.44; 25, 13; AG 1, 7) einfach in den Wind zu schlagen, wie es ferner nicht angehen dürfte, den «Sühnetod» Jesu als Ersatz der «Endversuchung» zu interpretieren¹⁾. Das alles nötigt uns zu einer vorsichtigeren, zurückhaltenderen Interpretierung des eschatologischen Problems. Die eschatologische Verheissung ist zentral, die Parusieverzögerung aber ist wirklich nicht das «Aladinsche Zauberwort, dem sich gleich alle Türen zu allen Geheimnissen öffnen»²⁾. Das eben trennt den Apokalyptiker Jesus von der durchschnittlichen Apokalyptik, dass er die «aufgehende Rechnung» als Vermessenheit verwehrt. Ernst Käsemann, der im wesentlichen die Deutung Schweitzers teilt³⁾, wird dieser Tatsache durch die Scheidung zwischen der vorpfingstlichen und der nachpfingstlichen Situation nur unzulänglich gerecht⁴⁾. Was er erst nach Pfingsten erkennen will, dass schon in der Diatheke Jesu — die er aber zu einseitig als ein «Testament» des Meisters erklärt — die Realität der neuen Gottesordnung gegeben sei, liegt von Anfang an im Abendmahl. Es ist Vorweggabe eschatologischer Güter, wie der Geist bei Paulus. Es klafft kein Bruch zwischen zwei Abendmahlsauffassungen. Die Gemeinde ist nicht zuerst «eschatologische Sekte» und erst nach Pfingsten «Kirche». Sie ist von Anfang an die Schar, an der Jesus im Abendmahl handelt, und die dennoch mit ihm auf das Messiasmahl wartet. Seltsamerweise bejaht auch der katholische Forscher Robert Grosche diese doppelte «Schau des Eschaton»⁵⁾, aber er hat aus seiner kirchlichen Tradition heraus ein besseres Sensorium für die innere Notwendigkeit dieses Neben- und Ineinander von «Schon — Jetzt» und «Erst — Dann», für den wesentlichen Spannungscharakter kirchlich-eschatologischer Existenz⁶⁾.

Eben dies ist das Abendmahl, beides, Vorweggabe der Todesfrucht Jesu, «Stiftung» der Gemeinde, des ewigen Bundes in diesem «Opfer» und zugleich Ausrichtung der Gemeinde auf das Messiasmahl, auf diese ihre wesentliche «Zukunft».

1) Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 432 ff.

2) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, 718.

3) Käsemann, a. a. O. 65.

4) Käsemann, a. a. O. 72.

5) Robert Grosche, Pilgernde Kirche 60.

6) Grosche, a. a. O. 60 ff. Erkannt ist dieser eschatologische Spannungscharakter der Eucharistie auch in dem schon genannten Werke von Ludwig A. Winterswyl, I, 134. Wirklich liturgisch zum Ausdruck gebracht ist er am reinsten in der Ordnung der «Deutschen Messe» des Berneuchener Kreises, 32.

Bricht man das eine oder das andere heraus, so ist es nicht mehr die Stiftung Jesu, ist es nicht mehr, was es ist, das Sakrament des Neuen Bundes.

Jetzt können wir aber auch wirklich sagen, was ein Sakrament ist. Sakrament gibt es nur zwischen Tod und Parusie Jesu. Es ist der prägnanteste Ausdruck für die Gegenwart Jesu bei seiner Gemeinde. Es ruht auf seiner Stiftung und bezeugt seiner Schar, dass sie von der Frucht seines Opfers lebt. Das Sakrament lebt aber zugleich davon, dass die Gemeinde in ihm hingewiesen ist auf die Zukunft des Reiches. Es sagt ihr immerzu, was sie schon ist und was sie noch nicht hat. Es stellt sie beständig in die gespannte Erwartung, die durch das «Schon — Jetzt» des «Erst — Dann», versichert.

Wir haben zu Anfang unserer Ausführungen auf die Abendmahlsnot unserer Zeit verwiesen. Diese Not besteht kaum nur darin, dass mancherlei Gleichgültigkeit in der Kirche um sich greift, sondern in einem katastrophalen Versagen der Kirche als Kirche. Die Gemeinde weiss weithin nicht mehr, was sie ist, dass sie die Schar der Anwärter des Reiches ist, die unter der Wirkkraft des Todes und der Auferstehung Jesu sich von der Welt scheidet und auf den Hereinbruch der zukünftigen Welt wartet. Wüsste sie das wieder, so wüsste sie auch, was ein Sakrament ist.

Ein Sakrament ist nicht bloss ein von Jesus eingesetztes Zeichen, das eine unsichtbare Gnade vermittelt. An dieser Definition fehlt gerade das wichtigste Glied: der Blick auf das Ende, die Ausrichtung aufs Reich.

Ein Sakrament ist auch nicht, was die Sakramente im Laufe einer langen Entwicklung im Volksempfinden geworden sind: eine individuelle Zuteilung von «Gnade», wobei ausserdem der Gnadenbegriff vielfach in fatalster Weise verdinglicht wurde, sondern Sakrament gibt es immer nur in der eschatologischen Gemeinde des kommenden Messias und für diese Gemeinde.

Es ist nicht zu verkennen, dass deshalb die tiefste Abendmahlsnot darin besteht, dass unsere Volkskirchen nicht mehr dieses sind, nicht mehr wirkliche, wartende, bekennende Kirche sein wollen. So wird das heilige Mahl eine Sache für sich, eine «Einrichtung», ein Anachronismus, eine Verlegenheit.

Aber das Sakrament wird eben darum in unsern Gemeinden auch nicht dadurch wieder lebendig werden, dass wir allein das Frömmigkeitsmässige des sakramentalen Lebens pflegen. Auch

gutgemeinte Kirchlichkeit, die dabei stehen bleibt, kann ein verhängnisvolles Aufhalten sein. Es ist allerdings auch nicht zu verkennen, dass lebendiges Sakrament nur möglich ist, wo man es «lebt». Die blosse «Diskussion» ist kaum viel nütze. Ansätze dazu sind wohl in der angefochtenen Gemeinde dieser Zeit schon da und dort zu erkennen. Aber, unter all dem ist die Erkenntnis festzuhalten:

Das Sakrament des Neuen Bundes wird genau so weit lebendig, als die Kirche sich wieder als Kirche, das heisst aber als die Schar erkennt, die auf den Herrn wartet, die auf die von Ihm angesagte Gottesherrschaft zu und jetzt schon von ihr her lebt. Vielleicht sind zu solcher Verlebendigung Ereignisse nötig, die wir uns selbst kaum zu wünschen wagen, vielleicht dienen ihr am tiefsten die entschlossensten Feinde der Kirche, die sie in die Katakomben zurückdrängen. Es war die kleine Schar, die niemand kannte, die am lebendigsten um diese «eucharistische» Haltung wusste.

Alle Bedrängnis soll gesegnet sein, wenn sie bewirken kann, dass die Gemeinde Jesu wieder als eine, die weiss, was sie tut, zu beten anhebt, was vermutlich die urchristliche Gemeinde als ihre Epiklese beim Abendmahl gebetet hat: «Marana-tha!» «HERR, komm!»

Literaturhinweis.

Da unsere Arbeit sich vor allem mit der Forschung über das Abendmahl auseinandersetzt, verweise ich hier noch kurz auf die wichtigsten Forschungsberichte, die in den letzten Jahren erschienen sind:

Von katholischer Seite orientieren:

B. *Frischkopf*, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. Neutestamentliche Abhandlungen IX, 4/5. Münster 1921.

W. *Goossens*, Les origines de l'Eucharistie. Sacrement et Sacrifice. Gembloux-Paris 1931.

August *Arnold*, Der Ursprung des christlichen Abendmahls. Herder, Freiburg, 2. Auflage, 1937.

Von protestantischer Seite berichten:

A. *Oepke*, Ursprung und ursprünglicher Sinn des Abendmahls im Licht der neuesten Forschung. Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, 1926, Nr. 1—4.

Hugo *Huber*, Das Herrenmahl im Neuen Testament. Berner Dissertation, 1929.

Ernst *Lohmeyer*, Vom urchristlichen Abendmahl. Theologische Rundschau, herausgegeben von Rudolf Bultmann und Hans von Soden. Mohr, Tübingen, 9. Jahrgang, 1937, 168—194; 195—227; 273—312; 10. Jahrgang, 1938, 81—99.

Bern.

Ernst Gaugler.