Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 2 (1946)
Heft: 2

Artikel: Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?

Autor: Schweizer, Eduard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877582

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

2. Jahrgang Heft 2 März/April 1946

Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?

Diese Frage ist der evangelischen Theologie seit etwa zwei Jahrzehnten dringlich gestellt. Sie muß beantwortet werden; denn es geht hier um etwas für das ganze Leben der Gemeinde Christi Entscheidendes. Es ist deswegen gerechtfertigt, wenn wir uns hier Rechenschaft ablegen darüber, wo wir stehen. Es empfiehlt sich, dabei insbesondere die schweizerische Literatur der letzten Jahre zu berücksichtigen, die außerhalb unserer Landesgrenzen erst allmählich wieder beschafft werden kann, weithin aber immer noch unter Schwierigkeiten oder überhaupt nicht. Der Bericht erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Es handelt sich nur darum, die entscheidenden Linien für die in der Ueberschrift genannte Frage auszuziehen. Es versteht sich dabei von selbst, daß die eigene Stellungnahme deutlich wird und daß auch neue Hinweise auf noch wenig beachtete Stellen eingefügt werden.

1.

Wir haben zunächst einen Blick auf die Vorgeschichte des Problems zu werfen, um dann über die neueren Publikationen zu berichten.[1] Akut wurde die latent schon längst vor-

[1] Nur mit den hier in alphabetischer Reihenfolge genannten Verfassernamen zitiert werden die folgenden, wichtigsten Arbeiten zu dieser Frage:

Markus Barth, Das Abendmahl — Passahmahl, Bundesmahl und Messiasmahl (Theol. Studien, hrsg. von K. Barth, Heft 18), Evang. Verlag, Zollikon-Zürich, 1945.

Johannes Behm, Artikel κλάω, ThWBzNT, Bd. 3, 1938, S. 726 ff.

(H. L. Strack-)Paul Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 1922 ff.

Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (Abhandlungen zur Theologie des A und NT, Nr. 3), 1944.

Ernst Gaugler, Das Abendmahl im NT (Abhandlungen zur Theologie des A und NT, Nr. 2), 1943. (Das Wesentliche dieser Publikation ist auch enthalten in: E. Gaugler, La Sainte-Cène = G. Deluz — J.-Ph. Ramseyer

handene Frage [2] besonders durch *H. Lietzmanns* berühmt gewordene Unterscheidung eines jerusalemitischen und eines paulinischen Abendmahlstypus.[3] Der erste wäre nach ihm nichts anderes als die Fortsetzung der Tischgemeinschaft der Jünger mit ihrem Meister, die nach Ostern, wie die Apostelgeschichte [4] schildert, in jubelnder Freude über die Gegenwart des Auferstandenen gefeiert wurde. Der zweite Typus hingegen wäre gestaltet durch die hellenistische Opfervorstellung. Diese Hypothese wurde ausgebaut und abgewandelt durch *E. Lohmeyers* Scheidung eines «galiläischen» und «jerusalemitischen» Typus, deren *erster* in den Mahlfeiern der Urgemeinde weiterlebt, also Lietzmanns «jerusalemitischem» Typus entspricht, während der *zweite* sich zur paulinischen Form weiterentwickelt.[5] Deutlichere Umrisse bekam jene erste Abendmahlsauffassung auch durch Lohmeyers Hinweis auf die starke Bedeutung der Mahlgemeinschaft im ganzen Wirken Jesu und auf die eucharistischen Katakombenbilder, die das Abendmahl durchwegs in der Form der Wunderspeisung darstellen.[6]

— E. Gaugler, La Sainte-Cène [Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, hors-série 1], 1945, S. 53—89 [zitiert: Gaugler, Sainte-Cène]).

Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1935.

Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 8), 1926.

Ernst Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl (Theol. Rundschau, Neue Folge, Bd. 9, 1937, S. 168—227, 273—312; Bd. 10, 1938, S. 81—99).

Adalbert Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, 1905.

Karl Ludwig Schmidt, Artikel «Abendmahl im NT», RGG², Bd. 1, 1927, Sp. 6—16.

[2] Ueber A. Schweitzer, der die eschatologische Bestimmtheit des Abendmahls stark unterstreicht und die Hellenisierung erst bei Ignatius, Justin und im Johannesevangelium (in dieser Reihenfolge!) findet, referiert Gaugler, S. 62 ff. F. Chr. Baur und A. Ritschl unterscheiden bei Lukas zwei Akte mit den beiden Zentren κοινωνία und ἀνάμνησις (bei B. Weiß, Krit.-exeget. Kommentar über das NT, hrsg. von H. A. W. Meyer, I/2, 1878, zu Luk. 22, 18).

[3] Lietzmann, S. 252. Gleichzeitig wurde dieselbe Scheidung auch von K. L. Schmidt, Sp. 11—13, vollzogen (die betr. Lieferung ist schon 1926 zur Ausgabe gelangt). [4] Besonders 2, 46 f. [5] Lohmeyer, Bd. 9, S. 281, Anm. 1.

[6] Lohmeyer, Bd. 9, S. 202 f., 279 ff., 310; Bd. 10, S. 91 ff. mit Hinweis auf Matth. 11, 19; 22, 1 ff.; Mark. 2, 18 f.; 6, 35 ff.; 7, 27; 8, 1 ff. und par. Vgl. Gaugler, S. 31 ff.

Verschiedene Beobachtungen stützten diese These anscheinend. Der jerusalemitische Typus schien sich auch dadurch vom hellenistischen zu unterscheiden, daß er ohne Wein gefeiert wurde.[7] Und wurde das nicht bestätigt durch den gerade in der Apostelgeschichte belegten Ausdruck «Brotbrechen» für das Abendmahl, durch die johanneische Bezeichnung «Lebensbrot» für den Christus, durch die Speisungsgeschichten, in denen wohl Brot, nicht aber Wein erwähnt wird, durch zwei apokryphe Berichte von einem Brotessen Jesu mit den Jüngern, bzw. mit Jakobus,[8] durch die sonst ungewohnte Verbindung von σῶμα und αἷμα,[9] durch die betonte Mitteilung des Markus-Berichtes, es hätten *alle* aus dem Kelch getrunken,[10] und endlich durch den Nachweis gelegentlicher Abendmahlsfeiern mit Brot allein, bzw. mit Brot und Wasser? [11]

Als wichtiges Argument zugunsten dieser Scheidung erschien nun aber besonders der lukanische Abendmahlsbericht in der allgemein [12] als ursprünglich angesehenen Form des Kodex D. Hier folgt ja nach dem stark betonten eschatologischen Ausblick auf das Essen und Trinken im Reiche Gottes nur noch das feierliche Brotbrechen mit einem kurzen Deutewort zum Brot. Lukas würde also zum Zeugen eines wesentlich eschatologisch verstandenen Abendmahles, in dem das Brot mindestens viel stärker betont erscheint als der Wein.

Geht man aber mit *R. Bultmann* [13] und besonders mit *K. L. Schmidt* [14] noch einen Schritt weiter, indem man den Lukas-Text aus literarkritischen Gründen bis auf die Verse 15—18, bzw. 15. 16 und 18 beschneidet,[15] so erweist sich die luka-

---

[7] Lietzmann, S. 249; K. L. Schmidt, Sp. 11.

[8] Lohmeyer, Bd. 9, S. 277; Behm, S. 728, Anm. 13; die zweite Stelle ausführlicher bei E. Hennecke, Nt.liche Apokryphen², 1924, S. 55.

[9] Darauf weist Hans v. Soden, Vorlesung über Korintherbriefe, Marburg, Wintersemester 1932/33, hin. Wäre die Doppelheit ursprünglich, lautete sie eher σὰρξ καὶ αἷμα.

[10] Mark. 14, 23: ἔπιον (Matth.: πίετε) ἐξ αὐτοῦ πάντες.

[11] Belege dafür: Lietzmann, S. 239 ff.; Behm, S. 737, Anm. 69.

[12] Jeremias, S. 44. Selbst Th. Zahn (Das Evangelium des Lukas, 1920, S. 675) schließt sich an!

[13] Geschichte der synoptischen Tradition², 1931, S. 286 f.

[14] K. L. Schmidt, Sp. 7—9.

[15] Wir setzen in eckige Klammern das von D nicht Dargebotene, in runde Klammern das von K. L. Schmidt Ausgemerzte; der Text ist dann

nische Abendmahlsauffassung als sehr geschlossen in einem Doppelausblick auf das eschatologische Essen und Trinken mit dem Messias.[16] Allerdings wird die Tatsache, daß auch die D-Form des lukanischen Berichtes einen Kelch kennt, durch diese Verkürzung nur um so stärker betont, indem dadurch ja das Brot, nicht aber der Wein verschwindet. Auch das völlige Fehlen von Anhaltspunkten für diese Verkürzung in den Textzeugen muß immerhin vorsichtig machen.[17] Ob man aber den ganzen oder den verkürzten D-Text las, er bildete zwar einen Beleg für das eschatologische Abendmahlsverständnis, beeinträchtigte aber mindestens die Beweiskraft der Hinweise auf einen weinlosen jerusalemitischen Typus.[18]

---

so: «[15] Und er sagte zu ihnen: Sehnlich hat mich verlangt, dieses Passah mit euch zu essen, bevor ich leide. [16] Denn ich sage euch: Nicht mehr werde ich es essen, bis es erfüllt wird im Reiche Gottes. [17] (Und er nahm einen Becher, sprach das Dankgebet und sagte: Nehmt diesen und verteilt ihn unter euch.) [18] Denn ich sage euch: Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes kommt. [19] (Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach und gab es ihnen mit den Worten: Das ist mein Leib,) [der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. [20] Und den Kelch ebenso nach dem Mahl mit den Worten: Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird.]»

[16] Das entbehrt nicht einer gewissen Folgerichtigkeit, wenn man schon in D den Urtext sieht. Denn D erscheint in der Tat als nicht ganz leicht begreiflicher Torso (vgl. dazu auch Lohmeyer, Bd. 9, S. 180 f.). Wenn das Brot schon so betont im Mittelpunkt steht wie in V. 19 a, dann ist merkwürdig, daß der erste eschatologische Spruch nicht darauf, sondern auf das Passah bezogen ist. Seltsamer aber ist die Tatsache, daß in V. 17 das Ergreifen des Kelches, das Dankgebet und der Befehl zur Austeilung ausdrücklich erwähnt wird, obwohl ein Deutewort fehlt, das den Sinn dieses Kelches erläutert. Schwer erklärlich wäre auch, daß Lukas, der ja den Markus-Text und als Begleiter des Paulus doch wohl auch die von ihm ja schon übernommene Abendmahlsformel 1. Kor. 11, 23 ff. kennt, das Brotwort zwar fast wörtlich gleich wie Markus (εὐχαριστήσας statt εὐλογήσας stimmt mit 1. Kor. 11, 24 überein!) tradiert, das Kelchwort aber wegläßt. Der von K. L. Schmidt postulierte Text ergibt hingegen eine völlig andere, in sich geschlossene Abendmahlsvorstellung. Und daß eine solche kritische Bemühung zur Aufhellung der Entstehung eines nt.-lichen Textes grundsätzlich fruchtbar und nötig sein kann für seine theologische Auswertung, darin hat K. L. Schmidt, Theol. Blätter, 1935, Sp. 206 f., sicher recht. Ob freilich gerade *diese* Textanalyse sich halten läßt, ist eine andere Frage. Dazu vgl. Abschnitt 2.

[17] Vgl. auch Lohmeyer, Bd. 9, S. 182 f.

[18] Vgl. schon Jeremias, S. 45. Will man sich damit helfen, daß ge-

Man sah jedoch zunächst nicht, daß ein Argument das andere mindestens ein Stück weit aufhob,[19] sondern blieb bei der Unterscheidung einer in eschatologischer Hochstimmung jubelnd gefeierten Tischgemeinschaft und eines den Opfertod des Herrn vergegenwärtigenden und seine Heilsfrucht den Teilnehmern spendenden Dramas.[20] Diese strenge Trennung ist in neuester Zeit fraglich geworden.[21]

2.

Wir haben uns hier zuallererst dem wichtigsten Zeugen zuzuwenden, dem lukanischen Abendmahlsbericht. Hier bestand eigentlich ein Fragezeichen seit *A. Merx*. Dieser wies nämlich nach, wie die beiden Kelche, die im vollen Lukastext, wie ihn die Alexandriner bieten, erscheinen, immer wieder zum Anstoß wurden und zu allen möglichen Versuchen führten, einen der beiden Kelche auszumerzen, indem entweder V. 17—18 gestrichen (sy^p) [22] oder an Stelle von V. 20 hinter V. 19 gesetzt (sy^c) oder gar in V. 20 hineingearbeitet wurden (sy^s). Auf drei verschiedene Arten umgehen die Syrer demnach den Doppelkelch, beweisen also jeder auf seine Art die Kenntnis des ganzen Textes.[23] So sollte mindestens die *Sicher-*

---

legentlich und schließlich um der Feierlichkeit willen regelmäßig auch Wein genommen wurde beim jerusalemitischen Typus (K. L. Schmidt, Sp. 12), dann könnte der lukanische Bericht jedenfalls nicht historisch richtig sein. Die wirklich gute Tradition beschränkte sich also höchstens auf V. 15 f.

[19] Dies um so mehr, als Mark. 14, 25 den eschatologischen Ausblick nur beim *Kelch* kennt!

[20] Das wird in anderer Weise auch deutlich bei Th. Zahn, loc. cit. (Anm. 12), S. 677, der erklärt, daß Luk. 22, 15—18 mit dem Abendmahl überhaupt nichts zu tun habe, oder bei J. Behm, S. 737 und 741, Anm. 82, der dasselbe feststellt von den in der Apostelgeschichte berichteten Mahlzeiten der Urgemeinde wie von den vor- oder nachösterlichen Tischgemeinschaften Jesu mit den Jüngern. Beide sehen also in diesen Mahlzeiten des «jerusalemitischen Typus» etwas von der (paulinisch verstandenen) Eucharistie völlig Verschiedenes; nur betonen sie, daß es sich dabei gar nicht um das Abendmahl handle.

[21] Vgl. schon Lohmeyer, Bd. 9, S. 294; Bd. 10, S. 93 f.

[22] Noch radikaler bezeugt Markion (?, nach Lohmeyer, Bd. 9, S. 178) Streichung von V. 16—18 (eine ähnliche Tradition bei Merx, S. 439, Anm. 4).

[23] Ob die Altlateiner wirklich *beweisen*, daß der Versuch schon in der

heit erschüttert sein, mit der man entgegen dem sonst üblichen Urteil dem D-Text den Vorzug gab vor den Alexandrinern. Genau so gut wie die Syrer [24] könnte auch D ein Versuch sein, den zweiten Kelch zu beseitigen. Das scheint um so wahrscheinlicher, als V. 19 b und 20 nicht einfach Kopie von 1. Kor. 11, 24 f. sind,[25] als ein Interpolator wohl nicht ohne weiteres gegen alle kirchliche Sitte zwei Kelche geschaffen hätte, als auch der D-Text wie ein Torso anmutet.[26] Daß Lukas hingegen als Begleiter des Paulus die von diesem ja schon übernommene Formel kannte und mit kleinen persönlichen Abweichungen aufzeichnete, ist ohne weiteres verständlich.[27]

Wir kommen aber wohl noch einen Schritt weiter. Die genaue Untersuchung des handschriftlichen Befundes spricht eindeutig für Priorität des alexandrinischen Textes. Tatian, dessen Bedeutung meines Wissens für dieses Problem noch nicht erkannt wurde, streicht nämlich V. 19 b, nimmt aber den Wiederholungsbefehl daraus (V. 19 b β) an der logisch richtigen Stelle nach V. 20 wieder auf.[28] Weder Merx noch der ihm folgende Gaugler [29] konnten eine Erklärung geben dafür, daß D, wenn er schon V. 20 strich zur Ausmerzung des zweiten Bechers, auch V. 19 b wegließ trotz seiner Wichtigkeit und Unanstößigkeit.[30] Jetzt wird das verständlich: Tatian bezeugt

---

Vorlage der Syrer unternommen wurde (so Merx, S. 438 f.), ist fraglich. Da b e in allen Einzelheiten mit it übereinstimmen, nicht mit syc, ist doch durchaus denkbar, daß sie von sich aus auf die gleiche Lösung wie dieser gekommen sind und V. 17 f. hinter V. 19 umgestellt haben.

[24] Wir reden der Kürze halber auch im folgenden immer nur von den Zeugen, die uns heute zugänglich sind, obwohl natürlich auch schon einer ihrer Vorgänger die betreffende Aenderung vollzogen haben kann.

[25] Es fehlt neben kleineren Abweichungen der dort sehr betonte zweite Wiederholungsbefehl; dafür ist διδόμενον neu, entspricht ἐκχυννόμενον dem Markus-Text, ὑμῶν hingegen wieder dem Paulus.

[26] Dazu vgl. Anm. 16.

[27] Vgl. Gaugler, Sainte-Cène, S. 56. Eine ausführliche Aufzählung und Abwägung aller wichtigen Argumente für oder wider den alexandrinischen Text von Luk. 22, 19 f. findet sich bei A. Arnold (kath.), Der Ursprung des christlichen Abendmahles, 1939 = 1937, S. 31 ff.

[28] Bei A. Huck, Synopse . . ., 1931; genauer bei Herm. v. Soden, Griech. NT, 1913. [29] Gaugler, S. 19 f.

[30] Die von Jeremias, S. 45 ff., herbeigezogene «Arkandisziplin» dürfte zur Erklärung nicht genügen (vgl. Lohmeyer, Bd. 9, S. 300).

den vollen Lukas-Text bis V. 20,[31] übernimmt aber bei seiner Komposition der verschiedenen Evangelientexte V. 19 in der kurzen Markus-Matthäus-Form,[32] also ohne 19 b. Nun wissen wir, wie nah verwandt Kodex D mit Tatian ist, wie oft gerade er harmonistische Lesarten Tatians übernimmt.[33] D kannte also den durch Tatian bezeugten Text und strich V. 20, um den Anstoß des Doppelkelches zu umgehen. Wäre hingegen D ältester Text, dann wäre doch sehr merkwürdig, daß der mit D sich oft so eng berührende Tatian von ganz anderen Voraussetzungen, nämlich von einem schon völlig aus 1. Kor. 11, 24 f. aufgefüllten Lukas-Text, her wiederum zufällig zur gleichen Form von V. 19 käme wie D.[34] Den alexandrinischen Text bezeugt aber auch Markion durch Streichung des ihm anstößigen καινή in V. 20. Hätte er Texte ohne V. 20 gekannt, hätte er gewiß diese übernommen, da sie ja den Anstoß gar nicht enthielten.[35] Mitte des 2. Jahrhunderts ist also nur der volle alexandrinische Text bezeugt.

---

[31] Das bezeugt auch für V. 19 b die Uebernahme des Wiederholungsbefehls; denn Paulus formuliert diesen an der zweiten Stelle (nach dem Kelch) anders. Es wäre bei Tatian sowieso nicht zu erwarten, daß er diesen Satz anderswoher als aus den von ihm verarbeiteten Evangelien übernähme.

[32] Er bezeugt daraus: μαθηταῖς, εἶπεν, λάβετε φάγετε.

[33] Auch wenn man nicht so weit geht wie Herm. v. Soden (und zum Teil auch Eb. Nestle), in D einen «von Tatian geradezu infizierten» Text zu sehen (vgl. Eb. Nestle, Einführung in das griech. NT, 1909, S. 235 ff.), ist die starke Verwandtschaft doch unbestreitbar (id., 4. Aufl., umgearbeitet von E. v. Dobschütz, 1923, S. 15 und 29).

[34] Der *Befund* in V. 19 f. ist folgender: syp. s bezeugen den vollen Text; syc V. 19, nicht aber V. 20; b e die Umstellung von syc, aber ohne V. 19 b; Tatian V. 19 a und 20, indirekt auch 19 b; D nur V. 19 a.

Die *Entwicklung* ist also zu verstehen: **1.** V. 15—20 (Alexandriner); **2 a.** V. 15—20 umgestellt und gekürzt zur Ausmerzung des zweiten Bechers (syp. s. c); **2 b.** V. 15—19 a. 20 (Tatian); → **3.** V. 15—19 a (D, aus dem gleichen Grund wie 2 a). Wäre D ältester Text, müßte sie so verlaufen sein: **1.** V. 15—19 a (D); **2.** V. 15—20 (Alexandriner, Ergänzung aus 1. Kor. 11, 24 f.); **3 a.** V. 15—19 a (wie D, aber ohne Zusammenhang damit!). 20; **3 b.** V. 15—20 umgestellt und verkürzt (syp. s. c). In beiden Fällen übernimmt b e entweder syc und streicht V. 19 b nach dem ihm bekannten D-Text oder kommt von diesem her von sich aus zur gleichen Lösung wie syc (s. Anm. 23).

[35] Nur in den neuen Ausgaben des NT Graece, ed. Eb. Nestle (1936. 1941).

Den sachlichen Anstoß des Doppelbechers hat schon Merx [36] entkräftet. Gerade Lukas schildert das letzte Mahl Jesu ja ausdrücklich als Passahmahl. Sein erster Becher entspricht deutlich dem ersten Becher beim Passah, sein zweiter dem «Becher des Lobpreises»,[37] wie der nach dem Mahl genossene Becher (beim Passah ist es der dritte) durchwegs heißt.[38] Daß dieser nicht ursprünglich sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich schon angesichts seiner Bezeugung durch Paulus, der jüdische Sitte doch kannte.[39]

Ist aber der alexandrinische Text primär, dann haben wir schon in ihm die ausdrückliche Verbindung der sehr betonten eschatologischen Abendmahlsauffassung mit dem ebenso betonten Bundes- und Sühnopfergedanken, was wiederum die schon bei Markus, Matthäus und wenigstens angedeutet auch bei Paulus vorhandene Zusammengehörigkeit beider Anschauungen [40] als ursprüngliche stützt.

So kann der Lukas-Bericht keinesfalls als Beweis gewertet werden für ein Abendmahl, in dem der Gedanke an den Tod Jesu keine Rolle spielte, und erst recht nicht für ein solches ohne Weingenuß. Dafür genügen aber auch die andern Argumente nicht. Der Ausdruck «Brotbrechen» wird in der Urgemeinde zur Bezeichnung des ganzen Mahles verwendet,[41] schließt also Wein jedenfalls nicht aus.[42] Daß der Christus bei Johannes nicht als «Lebenswein» bezeichnet wird, sondern als «wahrer Weinstock», hängt damit zusammen, daß Johannes in seiner Umwelt gebräuchliche Titel aufnimmt, um festzustellen, daß der Christus allein diese Titel zu Recht trage.[43] Die Stelle

---

[36] Merx, S. 416 ff. [37] 1. Kor. 10, 16! [38] Behm, S. 733, Anm. 46.

[39] Merx, S. 427. Daß übrigens auch der Wiederholungsbefehl ursprünglich sein könnte, zeigt Gaugler S. 29 (ausführlicher: Sainte-Cène, S. 80 f.; vgl. schon Lohmeyer, Bd. 9, S. 193), mit dem Hinweis auf den beim Passah auf den Weinsegen folgenden Lobspruch über die Festtage, die Israel «zum Gedächtnis» gegeben sind.

[40] Mark. 14, 25 und Matth. 26, 29 kennen direkt nach dem Deutewort zum Kelch den Ausblick auf das neue Trinken im Reich Gottes; 1. Kor. 11, 26 weist hin auf das Kommen des Herrn. Daß in der Didache dagegen ein Hinweis auf den Tod Jesu fehlt, könnte zusammenhängen damit, daß dort kein vollständiger Bericht von der Abendmahlsfeier gegeben wird (Behm, S. 742). [41] Vgl. Act. 2, 46; 20, 7. 11. [42] Jeremias, S. 47, Anm. 4; Gaugler, S. 32 f. [43] E. Schweizer, Ego eimi, 1939, S. 122; «Weinstock» war ein sehr verbreiteter Titel: ib., S. 39 ff.

des Hebräer-Evangeliums weist auf ein auch durch Jer. 16, 7 bezeugtes Trauerfasten hin, bei dessen Abschluß, wie bei allen Speisungsgeschichten, natürlicherweise nicht der für besonders festliche Gelegenheiten reservierte Wein,[44] wohl aber Brot und andere Eßwaren auftreten. Daß σῶμα und αἷμα nebeneinander stehen, könnte nur auffällig sein, wenn der Hauptton beim Abendmahl auf den Elementen läge, die in ihrer Doppelheit die anthropologische Doppelheit von Fleisch und Blut darstellen wollten.[45] So zeigt sich, daß die oben genannten Tatsachen nur bezeugen, daß, eben weil der Ton nicht auf den Elementen lag, vereinzelt bei Abendmahlsfeiern der Wein weggelassen wurde,[46] daß aber die Belege keineswegs ausreichen, einen weinlosen Sondertypus nachzuweisen.[47]

3.

Aber nicht nur negativ, auch positiv wurde die scharfe Scheidung überwunden. Zunächst hat *J. Behm* gezeigt, daß der «paulinische Typus» durchaus nicht so «hellenistisch» ist, daß ihm eigentliche Opfervorstellungen fremd sind, und daß die Gegenwart des Christus, die den Rückblick auf das Kreuz und den Ausblick auf seine Wiederkunft hervorruft, auch hier wesentlich ist.[48] Wurden dabei aber die Freudenmahlzeiten der Apostelgeschichte als nicht hierhergehörig beiseite geschoben und so die eschatologische Ausrichtung des Abendmahles fast verdrängt, so hat in neuerer Zeit *O. Cullmann* vor allem den Finger gelegt auf diese Tischgemeinschaft der Urgemeinde mit ihrem Herrn, die in der Gewißheit seiner unsichtbaren Gegen-

---

[44] Billerbeck, Bd. 2, S. 400; Bd. 4, S. 614 Jer. 16, 7 wird freilich auch der Becher erwähnt.

[45] So z. B. K. Goetz, nach dem die beiden Deuteworte einfach besagen, daß der Christus (= «Fleisch und Blut») Speise und Trank ist (so nach Gaugler, S. 46 f., wo die zahlreichen Publikationen von Goetz genannt sind). Vielleicht liegt sogar zwischen dem Brot- und dem Kelchwort die ganze ausgedehnte Mahlzeit (Behm, S. 735); doch vgl. zu Anm. 87 und 88.

[46] Gerade Lietzmann, S. 246, zeigt, daß dies aus asketischen, bzw. antialkoholischen Gründen geschah.

[47] Auch die Bemerkung des Markus, daß «alle tranken», versteht jedenfalls schon Matthäus nicht als Protest gegen einen solchen (Lohmeyer, Bd. 9, S. 176).

[48] Behm, S. 738 ff.; Lohmeyer, Bd. 9, S. 206 ff. Das braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, da beides bekannt und zugänglich sein wird.

wart und in der Erwartung seines endgültigen Kommens gefeiert wird,[49] die aber nicht so sehr zurückgeht auf die gemeinsamen Mahlzeiten *vor*, wie vielmehr auf die bei Tisch erfolgten Erscheinungen Jesu *nach* Ostern.[50] Hier ist das Kommen des Christus in jenen vierzig Tagen und weiterhin beim eucharistischen Mahl Vorwegnahme seines letzten, endgültigen Kommens zum Messiasmahl und insofern die Antwort auf das Abendmahlsgebet: «Maranatha». Dieses Kommen des Herrn ist aber Höhepunkt und Ziel *jedes* Gemeindegottesdienstes.[51] Bei Cullmann ist nun aber, im Gegensatz zu Behm, die Beziehung auf den Tod Jesu zurückgedrängt worden. Erst Paulus hätte nach Cullmann diesen — freilich ursprünglichen — Gedanken wieder mit dem eschatologischen Abendmahlsverständnis verbunden. So wichtig seine Erkenntnisse sind, die beiden Typen bleiben letztlich auch bei ihm noch gesondert, wenn sie auch beide auf das Abschiedsmahl Jesu zurückgehen.[52]

Eine wirkliche Synthese beider Gedanken zeigt hingegen *E. Gaugler*. Er nimmt dankbar und zustimmend die Hinweise Lietzmanns und Lohmeyers [53] auf die eschatologische Ausrichtung des Abendmahls auf. Aber *diese Ausrichtung auf den kommenden Herrn und auf die Erfüllung aller Verheißungen ist schon im Gedanken des «Bundes»* [54] *enthalten.*[55] Jesus stellt in diesem «neuen Bund» [56] sein «Bundesblut» dem «Bundes-

---

[49] Cullmann, S. 13—16.

[50] Insofern ist Lietzmann zu korrigieren (Cullmann, S. 16, Anm. 24). Lohmeyer, Bd. 10, S. 85 f., macht allerdings darauf aufmerksam, daß diese nachösterlichen Mahlzeiten mit Ausnahme derjenigen in Emmaus weder auf Brot beschränkt sind noch den Ausdruck «Brotbrechen» kennen.

[51] Cullmann, S. 25—29.

[52] Im Lichte der Auferstehung wurde der Gedanke an den Tod Jesu überblendet und erst wieder durch Paulus aufgenommen (Cullmann, S. 14, 16 und Anm. 24 dort). Die eschatologische Freude zeigte sich aber auch in den paulinischen Gemeinden noch in den 1. Kor. 11, 23 gerügten Mißständen (S. 14, Anm. 19).

[53] Cullmanns Schrift ist später erschienen.

[54] Διαθήκη steht im Kelchwort aller vier Berichte (dazu Gaugler, S. 43, Anm. 3). Schon Lietzmann, S. 220 ff., weist auf den Bundesgedanken hin.

[55] Vgl. Luk. 22, 20 mit 22, 29 f. (Gaugler, S. 39).

[56] So Paulus, dem wohl die eschatologisch verstandene Stelle Jer. 31, 31—34 vorschwebt (Gaugler, S. 39 f.).

blut» vom Sinai gegenüber.[57] Es ist nun aber ganz deutlich, daß hier nicht die Elemente betont werden können.[58] Zunächst bezeichnet weder αἷμα noch σῶμα etwas Stoffliches, sondern das Bundesopfer als *Vorgang*.[59] Dies wird durch die Gauglers Gedanken weithin aufnehmende Arbeit *M. Barths* noch besser abgeklärt. Er weist nämlich ausführlich hin auf die Deuteworte beim Passahritus, wo gefragt wird: «Was bedeutet dieser heilige Brauch?» und geantwortet wird: «Das ist das Passahopfer ... Das ist das elende Brot, das unsere Väter im Lande Aegypten aßen.» [60] So darf also freilich mit den Lutheranern das «ist» nicht entwertet, muß aber auch mit den Reformierten daran festgehalten werden, daß es ein Ereignis, nicht eine Materie deutet.[61] Nun geht es aber keineswegs um eine Aufführ-

---

[57] Gaugler, S. 38.

[58] Gaugler, Sainte-Cène, S. 71, erinnert daran, wie unhebräisch diese ontologische, griechische Betonung der Elemente ist. Der Hebräer fragt nach dem Geschehen, nicht nach dem Sein. Vgl. u. a. auch schon K. L. Schmidt, Sp. 13; Behm, S. 738 f.; Gaugler, S. 49. In diesem Punkt besteht heute weithin eine erfreuliche Einigkeit.

[59] Gaugler, S. 45.

[60] Allerdings müßte deutlicher gesagt werden, daß es erstens nicht ganz gesichert ist, ob das Abschiedsmahl Jesu im Rahmen eines Passah vor sich ging (Lohmeyer, Bd. 9, S. 195 ff., bestreitet das gegen Jeremias, S. 14 ff., der es seinerseits verteidigt gegen Lietzmann, S. 211 ff.), daß es vor allem aber zweitens fraglich ist, ob diese Deuteworte schon zu Jesu Zeit gesprochen wurden (Lohmeyer, Bd. 9, S. 212, der wie schon Jeremias, S. 22, auf diese Worte hinweist). Man rekurriert darum doch wohl besser mit Lietzmann auf Ex. 24, 8: «Das ist das Blut des Bundes ...», wo wie bei den Deuteworten zum Passah ein Gebrauch, nicht etwa eine Substanz erklärt wird. Das wird auch durch Hebr. 9, 20 und die Uebersetzung der Peschitta von Ex. 24, 8 bestätigt, die hier wohl im Gedanken an die Abendmahlsworte formulieren (Lohmeyer, Bd. 9, S. 189).

[61] Barth, S. 18—25. Gerade für diesen Gedanken ist es ein wenig verwirrend, wenn S. 13 der Sinn der Deuteworte «zunächst» umschrieben wird: «*Mein* Leib ist das rechte Passahfleisch, *mein* Blut ist das rechte Passahblut.» Diese Umschreibung ist schon grammatikalisch kaum möglich, da dann doch betontes τὸ ... ἐμόν oder doch wenigstens vorangestelltes μου zu erwarten wäre, was beides auch die Synoptiker zwar nicht häufig, aber doch immerhin verwenden. S. 20 ist die Konstruktion auch ganz anders verstanden. Daß τοῦτο freilich wegen seines Artikels unbedingt Prädikatsnomen, nicht Subjekt sein müßte (Jeremias, Bd. 9, S. 212), stimmt nicht, wie F. Blaß-A. Debrunner, Grammatik des nt.lichen Griechisch, 1921, § 273, 1 zeigt.

rung eines Mysteriendramas, das den grausamen Tod des Christus durch das Zerbrechen des Brotes und das Vergießen des Weines schildert;[62] sondern es geht, wie Gaugler feststellt, beim Abendmahl um die «wirksame Zuteilung der Todesfrucht des Herrn». «Die Bundstiftung im Opfertod des Messias, die der Gemeinde die Sündenvergebung erwirkt und sie zur Heilsgemeinde der Endzeit macht... soll durch die glaubende Begehung dieser Handlung der Gemeinde vermittelt werden.» Eben das aber ist «Vorweggabe eschatologischer Gaben».[63] Auch dieser Gedanke erhält schärfere Umrisse durch Barths Hinweis auf die Opfermahlzeiten des Alten Testamentes, wo ja nicht die Opferung reproduziert, sondern die Frucht dieses Opfers den Teilnehmern geschenkt wird. Das Abendmahl ist das Bundesmahl und steht zum Tode Jesu im gleichen Verhältnis wie das Opfermahl zu dem vorher vollzogenen Opfer.[64] Nicht das «Sterben» Jesu wird «aufgeführt», sondern sein «Tod» — d. h. dieser Tod in seiner Heilsbedeutung für die Gemeinde — wird «verkündigt».[65] So wird das Abendmahl zum Gemeinschaftsmahl, in dem die Mahlgenossen *Anteil* (κοινωνία) bekommen an der Todesfrucht des Herrn.[66] Das Abschiedsmahl war also einzigartige Vorwegnahme,[67] so daß das Abendmahl

---

[62] Barth, S. 26—28. Auch Behm, der im Abendmahl die Vergegenwärtigung des Todes Jesu sieht (S. 739, Z. 15), erkennt, daß das durch einige Zeugen gebotene und von Luther mitübersetzte κλώμενον das den *Leib* als «gebrochen werdenden» bezeichnet, in 1. Kor. 11, 24 unmöglicher Zusatz ist (S. 729, Anm. 14). Schon Jeremias, S. 75 f., zeigt, daß das vorangestellte λάβετε (Mark. 14, 22) beweist, daß das Brotwort nicht zum Zerreißen der Fladen, sondern zur Austeilung gesprochen ist und daß von einem Vergießen des Weines ja überhaupt nicht die Rede ist, daß also nur das Daß, nicht aber das Wie des Todes dargestellt wird.

[63] Gaugler, S. 45 und 53.

[64] Barth, S. 25. Schon Lietzmann, S. 227, faßt das Abendmahl als Opfermahl auf.

[65] 1. Kor. 11, 26; Barth, S. 30. Es müßte freilich gesagt werden, daß καταγγέλλειν nur heißt «in Worten verkündigen», nicht «in Handlungen darstellen» (J. Schniewind, ThWBzNT, Bd. 1, S. 70; auch von Lohmeyer, Bd. 9, S. 285 aufgenommen).

[66] F. Hauck, ThWBzNT, Bd. 3, S. 804 ff., wo auch Frühere genannt sind; Gaugler, S. 50; Barth, S. 30 f. Auch daß sich dieses Anteilbekommen erfüllt im Messiasmahl der Vollendung, zeigt schon Jeremias, S. 93 f., wenigstens kurz noch auf.

[67] Barth, S. 29. Man darf das allerdings nicht dahin überspitzen, daß

mit Cullmann mindestens ebensosehr von den Ostermahlen nach erfolgtem Opfer wie von jener Vorwegnahme her zu verstehen ist.[68]

Fragt man von hier aus nach dem Sinn der Deuteworte, so wird zunächst einmal klar, daß Leib und Blut Jesu wirklich als Speise und Trank verstanden werden müssen, von denen die Gemeinde *lebt*.[69] Die Gemeinde wird nach Gaugler aufgerufen, sich die Wirkung des lebenspendenden Todes Jesu zu eigen zu machen.[70] Brot und Wein sind für die Gemeinde, die sie recht empfängt, der Christus selbst in seinem Opferwirken.[71] «Unter dem Vorgang des eucharistischen Mahles wird er, er selbst als der an der Gemeinde Handelnde, als der Geber dieser Gaben aufgenommen.» Dabei wird «das Ereignishafte der Offenbarungsannahme im Sakrament nicht plötzlich ein Dinghaftes; sondern das Sakrament ist selbst jenes ... ‚Ihn aufnehmen'» von Joh. 1, 11 f. Diese reale Gegenwart des an der Gemeinde Handelnden kann aber nicht weniger sein als die dingliche Gegenwart der Substanzen seines Leibes und Blutes.[72]

---

man erklärt, Jesus setze im Augenblick seines Sprechens seinen Tod als schon geschehen voraus, wobei das part. praes. ἐκχυννόμενον nicht (wie bei Gaugler, der es S. 36 richtig auf die nahe Zukunft bezieht) beachtet oder nur sehr mühsam erklärt wird (Barth, S. 26 f.). Vgl. dazu das hier in Abschnitt 4 zu Markus Gesagte.

[68] Barth, S. 47. Es ist aber nicht richtig, daß nur diejenigen Autoren, die nachösterliche Bundesmahle schildern, Lukas und *Paulus* (wo?), den Wiederholungsbefehl kännten, weil eben jene Vorwegnahme nicht wiederholbar sei. Selbstverständlich kennen auch Markus und Matthäus das wiederholte Abendmahl in ihrer Gemeinde, wollen also auch ohne ausdrückliche Erwähnung des Wiederholungsbefehls sicher die Einsetzung des Abendmahls erzählen. Andernfalls hätten sie nicht von diesem, sondern von nachösterlichen Mahlzeiten berichtet.

[69] Gaugler, S. 48; Barth, S. 32. [70] Gaugler, S. 62. [71] Gaugler, S. 52.

[72] Gaugler, S. 59. Schon das Passahmahl brachte «la présence toujours *agissante* du fruit de cette mort» (des Lammes) (Gaugler, Sainte-Cène, S. 72). Wenn ich recht sehe, erfolgt die Antwort auf diese Frage bei Barth nicht ebenso klar. Richtig ist wohl, daß Essen und Trinken von Brot und Wein (also Gauglers «Annehmen» des «handelnden Christus»), nicht Brot und Wein als solche wesentlich sind (S. 25). Hilfreich ist auch der Hinweis, daß das Brot der Gemeinde verkündet: Ihr dürft *leben* ..., der festliche Wein: Ihr dürft *fröhlich sein* um Christi Opfer willen (S. 38; an der Alkoholfrage Interessierte mögen übrigens Billerbeck, Bd. 2, S. 614

So wird verständlich, daß schon bei Markus wie bei Paulus die Beziehung des Abendmahls auf den bundstiftenden Opfertod des Christus vereinigt erscheint mit dem eschatologischen Ausblick.[73] Beides, die Gabe der Todesfrucht wie die Ausrichtung auf das Messiasmahl, gehört also streng zusammen.[74] So sind also «das ‚Brotbrechen' der Urgemeinde und die Abendmahlsfeier der paulinischen Gemeinde ... auf das Handeln Jesu bei jenem letzten Mahle Jesu allein zurückzuführen».[75] Was vor zwanzig Jahren unverbunden nebeneinander stand, ist zur Einheit geworden. *Das Abendmahl ist ein Freudenmahl, in dem die lebendige Gegenwart des Herrn als Frucht seines Opfertodes und als Vorweggabe der endgültigen Erfüllung im Reiche Gottes erfahren wird.* Barth fordert daher mit unüberhörbarer Dringlichkeit eine Neugestaltung des Abendmahls, das eine wirkliche Mahlzeit an einem wirklichen Tisch ist, dessen Gebete und Lieder freudig klingen, bei dem man um das Kommen des Herrn betet und vor allem andern für seine Gegenwart dankt.[76]

Das ist gewiß richtig gegenüber einer Tradition, die die Freude über die Gegenwart des Herrn kaum mehr anklingen läßt. Es darf aber dennoch nicht vergessen werden, daß die Gemeinde das Abendmahl feiert unter Verkündigung des «*Todes* des Herrn, bis daß er *kommt*» (1. Kor. 11, 26), daß sie also ißt

---

sub d. und e., studieren). Sonst aber liegt sein Interesse anderswo. Das zeigt sich auch daran, daß Gaugler das Abendmahl sachlich durchaus als Sakrament sieht und so nennt, obwohl er weiß, daß es im NT keinen entsprechenden Begriff gibt (S. 7—9), während es Barth fraglich wird, ob dieser Taufe und Abendmahl zusammenschließende Ausdruck überhaupt am Platze ist (S. 53; hingegen scheint dort doch der von K. Barth postulierte rein «kognitive» Charakter des Taufsakraments mindestens für das Abendmahl überwunden zu sein). [73] Vgl. Anm. 40.

[74] Gaugler, S. 68 f. Noch etwas stärker wird auch der Gedanke der Tischgemeinschaft mit dem Herrn bei Gaugler, Sainte-Cène, S. 78, verbunden mit der Zuteilung der «Todesfrucht» Jesu.

[75] Gaugler, S. 35.

[76] Barth, S. 60—62. Er gibt darum auch den Entwurf einer neuen Liturgie. Uebrigens betont auch Gaugler, Sainte-Cène, S. 63 ff., mit Bezugnahme auf Cullmann die eschatologische Ausrichtung bedeutend stärker und unterbaut diese durch den Hinweis auf das Messiasmahl Henoch 62, 14 («sie werden mit jenem Menschensohn essen») und das auch von Barth angeführte Essen und Trinken mit Gott in Ex. 24, 11 (S. 78).

und trinkt «zwischen den Zeiten», rückblickend auf das Kreuz und ausblickend nach dem Kommen des Herrn am Jüngsten Tag.[77] Diese Spannung darf nun allerdings nicht so erweicht werden wie bei Barth.[78] Der Jubel über den gegenwärtigen Herrn darf weder den Gedanken an seinen Tod noch das Warten auf seine Wiederkunft verdrängen. Nur der Kreuzestod des Christus gibt ja die Kraft dieses Mahles, und nur als Angeld auf die künftige Erfüllung bekommt dieses Mahl seinen nun in der Tat überaus freudigen Charakter. Ebenso falsch wie die einseitige, düster-ernste Betonung des Kreuzestodes [79] wäre die einseitige, alle Spannung überspringende Betonung der schon geschehenen Erfüllung aller Verheißungen.[80] Das wäre jener korinthische Enthusiasmus, dem gegenüber Paulus so stark an den *Tod* des Christus erinnert, der beim Abendmahl verkündigt wird. Erst im Reiche Gottes wird dieser nicht

---

[77] Behm, S. 738.

[78] Hier ist der gewichtigste Einwand anzumelden. Die Beziehung des eschatologischen Ausblicks auf das Abendmahl der Gemeinde, als wäre dieses schon das «Essen und Trinken im Reiche Gottes», scheint mir unhaltbar, obwohl sie schon von Chrysostomus und anderen (s. bei B. Weiß, Krit.-exeget. Kommentar über das NT, hrsg. von H. A. W. Meyer, I, 1883, S. 513 zu Matth. 26, 29) versucht wurde. Wenn Barth erklärt, die Abendmahlsfeiern der Gemeinde *müßten* das «Essen und Trinken im Reiche Gottes» sein, weil Jesus seinen Jüngern schwöre (auch das ist fraglich), er werde erst dort wieder Passah (nicht Brot!) essen und Wein trinken (gerade das wird bei den Mahlzeiten in den vierzig Tagen nach Ostern nie erwähnt!), dann könnte man ja zunächst antworten, also *müsse* auch Antiochus IV. zwischen Jerusalem und dem Meer umgekommen oder Jojakim trotz 2. Kön. 24, 6 wie ein Esel begraben worden sein, weil beides Dan. 11, 45, bzw. Jer. 22, 19 geweissagt ist (ich verdanke die Stellen W. Baumgartner in Basel). Aber viel schlichter ist doch zu sagen, daß es in jenen Erscheinungen nach Ostern eben nicht um ein Passah und nicht um ein festliches Weintrinken und im Abendmahl der Gemeinde noch nicht um die Erfüllung geht, da der Herr selbst persönlich und sichtbar mitißt und -trinkt, sondern um eine Vorweggabe des noch Ausstehenden.

[79] Wie sehr z. B. auch die Rechtfertigung selbst bei Paulus mit der Auferstehung wie mit dem Kreuz verbunden wird, dazu vgl. Röm. 4, 25 (weitere Stellen: E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, eine Untersuchung der nt.lichen Gemeindeordnung [im Druck; erscheint demnächst im Zwingli-Verlag, Zürich]).

[80] So redet Barth von einer «Eschatologie der Gegenwart» und einer «nicht nur und bloß zukünftigen», sondern «auch jetzt» seienden Ewigkeit (S. 53 und 50).

mehr Anlaß zur Buße und zum «Richten seiner selbst» werden.[81] Es ist natürlich müßig, darüber zu streiten, ob das «noch nicht» oder das «doch schon» stärker betont werden soll. Warum soll man nicht wie Barth einmal das zweite ganz in den Mittelpunkt rücken? Nur muß dann unmißverständlich klar gesagt werden, daß das erste dabei nicht verschwindet, daß also «eschatologische Ausrichtung» des Abendmahles wirklich auch jenes Warten auf die Zukunft des Herrn meint.[82]

4.

Hat sich uns so der volle, von den Alexandrinern gebotene Text als primärer Abendmahlsbericht des Lukas erwiesen, sowohl aus textkritischen als auch aus sachlichen Gründen, so ist damit noch nichts über die Frage entschieden, ob *seine* Zusammenordnung von eschatologischem Ausblick und Sühnopfergedanken die ursprüngliche ist oder diejenige des Markus- und Matthäus-Berichtes. Gaugler nimmt das erste an, weil sich der lukanische Bericht gut in den Rahmen des Passahmahls mit den Bechern vor und nach der Mahlzeit einfügt. Markus hätte also schon stilisierend den eschatologischen Ausblick verkürzt und umgestellt,[83] vermutlich um dem Doppelkelch zu entgehen.

Ich möchte, ohne allzu großes Gewicht darauf zu legen, doch die umgekehrte Entwicklung mindestens zur Erwägung stellen.[84] Markus ist sonst der zuverlässigere Zeuge und hat

---

[81] 1. Kor. 11, 31. Interessanterweise verliert mit der streng zukünftigen Wiederkunft auch der Kreuzestod bei Barth an Bedeutung.

[82] Für einen klaren, linearen Zeitbegriff und gegen jede philosophisch-spekulative Entwertung der Zeit kämpft O. Cullmanns neuestes Buch «Christus und die Zeit, die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung», Evang. Verlag, Zollikon-Zürich, 1946, in überzeugender Weise. Vgl. aber auch schon W. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (Abhandlungen zur Theologie des A und NT, Zwingli-Verlag, Zürich], Abschnitt 1).

[83] Gaugler, S. 20—22; nach S. 61 sähe das Nebeneinander von V. 16 und V. 18 wie eine Dublette aus, weil Lukas die ursprüngliche Tradition und die durch die Umstellung bei Markus entstandene ineinander verarbeitet hätte.

[84] Vgl. dazu z. B. H. J. Holtzmann, Handkommentar zum NT, I, 1892, z. St.; Lietzmann, S. 215 f., die bei Jeremias, S. 61, Anm. 5, Genannten und

gerade auch dieses Logion zweifellos in der Form treuer bewahrt.[85] Daß er einen ursprünglichen eschatologischen *Doppelspruch* verkürzt hätte, ist auch nicht ganz leicht verständlich, während der jetzt auf das Passah zu beziehende Vers Luk. 22, 16 eher nach einer nicht ganz geschickten Ergänzung aussieht.[86] Das würde noch etwas wahrscheinlicher, wenn Merx [87] recht hätte mit seiner Nachricht, daß direkt vor dem dritten (also dem eigentlichen Abendmahls-) Becher ein Nachtisch aus gebrochenen Brotstücken vorgeschrieben war. Brot und Wein wäre dann doch in nächster Nähe zu denken, nicht durch die ganze Mahlzeit voneinander getrennt. So ließe sich auch leichter verstehen, daß das Abendmahl anscheinend von Anfang an aus dem Rahmen des Passah gelöst und nicht mehr nur einmal jährlich gefeiert wurde.[88] Eschatologisch-messianische Freude ist beim Passah, entgegen der üblichen Ansicht, beim Becher nach dem Mahl mindestens ebenso gut bezeugt wie bei demjenigen vor dem Essen.[89] Es besteht also zum

---

Lohmeyer, Bd. 9, S. 297 f. Ohne genauer zu präzisieren, spricht sich auch Barth, S. 6, für Priorität des Markus-Textes aus.

[85] Jeremias, S. 57 ff., dem auch Gaugler, S. 61, sich anschließt.

[86] So auch Lohmeyer, Bd. 9, S. 181 f. Dem «genauen Nachforschen» des Lukas (1, 3) ist wohl nicht entgangen, daß beim Passahmahl, als welches ja gerade er dieses Abschiedsmahl schildert, wie überhaupt bei jedem jüdischen Gastmahl sowohl vor als auch nach dem Essen ein (oder zwei) Kelche gebraucht werden, so daß also der Doppelbecher keine Schwierigkeit bot, während ein doppeltes Brotwort nicht gut möglich war.

[87] Merx, S. 422 und 424.

[88] Vielleicht könnte sogar das μετὰ τὸ δειπνῆσαι dem «genauen Nachforschen» (Luk. 1, 3), bzw. der paulinischen Kenntnis jüdischen Brauches entsprungen sein. Immerhin spricht die Tatsache, daß es schon in der ältesten erreichbaren Formel 1. Kor. 11, 25 steht (da Paulus sonst μετά c. acc. nur noch Gal. 1, 18; 3, 17, c. inf. aber überhaupt nie braucht, muß es älter als Paulus sein!), eher, wenn auch nicht unbedingt, für ein Brotessen vor dem Mahl. Anders wäre es, wenn der Ausdruck ἐσθιόντων αὐτῶν (Mark. 14, 22) ursprünglich wäre. Dann könnte der Brotspruch nicht vor dem Mahl erfolgt sein. Da die Perikope aber höchstwahrscheinlich zunächst isoliert umlief, dann aber auch nicht mit diesen Worten beginnen konnte, haben wir darin wohl doch eine V. 18 aufnehmende Einleitungsformel des Markus zu sehen (Lietzmann, S. 219).

[89] Ueberliefert ist eine eschatologische Bitte bei beiden Bechern. Sie wird aber bei beiden in der heutigen Form kaum so gebetet worden sein vor 70 n. Chr. (auch beim Becher vor dem Mahl wird die Erwartung des «Aufbaus deiner Stadt» ausgesprochen: Behm, S. 732; Billerbeck, Bd. 4,

wenigsten die Möglichkeit, daß *Lukas*, eben weil ihm von der Abendmahlsfeier seiner Gemeinde her die eschatologische Ausrichtung so wesentlich war,[90] *den Ausblick auf das neue Essen und Trinken im Reiche Gottes zum Doppelspruch ausgebaut und an den Anfang gestellt hat, um dann mit den beiden Deuteworten zu erklären, worin die Möglichkeit der Anteilnahme an solcher Herrlichkeit begründet ist.*[91]

Mag das immerhin unsicher bleiben, die jedem der beiden Zeugen eigene theologische Sicht wird uns jetzt deutlich werden, mag nun diese oder jene die ursprüngliche sein. Beim Abschiedsmahl des *Markus*-Berichtes liegt der Ton auf der Bedeutung des bevorstehenden Kreuzestodes. Es soll den Jüngern und der ganzen kommenden Gemeinde gesagt werden, welche Heilsgabe dieses Sterben für sie erwirbt. In der eschatologischen Verheißung sieht Markus dann das Siegel dafür, daß der Opfertod wirklich bewußte Heilstat des Messias ist, nicht sinnlose Katastrophe, sondern fruchtbares Handeln. Mehr als bei Lukas — und vielleicht doch historisch richtiger — bleibt also hier die Tatsache bewußt, daß das Opfer

---

S. 69, wenn auch die Anspielung auf den *Wieder*aufbau beim Kelch nach dem Mahl deutlicher hervortritt; der bei Merx, S. 418, genannte eschatologische Segen zum ersten Becher verrät schon durch seine halbhebräische Form seine späte Entstehung). Hingegen ist der Becher nach dem Mahl sicher der wichtigere. Nur über ihm werden beim gewöhnlichen Gastmahl die (mit den Passahgebeten zu diesem Becher identischen) Gebete gesprochen (Billerbeck, Bd. 4, S. 631). Vor allem aber ist auch zur Zeit Jesu, da die oben genannten eschatologischen Gebete vermutlich beide fehlten, beim Becher nach dem Mahl die eschatologisch-messianische Freude ausgedrückt worden durch den Schluß des Hallel, wo Ps. 118, 19 ff. gebetet wurde: «... Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn ...» (vgl. dazu Merx, S. 423; zur eschatologischen Deutung von Ps. 118 auch: Billerbeck, Bd. 2, S. 256). Zugunsten des Kelches vor dem Mahl spricht nur der Ausdruck γένημα τῆς ἀμπέλου, der auch im Segen über den ersten Passahbecher gesprochen wird.

[90] Das zeigt sich auch 22, 30, wo er in das Matth. 19, 28 bezeugte Logion dieses Essen und Trinken am Tisch des Messias einfügt; denn daß Matthäus, der den der christlichen Gemeinde in diesem Sinn so fremden Ausdruck der παλινγενεσία tradiert, dies gestrichen haben sollte, ist wenig wahrscheinlich.

[91] Anders als Markus und Matthäus will Lukas ja nach seiner eigenen Aussage die Vorgänge schön ordnen (1, 3). Zur Exegese von Luk. 22, 15—18 vgl. übrigens Gaugler, Sainte-Cène, S. 60 ff.

noch nicht geschehen ist. *Lukas* hingegen, der ja als einziger von jenen nachösterlichen Mahlzeiten berichtet, sieht die Einsetzung des Abendmahles von der Erfüllung her rückwärts. Ohne Jesus gegenüber etwas grundsätzlich Neues einzufügen, kommt er dabei vermutlich doch schon viel stärker von der Gemeinde her, von jener jubelnden Feier, zu der das Herrenmahl geworden ist, nachdem der Sieg Tatsache war. Nach Ostern hat die Urgemeinde ja sicher diesen letzten Ausblick beim Abschiedsmahl ihres Herrn mindestens ein gut Stück weit erfüllt gesehen und diese, wenigstens teilweise geschehene, Erfüllung immer neu wieder erlebt in der Eucharistie. Von dieser Gegenwart des Erhöhten, von dieser schon in diese Welt hereingebrochenen Vorweggabe des Essens und Trinkens mit dem Herrn in seiner Königsherrschaft her sieht Lukas dann rückblickend in den Worten vom Opfertod die Begründung der Möglichkeit solcher Gemeinschaft.

Eine ähnliche Gedankenlinie finden wir aber auch an der vielleicht wichtigsten Stelle von jener nachösterlichen Tischgemeinschaft der Jünger mit ihrem Meister, in Act. 10, 39—43, wo sich Petrus nach dem Referat des Lukas [92] ja erstaunlicherweise nicht auf seine Teilnahme an der Stiftung des Abendmahls am Vorabend des Todes Jesu, sondern auf sein Essen und Trinken mit dem Herrn «*nach* seiner Auferstehung» beruft.[93] In diesen paar Versen, die eine knappe Zusammenfassung des gesamten Glaubens der Gemeinde Christi bieten, wird zunächst chronologisch Leben, Sterben und Auferstehen des Christus erzählt. Dann aber setzt Lukas ein bei der nachösterlichen Tischgemeinschaft der Apostel mit dem Herrn (V. 41 b). Hier ist den Aposteln der Auftrag geworden, den, der in dieser Mahlgemeinschaft unter ihnen weilt, als den kommenden «Richter der Lebenden und der Toten» zu verkünden (V. 42). Erst dann wird gewissermaßen zurückgegriffen auf die Verkündigung der «Vergebung der Sünden durch seinen

[92] Daß es sich dabei wohl um Bildungen des Verfassers der Apostelgeschichte handelt, dazu vgl. A. Jülicher-E. Fascher, Einleitung in das NT, 1931, S. 437 f.

[93] Das hängt gewiß zusammen mit der Begründung des Apostolats auf der Augenzeugenschaft gerade dem Auferstandenen gegenüber. Aber auch die lukanische Vorliebe für die Mahlgemeinschaft mit dem Messias nach Ostern kommt in dieser Formulierung zum Ausdruck.

Namen» (V. 43). Daß hierbei das *Gemeinde*abendmahl nicht ausdrücklich erwähnt und in der eschatologischen Schau das Gericht besonders hervorgehoben wird, daß die Begründung der Sündenvergebung auch noch nicht streng auf das Geheimnis des Kreuzestodes bezogen ist,[94] ist selbstverständlich in einer Missionspredigt gegenüber Heiden. Wie im Abendmahlsbericht geht aber Lukas auch hier von der schon bestehenden Tischgemeinschaft mit dem Herrn her über zu dem darin verpfändeten eschatologischen Geschehen. Hier aber erhebt sich die Frage: Wer wird denn vor diesem Richter bestehen?, bzw.: Wer ist denn zu diesem endgültigen Messiasmahl berufen? Und darauf kann die Antwort nur lauten: Wer in Jesu «Namen» die «Vergebung der Sünden» gefunden hat, bzw.: Wer weiß, daß der Leib des Herrn «für ihn gegeben» und das Blut des Herrn «für ihn vergossen» ist. Das eine ist die missionarische, das andere die gemeindliche Ausprägung des gleichen Gedankens.

So ist gerade von hier aus der Gang der Abendmahlsverkündigung von der gegenwärtigen Mahlgemeinschaft zur eschatologischen Erfüllung und von dorther zurück zur Begründung im Opfertod des Herrn noch einmal aufgeleuchtet und damit auch die zuinnerst bedingte Zusammengehörigkeit beider Abendmahlstypen bekräftigt worden.[95] Es wird die Aufgabe der Gemeinde sein, die Folgerungen aus diesem neutestamentlichen Tatbestand zu ziehen und mehr als bisher auch diese lukanische Freude in ihrer Abendmahlsfeier zum Ausdruck zu bringen, ohne die Verkündigung des Kreuzestodes

---

[94] Wobei immerhin zu bedenken ist, daß diese in Act. 10, 43 sicher nicht losgelöst von der Verkündigung der Kreuzigung in V. 39 b gelesen werden kann. Wenn diese aber von dem gut griechisch schreibenden Lukas mit dem Ausdruck von Deut. 21, 22 als «ans Holz hängen» bezeichnet wird, dann geschieht das doch wohl schon in Erinnerung an Gedanken wie Gal. 3, 13.

[95] Daß auch Johannes in die Tradition einzuordnen ist, die im Abendmahl die Tischgemeinschaft mit dem Herrn sieht und darum die Einsetzung am Vorabend der Kreuzigung wegläßt, zeigt Lohmeyer, Bd. 9, S. 302 ff., Bd. 10, S. 98. Man müßte dabei freilich auf die vorösterlichen Mahlzeiten zurückgreifen; denn 21, 12 f. allein wäre doch eine recht schmale Basis. Doch ist die johanneische Abendmahlsauffassung überhaupt noch recht wenig geklärt worden. Gutes findet sich bei Gaugler, Sainte-Cène, S. 82 ff.

Jesu und die Erwartung seiner Zukunft zu vergessen über dem jubelnden Empfangen dessen, was ihr jetzt schon geschenkt ist im Abendmahl.[96]

Neßlau/St. Gallen. *Eduard Schweizer.*

Ursprung und Anfänge des slawophilen Messianismus in Rußland.

Akademischer Vortrag am 12. Februar 1946
in der Universität Basel.

Welch ungeheure, elementare Bedeutung das nationale Selbstbewußtsein in der Geschichte der Völker gerade an kritischen Wendepunkten besitzt, hat von neuem die letzte Entwicklung der Sowjetunion gezeigt.[1] Die bewußte Wiederaufnahme der in den ersten Jahren der Revolution fast ganz ab-

[96] Bei dieser Betonung der Tischgemeinschaft mit dem Herrn ist auch *F. Kattenbuschs* Anliegen der engsten Zusammengehörigkeit zwischen Christus und Gemeinde aufgenommen (vgl. K. L. Schmidt, ThWBzNT, Bd. 3, S. 525, Anm. 59 f.; Lohmeyer, Bd. 9, S. 223 und 284). Mag man auch darüber diskutieren, ob die eigentliche «Stiftung der Gemeinde» nicht schon bei der Berufung der ersten Jünger oder erst an Pfingsten erfolgt sei, auf alle Fälle dürfte die gemeindegestaltende Kraft des Abendmahls deutlicher geworden sein.

[1] Vgl. dazu mein Buch: Rußland unterwegs, 1945, Kap. III. (*Anm. des Redaktors:* Es sei hier zugleich auf die Rezension des Liebschen Rußlandbuches aus der Feder von N. Berdjajew in diesem Heft S. 144—148 hingewiesen. Etwas anderes betrifft die Schreibweise der russischen Wörter, insbesondere der Eigennamen in dem vorliegenden Liebschen Vortrag. Diese ist *möglichst* einheitlich gestaltet. Nach Lage der Dinge ist eine hundertprozentige Einheitlichkeit nicht möglich. Die russischen [kyrillischen] Buchstaben sind für die Umschrift in anderen Sprachen eigentlich nur mit Hilfe von diakritischen Zeichen genau wiedergebbar. Die Russen selbst schreiben ihre eigenen Namen in anderen Sprachen sehr verschieden. Man tut jedenfalls gut, der faktischen Aussprache Rechnung zu tragen. Also nicht korrekt russisch «Sovet», sondern «Sowjet». Ein besonderes Kapitel sind die Endungen -ov, bzw. -ow, und -ev, bzw. -ew, die als -off und -eff ausgesprochen werden, wobei in bestimmten Fällen -eff und -off ineinander übergehen [Solovjev wird Solowjoff ausgesprochen]. Wenn es sich um Ausdrücke handelt, die nur dem Russischen selbst eigentümlich sind, ist möglichst an die russische Orthographie angeglichen; wenn es sich dagegen vor allem um Eigennamen handelt, die bei andern Völkern geläufig geworden sind, ist möglichst auf die Aussprache geachtet. *K. L. S.*)