

THOMAS SÖDING · BOCHUM

BROT UND WEIN

Die Gaben beim Letzten Abendmahl

1. Verknappung

Aus der Antike gibt es wunderbare Berichte über großartige Bankette.¹ Feinste Speisen, edelste Weine, gepflegte Gespräche – in der Literatur, auf Fresken und Gemälden werden traumhafte Szenen beschrieben, die Lust machen, dabei gewesen zu sein. Der Reiz hat nicht nachgelassen. Kochbücher aus der alten Zeit sind *en vogue*, wiewohl die Rezepte stark modernisiert werden müssen, damit die Speisen und Getränke auch heute munden. Griechischer Wein ist ein Schlager,² römische Tafelfreuden sind sprichwörtlich.³ Gewiss gibt es die populistischen Warnungen vor spätrömischer Dekadenz; und wer den grandiosen Ekel-Film *Das große Fressen* sieht, wird den Appetit verlieren. Aber gute Tischsitten und feine Manieren, scharfe Gewürze und süße Leckereien, schöne Gedecke und geschliffene Gläser – was die römische und griechische Küche bereithielt, hat die abendländische Kultur nachhaltig zivilisiert.

Freilich waren es immer nur ganz wenige, die im Altertum einen Festschmaus genießen konnten (so wie ja auch heute bei allem Überfluss der Hunger lange nicht aus der Welt ist). Für die meisten war es Luxus, Fleisch zu essen und Wein zu trinken. Es gab Hungersnöte. Die Tagelöhner, die Witwen und Waisen, die Sklavinnen und Sklaven, die Heimarbeiterinnen mussten zusehen, wo sie für sich und ihre Familie etwas zum Beißen bekamen.

Dennoch bleibt die Faszination guten Essens und Trinkens. Erstens ist gegen Freundschaft und Geselligkeit, gegen gute Gespräche und fröhliche Feiern, auch gegen köstlichen Wein und gehobene Küche nichts einzuwenden. Zweitens sind Essen und Trinken elementare Lebensbedürfnisse, die in froher Runde besser befriedigt werden können als allein und einsam,

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

deshalb aber auch religiös nicht verachtet, sondern erhoben sein wollen.⁴ Drittens wird das Festmahl in der Bibel theologisch aufgewertet. Die alten Bilder vom Glück der Gottesherrschaft stellen ein üppiges Mahl vor Augen, das niemanden ausschließt, sondern alle anzieht: «Der Herr der Heerscharen wird allen Völkern auf diesem Berg ein Festmahl geben, mit besten Speisen, edelsten Weinen» (Jes 25, 6; vgl. Jes 24, 23; äthHen 25, 6ff). Jesus selbst hat sich dieses Bild ausgeliehen,⁵ um seine Hoffnung auf Vollendung anschaulich werden zu lassen: die festliche Gemeinschaft im Reich Gottes (Mt 8, 11 par. Lk 13, 29; Mt 22, 1–14 par. Lk 14, 15–24; Lk 15, 22f). Dass die Hungernden satt werden, ist eine seiner Seligpreisungen (Mt 5, 6 par. Lk 6, 21). Er hat es nicht abgelehnt, sich zu Tisch bitten zu lassen (Mk 2, 15 parr.; 14, 3 parr.; Lk 7, 36; 11, 37; 14, 1); ja, er hat sich selbst zu solchen Festen eingeladen (Lk 19, 1–10); dass er nach Johannes sein erstes Zeichen bei der Hochzeit zu Kana setzt, indem er Wasser in Wein wandelt, ist charakteristisch (Joh 2, 1–11). Für seinen Lebensstil ist er scharf kritisiert worden: «Seht da, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Dirnen» (Mt 11, 19 par. Lk 7, 34). Tatsächlich hat er nicht, wie Johannes der Täufer, von Heuschrecken und wildem Honig gelebt (Mk 1, 6 par. Mt 3, 4), sondern von dem, was die Menschen, bei denen er zu Gast war, ihm vorgesetzt haben (vgl. Lk 10, 7f). Das ist kein Zufall, sondern passt zu seiner Botschaft, die Nähe der Gottesherrschaft nicht in der Wüste, sondern in Galiläa und Jerusalem zu verkünden: dort, wo die Menschen gelebt und gearbeitet, gehungert und gefeiert haben.

Desto bemerkenswerter ist, dass in der Überlieferung vom Letzten Abendmahl nicht eine reichhaltige Speise- und Getränkekarte erscheint, sondern nur von Brot und Wein die Rede ist. Zwar hat Lukas, der ein ausführliches Tischgespräch folgen lässt, die Assoziation eines antiken Symposions erweckt (Lk 22, 14–38)⁶; aber auch bei ihm ist das Mahl aufs äußerste reduziert. Brot ist ein elementares Nahrungsmittel, das (bei gesunden Menschen) zu nahezu jeder Mahlzeit gehört, zumal im Alten Orient. Dass Wein getrunken wird, zeigt, dass gefeiert wird – mehr aber auch nicht.

Die Tendenz zur Verknappung erweist sich auch im Vergleich zur jüdischen Tradition. Sie kennt seit der großen Erzählung von Ex 12 eine Fülle von sinnvollen Speisen und Beilagen für das Paschamahl,⁷ die – wenigstens in der rabbinischen Überlieferung – reich symbolisch ausgedeutet worden sind: das Paschalamm, das ungesäuerte Brot und die Bitterkräuter. Nach den Synoptikern hat Jesus sein Letztes Abendmahl als Paschamahl gefeiert (Mk 14, 17–26 parr.). Er hat auch einen schön gepolsterten Raum in Jerusalem bereitstellen lassen, wie es Pilgern geziemt (Mk 14, 12–16 parr.). Aber vom Paschalamm ist sicher nur in der Zeitangabe des Erzählers die Rede (Mk

14, 12 parr.). Im Mahlbericht liest man nichts mehr von einem Lamm. Paulus kann eine christologische Erklärung liefern, wenn er den Korinthern verkündet: «Unser Paschalamm ist geopfert: Christus» (1Kor 5, 7). Im Blick auf Johannes kann die Erklärung naheliegen, dass es sich, historisch gesehen, gar nicht um ein Paschamahl gehandelt habe. Aber dann bleibt immer noch der Befund, dass die Synoptiker einen starken Kontrast aufbauen: Jesus will das Pascha feiern; aber erzählt wird nur von Brot und Wein.

Der Gestaltungswille ist unverkennbar. Brot und Wein sind keine Fremdkörper des Fest- und des Paschamahles. Gerade Lukas hat seine Erzählung von der Paschafeier seiner Zeit inspirieren lassen, wenn er zwei Becher erwähnt, die Jesus seinen Jüngern gereicht hat (Lk 22, 17.20). Aber nur von Brot und Wein zu erzählen, ist eine gezielte Reduktion. Es hat gewiss mehr zu essen und zu trinken gegeben. Aber die Erzählung blendet aus und blendet ein: Sie blendet alle anderen Aspekte des Mahles – die Tischordnung, die Speisenfolge, die Seitengespräche – aus, um das einzublenden, was im Rückblick wesentlich scheint: zwei Gesten und zwei Worte, bezogen auf Brot und Wein.

2. Verdichtung

Durch die erzählerische Verknappung geschieht eine liturgische Verdichtung. Ein Ritus entsteht.⁸ «Tut dies zu meinem Gedächtnis» ist bei Lukas und Paulus ein direkter Aufruf, das, was Jesus getan und gesagt hat, nicht eigentlich zu wiederholen, sondern zu vergegenwärtigen (Lk 22, 19; 1Kor 11, 24.25).⁹ Der biblische Begriff der «Erinnerung» begründet eine theologische Deutung, die nicht bei der Einbildungs- und Darstellungskraft der Jünger, sondern bei der Gegenwart Gottes selbst ansetzt, der sich so in Erinnerung bringt, dass er Fakten schafft, und dadurch das Gedächtnis seiner Taten stiftet, dass er die Vergangenheit neu erschließt und die Zukunft neu eröffnet, ja: Zeit und Ewigkeit verbindet. Gott macht das Mahl Jesu mit den beiden Gesten und Worten, mit Brot und Wein, zum Zeichen und Mittel seines Heilswillens – und Jesus ist es, der dies zum Ausdruck bringt.

Es ist ein fruchtloser Expertenstreit, ob er die Aufforderung genau so *expressis verbis* gesagt hat oder nicht. Die gesamte Abendmahlsüberlieferung ist durch den Filter und Verstärker der synoptischen Tradition gelaufen. Das Interesse, durch die Erinnerung an das Letzte Abendmahl den eucharistischen Ritus der Kirche zu prägen, ist bei Paulus in 1Kor 11 offenkundig und bei Lukas durch die Konzentration auf die beiden Gesten und Worte des Gebens naheliegend, aber auch in den stärker erzählenden Versionen bei

Markus und Matthäus zu erschließen.¹⁰ Umgekehrt begründet die Abendmahlsüberlieferung kein liturgisches Mimikry. Dass Jesus den eucharistischen Becher «nach dem Mahl» (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25) genommen hat, während das Brotbrechen gewöhnlich am Anfang steht, heißt nicht, dass – in Korinth und anderswo – beim Mahl des Herrn die beiden eucharistischen Handlungen ein geselliges Essen eingerahmt haben. Vielmehr gilt: Doppelt hält besser. Die beiden Aktionen gehören zusammen, wie die Worte über Brot und Wein, wie Brot und Wein selbst. Der Ritus hebt sie hervor, bringt sie zusammen und stellt sie auf Dauer.

Das Paschamahl Israels, auf das sich die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung bezieht, ist hoch ritualisiert. Es wäre völlig verfehlt, wollte man Jahr um Jahr die Speisen und Getränke, die Fragen wie die Antworten, die Schriftlesungen und die Lieder verändern. Es müssen vielmehr ganz im Gegenteil Jahr für Jahr genau dieselben Speisen und Getränke, Gesänge und Gebete sein: weil es immer um das Gedächtnis ein und desselben Pascha geht, zu jeder Zeit und an jedem Ort. Deshalb heißt es in der Mischnah: «In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre; denn es heißt: ‚Wegen dessen, was der Herr an *mir* getan hat, als *ich* aus Ägypten zog‘ (Ex 13, 8) [...]» (mPes 10, 5).

Die Ritualisierung, die nicht erst in der kirchlichen Eucharistiefeyer, sondern bereits in der neutestamentlichen Überlieferung der Abendmahls-geschichte zu beobachten ist, knüpft an diesen Faden an. Sie prägt die neue Zeichensprache, die uralte, hoch geschätzte Konventionen mit einer außergewöhnlichen, ja einzigartigen Bedeutung erfüllt. «Dies», das die Jünger tun sollen, ist genau das, was Jesus selbst getan hat: Der Kyrios bestimmt die Form. Die Jünger setzen nicht ihre eigenen Akte, sondern den Akt Jesu. Die Prädikate und Partizipien der Abendmahlsüberlieferung strukturieren den Ritus. Vom Brot heißt es: Jesus nahm es (Mk 14, 22; Mt 26, 26; Lk 20, 19; 1Kor 11, 23); er segnete es (Mk 14, 22; Mt 26, 26) oder dankte für es (Lk 20, 19; 1Kor 11, 24), er brach es (Mk 14, 22; Mt 26, 26; Lk 20, 19; 1Kor 11, 24); und er gab es ihnen (Mk 14, 22; Mt 26, 26; Lk 20, 19; 1Kor 11, 24). Vom Becher heißt es bei Lukas und Paulus (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25) nur «desgleichen», während Markus und Matthäus wieder erzählen: Er nahm ihn; er dankte; und er gab ihn (Mk 14, 23; Mt 26, 27); Markus fügt noch hinzu: «Und alle tranken aus ihm» (Mk 14, 23). Allein die Sorgfalt, die Langsamkeit und Genauigkeit der Schilderung auf engem Raum erhellt, was zu tun ist: Genau das ist den Jüngern aufgegeben, wenn sie Jesu gedenken und er sich vergegenwärtigt, so dass ihre Erinnerung reale Eucharistie wird.¹¹

Die Gaben Jesu, die in der Erinnerung an das Letzte Abendmahl haften

geblieben sind und die Liturgie Jesu bestimmen, sind Brot und Wein. Dass es gerade diese und keine anderen sind, von denen in der Verknappung der Überlieferung die Rede ist und die durch den Ritus vergegenwärtigt werden, erklärt sich weder aus den üppigen Tafelfreuden eines Festschmauses noch aus der reduzierten Nahrung des Paschamahles, sondern aus der Lebensgeschichte der Menschen und der Theologiegeschichte Israels, die analoge Symbole anderer Religionen nicht hermetisch verriegelt, sondern hermeneutisch erschließt. Das Brot ist die Nahrung, um die Jesu Jünger Tag für Tag beten sollen (Mt 6, 11 par. Lk 11, 3) – weil sie sonst nichts zu essen haben und weil Gott es ist, der die Saat auf den Feldern wachsen lässt, bis die Ernte eingebracht werden kann (Mk 4, 26–29).¹² Der Wein ist das Zeichen der Lebensfreude (Ps 104), die in der Schöpfung begründet ist und nicht deshalb moralisch verdächtig wird, weil es Not und Unrecht in der Welt gibt. Brot und Wein sind Naturprodukte, die Menschen hergestellt haben. Sie sind Geschenke der Schöpfung und das Ergebnis menschlicher Arbeit, also Kulturspeisen. Genau deshalb haben sie die symbolische, sakramentale Bedeutung, die im Ritus auflebt (und von der der Ritus lebt).

Melchisedek bringt, als er Abraham von Salem aus entgegenkommt, Brot und Wein heraus (Gen 14, 18). Diese Zeichensprache spricht Jesus. Im Ritus wird sie deutlich. Jesus bezieht sich mit dem Demonstrativpronomen «Dies» zuerst auf das Brot, dann auf den Becher mit Wein.¹³ Die eucharistischen Elemente sind in ein helles Licht getaucht. Man darf sich von der verbreiteten Tendenz mittelalterlicher und neuzeitlicher Theologie zur Verdinglichung nicht den Blick für die Anschaulichkeit, die Konkretion, die Materialität trüben lassen. Es geht um «dieses» Brot und «diesen» Becher, das *eine* Brot und den *einen* Kelch, wie Paulus präzise festhält (1Kor 10, 16f; 11, 26). Es ist aber das Brot und der Becher mit Wein nicht «an und für sich», sondern «für euch» und «für viele». Jesus bezieht sich in seinen eucharistischen Worten auf das Brot, das von ihm selbst genommen, gesegnet, gebrochen, gegeben und gegessen wird – und mit dem er selbst sich identifiziert; und er bezieht sich auf den Becher, den er genommen, für den er gedankt und den er dargereicht hat – weil er sich mit ihm identifiziert. Es ist also der gesamte Heilszusammenhang seiner Person und seiner Passion, seiner Sendung und des Reiches Gottes, die sich im Brot und Wein des letzten Abendmahles verdichten; und es ist der Zusammenhang der ganzen Geschichte und der ganzen Schöpfung, in den sie ihrerseits durch ihre Materie und ihre Produktion die Sendung Jesu stellen.

Das aber sind genau die Zusammenhänge, in denen Jesus selbst sich gesehen und die er zeit seines Wirkens hergestellt hat, um sie zeit seines Leidens zu bewahren. In allen Versionen ist der Ritus ein Gebet. Dadurch wird

er wirksam – sakramental, wie die Theologie später sagen wird. Ohne das Beten wäre er *nur* ein Ritus; durch das Beten wird er eine religiöse Ausdruckshandlung, die Gott die Ehre gibt und dadurch Wirkung erzielt. Bei Markus und Matthäus wird zwischen Eulogie (Mk 14, 22; Mt 26, 26) und Eucharistie (Mk 14, 23; Mt 26, 27) terminologisch gewechselt, bei Lukas und Paulus ist nur von der Eucharistie die Rede (Lk 22, 19; 1Kor 11, 23). Ob man zwischen Eulogie (vgl. 1Kor 10, 16f) und Eucharistie bei Markus und Matthäus genau unterscheiden soll, ist strittig, weil die Koine-Sprache an dieser Stelle ein wenig verschliffen ist. Vom grundsätzlichen Wortsinn ist der Unterschied klar: Zuerst steht der Segen, dann der Dank. Aber ob der Unterschied wesentlich sein soll, darf man bezweifeln, weil die Gesten genau parallel erzählt werden. In jedem Fall öffnet Jesus durch seine Eulogie und Eucharistie den Raum der Mahlfeier für Gott. Jesus nimmt das jüdische Tischgebet auf, das an Gott den Dank für die Gaben der Schöpfung richtet und ihn bittet, dass Segen auf dem Essen und Trinken liege. Dieses Gebet öffnet sich bei Jesus für den Raum der Gottesherrschaft. Die Lebensmittel Brot und Wein werden zu Heilmitteln.

Das Gebet erfüllt die Gabe. Das Geben steht am Schluss der Handlungskette. Auf die Gabe zielt alles. Dass alle Jünger vom Brot gegessen und getrunken haben, ist intendiert und vorausgesetzt. Das Brechen und Verteilen des Brotes ist eine jüdische Sitte; dass alle von einem Brot essen, ist ein Zeichen der Mahlgemeinschaft. Dass der Becher kreist, ist hingegen ungewöhnlich, aber stimmig. Im Ritus Jesu wird die Gemeinschaft geschaffen, die Paulus auf den Punkt bringen wird, wenn er sie als Teilhabe der vielen, die feiern, an dem einen Brot und dem einen Kelch zu verstehen gibt, die gesegnet werden (1Kor 10, 16f).

Gleichzeitig mit diesem Geben ist das Sagen: «Dies ist...» (Mk 14, 22.24; Mt 26, 26.28; Lk 22, 19; 1Kor 11, 24), oder: «Dieser Becher ist...» (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25). Die beiden Abendmahlsworte sind performative Sprechakte Jesu,¹⁴ die den gesamten Aktionsradius Jesu erfassen und auf ihn selbst beziehen. Sein Nehmen und Geben, sein Segnen und Danken, sein Brechen des Brotes gehört mit seinem Sagen untrennbar zusammen. Eins erhellt das andere. Das Sagen ist selbst ein Geben, das Geben ein Sagen.¹⁵ Es wäre zu wenig, das, was Jesus sagt, als nachträgliche Deutung dessen zu verstehen, was er tut. Sein Sprechen ist vielmehr selbst ein Tun; es bezeichnet Quelle und Ziel, Form und Inhalt der Gabe – und ist in diesem Bezeichnen die volle Zuwendung zu denen, die essen und trinken sollen. In der lukanischen Version des Brotwortes wird das «Geben» selbst zum Ausdruck gebracht (Lk 22, 20) und die Zusammengehörigkeit mit dem Gestus verdichtet.

Von den zahlreichen, sorgfältig gewählten Verben wird eine zusammen-

hängende, in sich stimmige Handlung beschrieben, die den eucharistischen Ritus strukturiert, nicht unbedingt auch formatiert. Es folgt aus der neutestamentlichen Überlieferung nicht, dass immer genau so gehandelt und gesprochen werden müsste, wie den Evangelien zufolge gehandelt und gesprochen worden ist – ganz abgesehen davon, dass die Evangelien in den Gesten und Worten nicht hundertprozentig übereinstimmen. Aber es folgt aus der Stilisierung der Abendmahlstradition doch zweierlei: zum einen, dass der Gehorsam gegenüber der Weisung Jesu dort besonders anschaulich wird, wo in der Liturgie genau so gehandelt wird, wie Jesus und die Jünger der neutestamentlichen Überlieferung zufolge agiert haben; zum anderen, dass dort, wo andere Formen der Eucharistiefeyer entwickelt worden sind, die Struktur gewahrt und mit Leben erfüllt wird: die Verbindung zwischen dem Geber und der Gabe, die Konzentration auf Brot und Wein, die Form des Gebetes.

Die Jünger vergegenwärtigen, wenn sie das «dies» ernstnehmen, aber auch ihre eigene Rolle als Eingeladene, als Empfänger, als Esser und Trinker, die sich von Jesus bedienen und beschenken, bewirten und belehren lassen. Paulus macht es beim Kelch explizit. «Dies tut, sooft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis» (1Kor 11, 25). Das «Tun», das den Jüngern aufgegeben ist, ist also einerseits das Geben und Sagen, wie Jesus es getan hat, andererseits aber auch das Empfangen, das Essen und Trinken, wie sie selbst es in jener Nacht getan haben. Die Feier der Eucharistie kann nur in dieser Konzentration geschehen; sie entspricht dem Ernst der Passionsstunde und der Osterfreude, die bereits durchscheint, weil Jesus mit seinen Jüngern Mahl hält und das Pascha des Exodus feiert. Sie fordert als Regelfall die Kommunion von Brot und Wein – nicht weil sonst nur die halbe Gabe zuteilwürde, sondern weil das Zeichen verkürzt und der von Jesus selbst gestiftete Ritus verkümmern würde.

Zum Ritus gehört die Wiederholung in der Zeit.¹⁶ Das Timing der Eucharistiefeyer ist bemerkenswert. Jesus bezieht sich der synoptischen Tradition zufolge auf das Paschafest, das jährlich gefeiert wird. Dass aber die Eucharistie nur Jahr um Jahr gefeiert wird, ist nirgends bezeugt. Sie wird vielmehr (vielleicht schon Tag für Tag, sicher aber) Woche für Woche gefeiert, also im Rhythmus der Schöpfung, allerdings nicht am Sabbat, wie es die jüdischen Wurzeln hätten nahelegen können, sondern am Sonntag,¹⁷ am ersten Tag der Woche: wegen der Auferstehung der Toten, die sich nach den Synoptikern zuerst in der Auffindung des leeren Grabes, dann in Erscheinungen des Auferstandenen gezeigt hat. Der Ritus ermöglicht den Transfer und prägt die Zeiten. Jeden Sonntag kann Ostern gefeiert werden – nach der Auferstehung, auf die hin Jesus das letzte Mahl gehalten hat (Mk 14, 25 parr.).

3. Vertiefung

Die erzählerische Verknappung und die liturgische Verdichtung zielen auf eine christliche Vertiefung. Alles ist auf Jesus konzentriert. Die Erzählungen beobachten ganz genau, was er tut, und besonders, was er sagt – aber halten längst nicht alles, sondern im Gegenteil nur ganz wenig fest: das, was im Rückblick typisch scheint und das Gedenken ritualisieren kann. Vom Brot wie vom Wein wird in allen Versionen des Letzten Abendmahls erzählt, dass nicht etwa die Jünger etwas für sich zurechtgelegt haben (was nebenbei sicher auch geschehen ist), sondern dass Jesus sich Speis und Trank zu eigen gemacht hat, um sie seinen Jüngern auszuteilen. Jesus nimmt die zentrale Rolle ein: Er wirkt als Gastgeber, ist aber selbst nur Gast. Er betet und spendet; er allein spricht; er bezieht sich beim Austeilen der Gaben im Sprechen auf sich selbst. Sein Ich ist betont. Im ersten Wort ist «mein Leib» (Mk 14, 23; Mt 26, 26; Lk 22, 19; 1Kor 11, 24), im zweiten «mein Blut» (Mk 14, 24; Mt 26, 27; Lk 22, 20; 1Kor 11, 25) das Zentrum.

Beide Aussagen sind anthropologisch fundamental und deshalb christologisch virulent. Der «Leib» ist der Mensch selbst in seinen Beziehungen, seiner Kreatürlichkeit von der Wiege bis zur Bahre, in seiner Sensitivität und Sensibilität, seiner Schmerzempfindlichkeit und Verletzlichkeit, aber auch in seiner Sichtbarkeit, Berührbarkeit, Hörbarkeit. Die biblische Anthropologie entdeckt, dass der Leib dem Menschen nichts Äußerliches ist, weil Gott ihn mit Leib und Seele erschaffen hat. Kein Mensch kann aus seiner Haut. Sein Herz und seine Seele, sein Verstand und seine Kraft sind die Organe seiner Liebe zu Gott. «Das ist mein Leib» ist also eine eminente Selbstidentifikation Jesu, von keiner geringeren Bedeutung als die johanneischen Ich-bin-Aussagen. Jesus spricht von sich selbst in seinem irdischen Leben, das ihm Gott geschenkt hat und das er hingibt, um «euch» (Lk 22, 19f; 1Kor 11, 23ff) und «viele» (Mk 14, 24; Mt 26, 27), heißt: alle zu retten.¹⁸

Das «Blut» ist der Träger des Lebens (Lev 17, 11). Das Blut, das Jesus durch seine Adern strömt, hält ihn am Leben. Aber der Fokus liegt auf dem Blut, das «vergossen» wird (Mk 14, 24; Mt 26, 27; Lk 22, 20). Damit tritt unmittelbar die Passion vor Augen, die Hingabe des Lebens, das Opfer seiner selbst.¹⁹ Entgegen einem weit verbreiteten Vorbehalt ist es nach der neutestamentlichen, biblisch fundierten Opfertheologie nicht so, dass Gott Blut sehen will, bevor er von seinem Zorn ablässt, sondern dass durch das Blutvergießen die tödliche Macht der Sünde dargestellt wird, die im Prozess der Vergebung nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht wird.

Wie im Neuen Testament vor allem der Hebräerbrief ausgearbeitet hat, ist der Kreuzestod Jesu, als Opfertod gesehen, nicht der Gipfel der Inhuma-

nität, wie die Moderne oft denkt, weil sie – wie der Mythos – Gott als Moloch sieht, sondern gerade eine radikale Humanisierung des Opfers: Kein unschuldiges Tier muss mehr geschlachtet werden, von Menschenopfern ganz zu schweigen. Die Zeit des unblutigen Opfers bricht an. Umgekehrt zeichnet das Neue Testament den sterbenden Jesus in den Horizont der jesajanischen Gottesknechts-Prophetie ein, dass derjenige, der zum Opfer (*victima*) unmenschlicher Gewalt wird, die in diesem Fall sogar noch vor Gott gefeiert werden will, sein Leben dafür gibt, dass die Täter nicht für ihre Schuld – mit dem Tode – bestraft, sondern durch sein Leiden und Sterben von ihren Sünden befreit werden. In diesem Sinn wird er zum Opfer (*sacrificium*): Es heiligt und verlebendigt, wo nur noch Sünde und Tod zu herrschen scheinen; die Erlösung geschieht nicht trotz, sondern wegen des Leidens, weil nur so die Schuld von ihren mörderischen Folgen her überwunden werden kann, die das Leben zur Hölle machen. Die Gewaltlosigkeit und Leidensfähigkeit des Gottesknechtes zeigen das humane Ethos dieses Opfertodes.

Im Gottesknecht haben die Evangelisten Jesus wiedererkannt. Er ist für sie und ihre Traditionen der Prophet, der sich bis zum letzten Blutstropfen für die Versöhnung der Menschen mit Gott einsetzt. Er investiert alles: In seinen Gaben von Brot und Wein gibt er sich selbst. Es ist gerade der Ritus, der diese Repräsentation ermöglicht; und es ist die Person Jesu, die den Ritus mit Leben füllt. Von einem solchen Ritus ist in Jes 53 nicht die Rede. Die Tat, besser: das Leiden des Gottesknechtes bleibt durch die Schrift gegenwärtig – und die Frage nach seiner Identität läuft durch die Bibel Israels mit. Bei Jesus gewinnt der Gottesknecht einen Namen, ein Gesicht, ein Ich; modern ausgedrückt: eine Identität. Deshalb kann ein Ritus gestiftet werden. In diesem Ritus geht es um ihn. Die Jünger sollen «seiner» gedenken, Jesu von Nazareth, nicht nur eines Ereignisses oder einer Stiftung, sondern seiner Person – im Glaubenswissen, dass es kein Wort und keine Geste gibt, die für Jesus so typisch ist wie seine Gabe von Brot und Wein.

Beim Becherwort gibt es eine charakteristische Variante. Markus und Matthäus lassen an das «Blut des Bundes» denken, das nach Ex 24 Mose beim Bundesmahl am Sinai geopfert hat (Mk 14, 24; Mt 26, 27). Nach Lukas und Paulus hingegen hat Jesus sich auf den «Neuen Bund» bezogen (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25), wahrscheinlich die Verheißung bei Jeremia, dass Gott inmitten der Untreue Israels einen neuen Anfang macht und durch eine Herztransplantation Israel zu einer neuen Begegnung mit dem Gesetz führt, das es verinnerlicht und dadurch befolgt (Jer 31, 31–34). Der «Bund» ist eine elementar ekklesiale, heilsgeschichtliche Kategorie²⁰: Er öffnet die dauerhafte Verbundenheit zwischen Gott und seinem Volk; er steht für die

Verbindlichkeit der Erwählung, die Gültigkeit der Zusage Gottes, die Unverbrüchlichkeit seiner Treue, die er geschworen hat. Es ist immer Gott, der den Bund gewährt; aber er ist auf Wechselseitigkeit angelegt: auf eine Antwort, die Gewicht hat und ins Gericht führt, wenn sie verweigert, aber zur Seligkeit, wenn sie gegeben wird.

Diese Asymmetrie kennzeichnet auch das Letzte Abendmahl. Jesus feiert es mit denen, die ihn bald verlassen und verraten werden. Er selbst setzt das Zeichen und gibt die Gaben. Er ist es, der das entscheidende Wort spricht. Nach Matthäus bewirkt er die Erlösung der Sünden (Mt 26, 27). Alles hängt an Jesus – und alles, was Jesus sagt und tut, hängt an Gott.

Aber das Letzte Mahl ist nicht eine Demonstration der Stärke oder der Schwäche Jesu, sondern die Stiftung einer bleibenden Gemeinschaft mit seinen Jüngern. Um ihretwillen feiert er es. Sie sind diejenigen, die ihm auf dem Weg der Nachfolge bis Jerusalem gefolgt sind. Wenn alle Synoptiker betonen, dass Jesus das Letzte Abendmahl zusammen mit den Zwölf gefeiert hat (Mk 14, 10; Mt 26, 20; Lk 22, 30; vgl. 22, 14), wird die ekklesiale Bedeutung des Bundes strukturiert. Dass aber nicht verschwiegen wird, sondern im Abendmahlsbericht betont wird, «einer der Zwölf», Judas, habe Jesus verraten (Mk 14, 10.20.43 parr.), zeigt, wie wenig ekklesiologischer Triumphalismus am Platz ist. Kennzeichnend ist vielmehr, wenn auf die Ansage des Verrates nach Markus und Matthäus die Antwort der Jünger die bange Frage ist: «Doch nicht etwa ich?» (Mk 14, 19; Mt 26, 22) – so als ob sie wüssten, dass sie alle fähig wären, zu tun, was Judas Iskarioth getan hat.

Wenn also die Jünger in der Feier der Eucharistie Jesu gedenken, können sie an ihrer eigenen Schuld und ihrem Versagen nicht vorbeisehen. Sie sind es, die der Hingabe Jesu bedürfen. Sie brauchen den Bund, den Gott mit ihnen eingeht. Ihnen müssen die Sünden vergeben werden. Sie müssen ernährt und gestärkt werden. Sie müssen essen und trinken. Deshalb sind sie auch gefordert, tatsächlich zu tun, was Jesus getan hat, und tatsächlich zu nehmen, was Jesus gereicht hat – und tatsächlich zu leben, was sie feiern. Durch das Opfer Jesu wird der Bund gestiftet – in der Weise, dass er radikal erneuert wird. Damit steht der Mensch Jesus selbst für seine Gültigkeit ein. Die Stiftung selbst ist ein zutiefst humaner Akt: ein gemeinsames Mahl, die Hingabe des Lebens, das Opfer seiner selbst. Niemand kann Jesus dazu zwingen; er handelt aus freien Stücken – in Übereinstimmung mit dem Vater, dessen Segen er spendet und dem er Dank sagt.

Die entscheidende Präposition ist «für»: Auch wo sie nicht explizit vorkommt, im markinischen und matthäischen Brotwort (Mk 14, 23; Mt 26, 26), ist sie implizit gegenwärtig: durch die Gabe. Wo sie explizit erscheint, bei Markus und Matthäus im Becherwort (Mk 14, 14; Mt 26, 27), bei Paulus im

Brotwort (1Kor 11, 24), bei Lukas in beiden Worten (Lk 22, 19f), bringt sie die Richtung des gesamten Lebens Jesu zum Ausdruck. Die Existenz Jesu ist Proexistenz (Heinz Schürmann): So wie Jesus nicht etwas von sich, sondern sich selbst gibt, so geht er ganz darin auf, diese Gabe, dieses Opfer zu sein.

Der Sinn des «Für» wird durch das Geben und die Gaben anschaulich: Jesus schenkt durch sein Sterben den Jüngern – und allen, für die sie stehen – das Leben. Sein Tod kommt ihnen zugute; er verbindet sie mit der Herrschaft Gottes (Mk 14, 25 parr.). Aber Jesus ist auch derjenige, der sich ihnen ganz und gar hingibt: In den Gaben von Brot und Wein gibt er ihnen Anteil an sich – und wird ein Teil von ihnen. Er stirbt an ihrer Stelle – so dass sie in sein Sterben einbezogen werden, um zum Leben zu kommen. Das alles geschieht ihretwegen: nicht nur zu ihrem Heil und um sie zu befreien, sondern auch deshalb, weil sie es nötig haben: Sie müssen aus ihrer Distanz zu Gott in die Nähe Gottes gebracht werden – durch Jesus, der sich ihnen hingibt.²¹

ANMERKUNGEN

¹ Zum kulturgeschichtlichen Hintergrund vgl. Marcus SIGISMUND, *Ernährung/Lebensmittel*, in: Kurt ERLEMANN u.a., *Neues Testament und antike Kultur*, Bd. II: *Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 31–34.

² Vgl. Jean-Marie ANDRÉ, *Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike*, Leipzig 2002.

³ Vgl. Gudrun GERLACH, *Zu Tisch bei den alten Römern. Eine Kulturgeschichte des Essens und Trinkens*, Stuttgart 2001.

⁴ Vgl. Stephan LOOS – Holger ZABOROWSKI (Hg.), *«Essen und Trinken ist des Menschen Leben». Zugänge zu einem Grundphänomen*, Freiburg 2007.

⁵ Vgl. Thomas SÖDING, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

⁶ In den Horizont der Symposien zeichnet Martin EBNER das Letzte Abendmahl ein: *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (Grundrisse zum Neuen Testament), Göttingen 2012. Die Konzentration in der literarischen Darstellung wird dadurch noch deutlicher.

⁷ Eine nach wie vor gültige Rekonstruktion des Ablaufes der Feier zur Zeit Jesu findet sich bei Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen ⁴1967, 79f. Vgl. aber auch Tamara PROSIC, *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE* (Journal for the Study of the New Testament. SS 414), London 2004.

⁸ Gerd THEISSEN hat in seiner religionssoziologischen Analyse den «Ritus» (neben dem «Mythos» und dem «Ethos») als konstituierend für die Identität des Urchristentums herausgearbeitet und an die erste Stelle Taufe und Abendmahl gerückt: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 178.

⁹ Vgl. Thomas SÖDING, «*Tut dies zu meinem Gedächtnis*». *Das Abendmahl Jesu und das Herrenmahl der Kirche*, in: DERS. (Hg.), *Eucharistie – Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 11–58.

¹⁰ Rudolf PESCH unterscheidet scharf zwischen der «Kultätiologie» des lukanisch-paulinischen und dem «Bericht» des markinisch-matthäischen Traditionstyps: *Das Markusevangelium II* (HThK 2/II), Freiburg – Basel – Wien 2000 (1977), 354f.

¹¹ Joseph RATZINGER (*Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 42f) sieht im Wort «Eucharistie» die «angemessene Bezeichnung für die christliche Liturgie», weil ihr Wesen sich von der Anbetung Gottes her erschließe. Die Theozentrik ist wesentlich; allerdings wird in der Eucharistie, jesuanisch verstanden, das gemeinsame Essen und Trinken, also das rituelle Mahl vor Gott gebracht.

¹² Vgl. Martin EBNER, *Die Mähler Jesu im Kontext der Gleichnisse vom Säen und Ernten, Brotbacken und -schenken, Einladen und Feiern*, in: *Bibel und Kirche* 57 (2002) 9–14.

¹³ Dieser Deutung hält Ulrich LUZ entgegen, dass *artos* (Brot) im Griechischen – anders als im Deutschen – Maskulinum ist, während *touto* («dies») Neutrum ist, weshalb sich das Demonstrativpronomen nicht auf das Brot, sondern dessen Brechen, Verteilen und Essen beziehe und von einer «Realpräsenz» im eucharistischen Brot jedenfalls bei Markus keine Rede sei (*Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in: *Bibel und Kirche* 57 [2002] 2–8: 4). Aber erstens erklärt sich im Koine-Griechischen das Neutrum des pronominalen Subjekts *touto* («dies») aus der Kongruenz mit dem – gleichfalls neutrischen – Prädikatsnomen *soma* («Leib»); vgl. Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER – Franz REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen griechisch*, Göttingen ¹⁵1979, § 132: «Ist ein Pronomen Subj., so tritt es in Kongruenz mit dem Prädikatsnomen.»; deshalb ist das neutrische Demonstrativpronomen doch auf das maskulinische *artos* («Brot») zu beziehen, wie bei Markus das «Nehmt» und «gab» im unmittelbar vorangehenden Kontext klarstellen. Zweitens ist es zwar richtig, die Realpräsenz nicht etwa – anchronistisch zu reden – auf die Hostie zu fixieren, aber es darf doch auch nicht relativiert werden, dass es um *dieses* Brot, den Leib Jesu, und *diesen* Becher, das Blut Jesu geht.

¹⁴ John Langshaw AUSTIN, *How to do Things With Words*, Cambridge, Mass. 1962

¹⁵ Von «Gabeworten» spricht Otfried HOFIUS, *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 205, von «Spendeworten» Peter STUHLMACHER, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988, 73.

¹⁶ Vgl. Thomas SÖDING, «*Wenn ihr zusammenkommt ...*». *Zeit und Raum der Eucharistie im Urchristentum*, in: *Heiliger Dienst* 61 (2007) 99–110.

¹⁷ Vgl. Enzo BIANCHI, *Qu'est-ce que le dimanche?*, in: *Recherches de science religieuse* 93 (2005) 27–51.

¹⁸ Vgl. Thomas SÖDING, *Für euch – für viele – für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie? Zur Diskussion um die Einsetzungsworte*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2007, 17–27.

¹⁹ Ökumenische Klärungen zum Opferbegriff schuf der «Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen»; vgl. Karl LEHMANN – Edmund SCHLINK (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Freiburg – Göttingen 1983. Eine scharfe Kritik formuliert wiederum Meinrad LIMBECK, *Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu entdecken*, Ostfildern 2012.

²⁰ Die Vielfalt der Konzepte betont Walter GROSS, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998.

²¹ Hier muss das Gespräch mit der systematischen Theologie aufgenommen werden; vgl. Helmut HOPING, *Mein Leib, für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg – Basel – Wien 2011.