



Dies tut zu meinem Gedächtnis

Eine exegetische Betrachtung der Einsetzung des Abendmahls unter Berücksichtigung der jüdischen Hintergründe zur Zeit des 1. Jahrhunderts und einem Ausblick auf seine Bedeutung im 21. Jahrhundert

Andreas Schmid

Autor: Andreas Schmid
Art: Abschlussarbeit
Version: -
Datum Erstellung: August 2012
Seiten: 69 (inkl. Deckblatt)
Copyright: IGW International

Adresse IGW

IGW International
Josefstrasse 206
CH - 8005 Zürich
Tel. 0041 (0) 44 272 48 08
Fax. 0041 (0) 44 271 63 60
info@igw.edu
www.igw.edu

Rechtliches

Das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW) ist urheberrechtliche Eigentümerin dieses Dokumentes. Der Inhalt dieses Dokumentes ist ausschliesslich für den privaten Gebrauch und die Verwendung im kirchlichen profitlosen Kontext bestimmt. Falls dieses Dokument für einen anderen (z.B. gewerblichen) Zweck benützt werden soll, benötigen Sie die vorherige, ausdrückliche und schriftliche Zustimmung von IGW und dem Autor.



Vorwort für Abschlussarbeiten

Vorwort

Theologische Arbeit ist Dienst an der Gemeinde, sie ist Hirtendienst. Die enge Verknüpfung von theologischer Ausbildung und Gemeinde zeigt sich unter anderem in den Abschlussarbeiten der IGW-Absolventen. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von IGW begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit.

IGW International ist mit weit über 300 Studierenden die grösste evangelikale Ausbildungsinstitution im deutschsprachigen Raum. Sie bietet verschiedene Studiengänge für ehrenamtlichen, teil- oder vollzeitlichen Dienst an. In der Schweiz und in Deutschland existieren Studienzentren in Zürich, Bern, Olten, Essen, Braunschweig und in Nürnberg. In Österreich unterstützt IGW den Aufbau der Akademie für Theologie und Gemeindebau AThG.

Das IGW-Angebot umfasst eine grosse Vielfalt an Ausbildungen und Weiterbildungen: vom Fernstudium (für ehrenamtliche und vollzeitliche Mitarbeiter und zur Vertiefung einzelner Themen) über das Bachelor-Programm (als Vorbereitung auf eine vollzeitliche Tätigkeit als Pastor) bis zum Master als Weiterbildung und für Quereinsteiger mit akademischer Vorbildung. Im Anschluss an das Masterprogramm steht den IGW-Absolventinnen und Absolventen die Möglichkeit zum Weiterstudium MTh und DTh (GBFE/UNISA) offen. Speziell für Gemeindeleiter und Leitungsteams bieten wir eine 2-jährige Weiterbildung zum Thema Gemeindeerneuerung, Turnaround an. Weitere Informationen finden Sie auf www.igw.edu oder auf www.de.igw.edu.

Seit Herbst 2008 macht IGW alle Abschlussarbeiten online zugänglich, welche die Beurteilung „gut“ oder „sehr gut“ erhalten haben. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung (<http://www.igw.edu/downloads>). Dort finden Sie auch Referate und Präsentation von Forschungstagen und IGW-Kongressen.

Für die Schulleitung

Dr. Fritz Peyer-Müller, Rektor IGW International; info@igw.edu

IGW Diplomarbeit

Dies tut zu meinem Gedächtnis

*Eine exegetische Betrachtung der Einsetzung des Abendmahls
unter Berücksichtigung der jüdischen Hintergründe zur Zeit des 1. Jahrhunderts
mit einem Ausblick auf seine Bedeutung im 21. Jahrhundert.*

Andreas Schmid

IGW International, Zürich

Bachelor of Arts

Fachrichtung Theologie

Mai 2012



Fachmentor:
Stefan Wenger.

Studienleiterin:
Barbara Wyss.

igw

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
1.1 Mein Erlebnis	1
1.2 Die Situation in heutigen Gemeinden.....	1
1.3 Die Frage nach mehr	2
1.4 Eingrenzung der Arbeit	3
1.4.1 <i>Eingrenzung</i>	3
1.4.2 <i>Literaturentscheidungen</i>	3
1.5 Begriffsdefinitionen	4
1.5.1 <i>Passa</i>	4
1.5.2 <i>Abendmahl, Herrenmahl, Agape und Eucharistie</i>	5
1.5.3 <i>Rüsttag, Sabbat und Festsabbat</i>	5
2. EXEGESE VON MK 14,12-26	7
2.1 Einleitung in den Exegesetext	7
2.1.1 <i>Allgemeine Einleitungsfragen</i>	7
2.1.1.1 Das Markusevangelium	7
2.1.1.2 Einordnung gegenüber den anderen neutestamentlichen Texten	8
2.1.2 <i>Synoptischer Vergleich</i>	8
2.1.2.1 Der erste Korintherbrief: Eine Gemeindeanweisung	9
2.1.2.2 Markus und Matthäus: Die semitischen Hintergründe.....	9
2.1.2.3 Lukas: Kurzer oder langer Text?	10
2.1.2.4 Die Didache: Frühe Gemeindeordnung	10
2.1.3 <i>Kontexteinbindung, Gattung und Form</i>	11
2.2 Die Chronologie der Passionswoche	12
2.3 Auslegung von Mk 14,12-21: Das Passa.....	15
2.3.1 <i>Das Passa und das Fest der ungesäuerten Brote (Mk 14,12)</i>	15
2.3.1.1 Das Passa in 2. Mose 12	15
2.3.1.2 Die weitere Entwicklung des Festes	17
2.3.1.3 Das Passa zur Zeit Jesu.....	18
2.3.2 <i>Die Vorbereitungen des Festes (Mk 14,12-16)</i>	19
2.3.2.1 Die Vorbereitung und das Lokal.....	19
2.3.2.2 Die Schlachtung der Lämmer	21
2.3.2.3 Der erste Becher – Beginn der Feier.....	22
2.3.2.4 Die Vorspeise – Grünkrauter (Salat).....	23
2.3.2.5 Die Passahaggada	24
2.3.2.6 Der zweite Becher – das Hauptmahl.....	25
2.3.2.7 Der dritte Becher – Tischschlussgebet.....	26
2.3.2.8 Der vierte Becher – das Hallel	27
2.3.2.9 Der Spaziergang zum Ölberg.....	27
2.3.2.10 Das Fest der ungesäuerten Brote.....	27
2.3.3 <i>Die Bezeichnung der Überlieferung durch Judas (Mk 14,17-21)</i>	28

2.4	Auslegung von Mk 14,22-26: Das Abendmahl	30
2.4.1	<i>Das Brot (Mk 14,22)</i>	30
2.4.1.1	Während des Essens.....	30
2.4.1.2	Er nahm das Brot	31
2.4.1.3	Die Rede Jesu.....	31
2.4.1.4	Nehmt und esst!	32
2.4.1.5	„Dieses ist mein Leib“	32
2.4.1.6	ἔσθιτε und die Frage nach der realen Gegenwart Jesu	35
2.4.1.7	Zusammenfassung.....	36
2.4.2	<i>Der Kelch (Mk 14,23-24)</i>	37
2.4.2.1	Er nahm den Kelch.....	37
2.4.2.2	Alle tranken daraus	38
2.4.2.3	„Dieses ist mein Blut des Bundes“	39
2.4.2.4	Der neue Bund	41
2.4.2.5	Für viele vergossen	42
2.4.3	<i>Ein nach vorn gerichtetes Gedächtnismahl (Mk 14,25; Lk 22,19; 1Kor 11,24f)</i>	43
2.5	Zusammenfassung der Exegese.....	44
3.	AUSWERTUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN.....	46
3.1	Systematisch-Theologischer Überblick.....	46
3.1.1	<i>Die Sakramentslehre</i>	46
3.1.2	<i>Zur Entwicklung der Eucharistielehre</i>	47
3.1.2.1	Die katholische Messopferlehre	48
3.1.2.2	Die reformatorischen Reaktionen.....	48
3.1.2.3	Die modernen Abendmahlsvorstellungen	49
3.1.2.4	Überblick der verschiedenen Abendmahlsverständnisse.....	50
3.2	Diskussion der Ergebnisse.....	51
4.	UMSETZUNGSTHESEN.....	53
4.1	These 1: Das Mahl der Erinnerung.....	53
4.2	These 2: Die Zusage des neuen Bundes	53
4.3	These 3: Das Glaubenserlebnis	54
4.4	These 4: Das eschatologische Hoffnungsmahl	54
4.5	These 5: Die Gegenwart der gefallenen Schöpfung	55
4.6	These 6: Die Wiederbelebung der Agape.....	55
5.	SCHLUSSWORT	57
6.	BIBLIOGRAPHIE.....	58
6.1	Bibelausgaben und andere Primärliteratur	58
6.2	Hilfsmittel	58
6.3	Kommentare zum Alten und Neuen Testament.....	59
6.4	Weitere Sekundärliteratur.....	60

1. EINLEITUNG

1.1 Mein Erlebnis

Als aktiver Christ komme ich in verschiedensten Gemeinden herum. In vielen habe ich auch schon am Abendmahl teilgenommen. Doch irgendwie kommt es mir oft ziemlich inhaltslos, ja sogar etwas leblos vor. Interessant für mich war zudem, dass ich über eine Zeit von fast zwei Jahren kein einziges Mal bei einem Abendmahl dabei war (nicht absichtlich, das hat sich so ergeben) und dabei merken musste, dass mir eigentlich gar nichts fehlt. Kann es sein, dass die heute gängige Abendmahlspraxis gar nicht so eine unverzichtbare Aktion im Leben eines Gläubigen darstellt? Während viele Gemeinden wieder anfangen, neu Bekehrte zu taufen statt Kinder, scheint eine ähnliche „Reformation“ des Abendmahls nicht gefragt zu sein. Trotzdem habe ich den Eindruck, dass die heutige Form dieser Feier sehr weit weg ist von dem, was Jesus einst seinen Jüngern vermittelt hat.

Es scheint mir deshalb lohnenswert, die ursprünglichen Hintergründe des Abendmahls – im speziellen Kontext des Passafestes zu untersuchen, weil die Symbolik dadurch wieder eine lebendige Bedeutung bekommen kann. Es ist für uns heute sehr schwierig, ja sogar nahezu unmöglich, die Bedeutung des Mahles so zu verstehen, wie sie die Jünger von Jesus selbst verstehen lernten und es dann an die ersten Gemeinden als zeremonielle Feier weitergaben. Doch ich erachte es als das Mindeste, dass wir wenigstens versuchen, einen kleinen Blick darauf zu werfen, was es für einen Jünger Jesu bedeutet haben musste, von seinem Lehrer, den er außerordentlich liebte, von dem er überzeugt war, dass er der Messias war, dem er in höchstem Masse vertraute, zu hören: „Nehmt, eßt, dies ist mein Leib!“ und „Trinkt alle daraus! Denn dies ist mein Blut“ (Mt 26,26f). Es kann nicht sein, dass es damals ein müdes und teilnahmsloses Schlucken eines Bisschen Brotes und eines Schlückchen Weines war, so wie ich es oft in den Gottesdiensten unserer Gemeinden erlebt habe.

1.2 Die Situation in heutigen Gemeinden

Meine Beobachtungen beschränken sich auf einzelne Erlebnisse in verschiedenen reformierten landeskirchlichen, sowie freikirchlichen Gemeinden. Es handelt sich dabei also nicht um empirisch erfasste Daten – das wäre gewiss auch etwas sehr interessantes, ergäbe aber eine eigene Arbeit.

Die Praxis der Freikirchen und der reformierten Kirchen unterscheiden sich kaum. Meistens wird das Abendmahl durch den Pfarrer oder Pastor mit liturgisch rezitierten Einsetzungsworten eröffnet. Danach gehen Brot und Kelch entweder durch die Reihen, oder die Gemeinde wird nach vorne gerufen, wo das Mahl ausgeteilt wird. In letzter Zeit habe ich immer mehr die Praxis

beobachtet, dass vorne geschnittenes Brot und einzelne kleine Becher bereitstehen, so dass sich jeder selbst bedienen kann.

In charismatischen Gemeinden wird das Abendmahl oft auch während der ganzen Veranstaltung zur Verfügung gestellt, damit es jeder Teilnehmer individuell zu dem für ihn richtigen Zeitpunkt einnehmen kann. Auf Einsetzungsworte wird dort in der Regel verzichtet. Das Abendmahl dient dabei dem Gläubigen als besonderer Teil einer Anbetungszeit, bei dem er die Gemeinschaft mit Jesus auf besondere Weise erleben kann.

Um das Abendmahl herum bestehen sehr verschiedene Vorstellungen und Ansichten, die ich auch nur bruchstückhaft aus meinen Beobachtungen und aus verschiedenen Gesprächen mit Freunden, Pastoren und Theologiestudenten zusammensetzen kann. So gibt es Leute, die aus dem Kelch dreimal einen Schluck trinken – als Hinweis auf die Dreieinigkeit, die drei Tage im Grab oder ähnlicher Analogien. Eine weit verbreitete Ansicht besteht darin, dass durch das Abendmahl Sünden vergeben werden, oder auch dass die Gemeinschaft mit Jesus vertieft wird. Andere glauben, dass sie, wenn sie sich einer Sünde bewusst sind, das Abendmahl nicht nehmen dürfen. Das sind nur einige Beispiele und an dieser Stelle soll auch nicht bewertet werden, ob diese Ansichten richtig oder falsch sind. Es wird sich zeigen, ob einige davon durch diese Arbeit beantwortet, dementiert oder bestärkt werden können. Doch dies ist nicht das primäre Ziel.

1.3 Die Frage nach mehr

Das Ziel der Arbeit ist, aus einem Ritual, das – zumindest nach meiner Empfindung – etwas verstaubt und verknorzt daherkommt, das wirklich Essenzielle herauszuschälen. Dafür begeben wir uns auf die spannende Reise zurück in die Zeit, in der Jesus eine Zeremonie gestiftet hat, die für alle Zeiten Bedeutung haben soll. Er feierte sie, um seinen Jüngern Mut und Perspektive für ihre Zukunft als Gemeinde mitzugeben. Dies soll auch für uns heute noch den gleichen Wert beinhalten. Ich wünsche mir mehr als ein blasses Ritual, auf das ich ohne Bedenken verzichten kann. Ich wünsche mir mehr als blosse Vermutungen, was Brot und Wein vielleicht auch noch bedeuten könnten – Jesus hat das ganz klar zum Ausdruck gebracht und wir dürfen hieraus schöpfen. Und ich wünsche mir, dass Gemeindemitglieder klarer verstehen können, wie ihnen geschieht, wenn ihnen der Pfarrer Brot und Wein entgegen streckt und sagt: nehmt, esst!

Diese Arbeit soll helfen, die Hintergründe dieser Zeremonie zu entdecken. Die Praxis der jüdischen Passafeier ist dazu von genauso grosser Bedeutung, wie die Praxis der ersten Christen, die begonnen haben, das Mahl in ihren Gemeinden zu feiern.

1.4 Eingrenzung der Arbeit

1.4.1 Eingrenzung

Über dieser Arbeit steht die Bemühung, in einer positiven Weise an die Frage heranzugehen. Sie verfolgt das – letztlich niemals erreichbare – Ziel, herauszufinden, was die „wirkliche“ Botschaft Jesu in der Stiftung des Abendmahls war und ist, und sie soll zur Freude und zur Stärkung des Glaubens beitragen. Kritik wird also höchstens an gängigen Traditionen, nicht aber an biblischen Aussagen zugelassen. Jesus ist und bleibt Herr des Abendmahls und die biblischen Texte werden als von Gott inspiriertes Wort verstanden.

Es ist mitunter möglich, dass die von Paulus in 1Kor 11 kritisierte Gemeindesituation als spektakuläre Diskussionsgrundlage angesehen werden kann. Die darin benannten Punkte sind gewiss interessant, doch werden die Texte alleine dann verwendet, wenn sie zur Frage der urchristlichen Abendmahlspraxis und im Zusammenhang mit der jüdischen Passafeier etwas zu sagen haben.

Dementsprechend werden auch aus den mannigfaltigen Symbolen und Ausdeutungen der jüdischen Passatradition nur jene behandelt, die direkte Bezüge zum christlichen Abendmahl beinhalten.

Weiter grenzt sich die Arbeit ein, indem sie die Berichte des Johannesevangeliums nur dazu verwendet, um die Chronologie der Passionswoche zu analysieren. Da Johannes selbst keine Abendmahlsdeuteworte enthält, diese jedoch beispielsweise in der Brotrede (Joh 6,26ff) anklingen, sei hier notiert, dass diese Texte nicht bearbeitet werden.

Aus dem Alten Testament werden vor allem ausgewählte Verse der Texte in 2Mo 12; 24,1-13; Jer 31,31-34; Jes 53,1-12 behandelt. Detaillierte exegetische Bearbeitung dieser Texte ist nicht Teil der Arbeit.

1.4.2 Literaturentscheidungen

Zum vorliegenden Thema gibt es Unmengen an Literatur. Das jüdische Passafest wie auch das christliche Abendmahl werden in unzähligen theologischen Kommentaren, Wörterbüchern, Lexika, Dogmatiken usw. einmal mehr, einmal weniger ausführlich behandelt. Für diese Diplomarbeit musste eine Auswahl getroffen werden und es besteht durchaus die Möglichkeit, dass gewisse wertvolle Schriftstücke gar nicht entdeckt wurden. Die hauptsächlich verwendete Literatur beinhaltet folgende Werke:

- Zur Behandlung der jüdischen Hintergründe und des Passafestes dienen die Kommentare von Strack/Billerbeck und die entsprechenden Exkursbände.

- Als Standardwerk zum Abendmahl, die sorgfältige und umfassende Arbeit von Joachim Jeremias: „Die Abendmahls Worte Jesu“ (1967)¹.
- Zur Behandlung der Einleitungsfragen, die fundiert und schlüssig erarbeitete Bibelkunde von Gerhard Hörster (1993).

Wenn diese Werke ohne weitere Diskussion zitiert werden, heisst das, dass die anderen Ausleger in diesen Punkten grundsätzlich damit einig sind. Bei unterschiedlichen Positionen werden die Ausleger selbstverständlich diskutiert.

1.5 Begriffsdefinitionen

1.5.1 Passa

Das Volk Israel erhält in 2Mo 12 von Gott den Auftrag, das Passamahl zu essen; dazu gehörte ein Lamm, Bitterkräuter und ungesäuertes Brot (2Mo 12,8). Es ist die letzte Mahlzeit vor dem Auszug aus Ägypten. Zudem soll das Fest jährlich wiederholt werden (12,14), damit die Rettung und Erlösung aus der ägyptischen Sklaverei in Erinnerung bleibt. Soweit ist der Begriff inhaltlich klar definiert. Doch gibt es verschiedenste Möglichkeiten der Schreibweise, die alle ihre gewisse Berechtigung haben:

Am häufigsten erscheint die populäre Schreibweise *Passah*, abgeleitet vom hebräischen פסח, welche auch im Duden als rechtschreiberisch richtig dargestellt wird (Duden 1996:553). Sie basiert vor allem auf den Texten des Alten Testaments, welche hebräisch verfasst sind. Zur Zeit Jesu wurde aber nicht mehr hebräisch, sondern aramäisch gesprochen und das Fest wurde in dieser Sprache פסחא genannt (Jeremias 1967:9). Griechisch wurde es verschieden wiedergegeben: *φασέκ/φασέχ* (z.B.: 2.Chr 30,2 LXX) für das hebräische Wort, *φάσκα* (z.B.: Josephus) für das aramäische. Am geläufigsten ist allerdings die Version aus der LXX (z.B.: 2Mo 12,11) und dem Neuen Testament: *πάσχα*. Es gibt hier einen Wechsel von φ zu π, was im Griechischen recht häufig ist (Jeremias 1967:9), weil die Aussprache zusammen mit dem nachfolgenden χ den griechischen Redegewohnheiten nicht entsprach (Coenen 2010:456). Klar ist, dass es keinen Zusammenhang hat mit dem Verb *πάσχειν* (leiden), da es sich um ein Lehnwort aus dem aramäischen handelt. So passend die Zusammenhänge zum Leiden Jesu am Kreuz als wahres Passalamme (1Kor 5,7) zu scheinen mögen, sind sie höchstens nachträglich assoziiert worden.

Da sich diese Arbeit hauptsächlich mit dem zur Zeit Jesu gefeierten Fest befasst, kommt die hebräische Umschrift „Passah“ nicht in Frage. Man kann sich an das griechische *πάσχα* anlehnen, und „Pascha“ schreiben, was auch einige Ausleger tun², doch stört hier die deutsche Wiedergabe, in der „sch“ nicht wirklich als „s-ch“ erkannt wird und deshalb Missverständnisse hervorruft.

¹ Die dritte Auflage dieses Buches (1960) wurde gründlich überarbeitet (1935) und mit neuen Erkenntnissen zu den Funden in Qumran sowie aus der astronomischen Forschung ergänzt (1967:5).

² Z.B.: Ratzinger (2011), Gnllka (1979), Bovon (2009).

Joachim Jeremias folgend verwendet diese Arbeit deshalb „Passa“³, das „einen aramäischen Status emphaticus repräsentiert“. (:9)

1.5.2 Abendmahl, Herrenmahl, Agape und Eucharistie

Der populäre Begriff *Abendmahl* beruht darauf, dass Jesus mit seinen Jüngern am Abend (Mk 14,17) ein Mahl (Lk 22,20⁴) ass. Heute bezieht sich dieser Begriff deshalb auf dieses letzte Mahl Jesu. Daraus entwickelte sich zudem die Bezeichnung des in Erinnerung daran eingenommenen Abendmahls der Gemeinde. Diese Arbeit verwendet den Begriff „Abendmahl“ zur allgemeinen Bezeichnung dieses gesamten Bedeutungsfeldes.

Die Bezeichnung *Herrenmahl* basiert alleine auf der Stelle 1Kor 11,20, wo die Abendmahlspraxis der korinthischen Gemeinde *κυριακὸν δεῖπνον*⁵ genannt wird. Inhaltliche Schwerpunkte können gemacht werden, eine praktische Abgrenzung zu „Abendmahl“ ist aber nicht möglich, da diese Begriffe einander weder in der Bibel noch sonstwo gegenübergestellt werden. Deshalb wird hier auf die Verwendung des Begriffs „Herrenmahl“ verzichtet.

Anders verhält es sich bei der *Agape* und der *Eucharistie*. Jud 12⁶ verwendet *ἀγάπη* als Bezeichnung für die gemeinsame Sättigungsmahlzeit der Gemeinde, welche die *εὐχαριστία* (vgl. Did. 9,1⁷) als sakramentale Feier beinhaltet (Schrage 1999:12). In 1Kor 11,20ff geht Paulus auf diese Praxis ein. „Agape“ bezeichnet in dieser Arbeit also die als Gemeinde gemeinsam eingenommene Mahlzeit, die zur Sättigung, aber auch zur Gemeinschaftspflege dient. „Eucharistie“ beschreibt die – entweder innerhalb der Agape, oder aber auch für sich selbst gefeierte – Zeremonie, in der die Deuteworte Jesu rezitiert und mit den entsprechenden Handlungen kombiniert zelebriert werden.

1.5.3 Rüsttag, Sabbat und Festsabbat

Der „Rüsttag“ (*παρασκευή*) ist generell der Tag vor dem Sabbat oder vor einem jüdischen Fest. Und genau dies ist im Kontext des Abendmahls ein Problem, weil während der Passionszeit Jesu ein Sabbat mitten in die Festzeit fällt. Somit ergibt sich ein gewisser Interpretationsspielraum,

³ Auch Coenen (2010:456), Bauer (1988:1278) und Maier (1995) vertreten diese Schreibweise.

⁴ Mit *δειπνον* ist generell eine Hauptmahlzeit oder ein Gastmahl gemeint (Bauer 1988:346), da das Passamahl abends nach Sonnenuntergang eingenommen wurde, wird dieses *δειπνον* zum Abendmahl.

⁵ Man könnte dieses – im NT einzigartige – griechische Begriffspaar als „herrliches Mahl“ übersetzen. Dass *δειπνον* „statt mit *τοῦ κυρίου* mit dem Adj *κυριακός* verbunden [wird], ist dahin zu beantworten, dass es sich hier um eine mittelbare Beziehung zum Herrn handelt“ (Kittel 1938:1095). Die Mittelbarkeit zwischen dem „Herrn“ und seiner Gemeinde wird dadurch deutlicher, als bei der Bezeichnung „Mahl des Herrn“, das sich nur auf den Herrn und nicht auf die Gemeinde beziehen würde.

⁶ Und einige altkirchliche Texte. Z.B. bei Ignatius, Clemens von Alexandria, Tertullian (Schrage 1999:12).

⁷ Didache 9,1: *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας* – Die „Danksagung“ wurde also, wenn auch noch nicht im Neuen Testament, früh als Bezeichnung für das Abendmahl verwendet. Dies basiert auf den Dankesworten in den Abendmahlsworten Jesu *λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας* (Lk 22,18), bzw. *λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας* (Mk 14,23par.).

wie der Rüsttag auf den Sabbat zu begehen ist, wenn er auf einen Festtag fällt. Zur Klärung sind hier die in dieser Arbeit verwendeten Begriffe dargestellt:

- *Rüsttag* oder *Sabbatrüsttag*: Damit wird der gewöhnliche Rüsttag des regulären Sabbats bezeichnet. In der Passionswoche fällt dieser – je nachdem welcher Chronologie man folgt – auf den Passarüsttag, auf den Festsabbat des Festes der ungesäuerten Brote, oder mitten in die Festwoche.
- *Passarüsttag*: Das ist der 14. Nisan (vgl. 2Mo 12,6). An diesem Tag wird die Passafeier vorbereitet (Mk 14,12f); am Nachmittag werden im Tempel die Lämmer geschlachtet (Mk 14,12; nach 5Mo 16,7; Jeremias 1967:11). Bei Sonnenuntergang beginnt der 15. Nisan, und damit die Nacht, in der das Passa gegessen wird (a.a.O.).
- *Festrüsttag*: Der Rüsttag zum Fest der ungesäuerten Brote fällt grundsätzlich mit dem Passarüsttag zusammen, weil dieses Fest unmittelbar an das Passafest anschliesst (2Mo 12,14f).
- *Festsabbat*: Das ist der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote⁸, der als Sabbat gefeiert wird (2Mo 12,16). Nach der am weitesten verbreiteten Passionschronologie fällt dieser Festsabbat mit dem Sabbatrüsttag zusammen (so z.B.: Bayer 2008:484; Rienecker 1994:1201f). Dadurch stellen sich verschiedene Fragen: Beispielsweise, ob es erlaubt war, an diesem Tag Menschen zu verurteilen und hinzurichten (Jeremias 1967:69ff).
- *Sabbat*: Das ist der reguläre wöchentliche Sabbat. Fällt dieser in eine Festwoche oder auf einen Festrüsttag, kann es zu Sonderregelungen der Sabbatgesetze kommen (:69).

⁸ Auch der letzte Tag der Festwoche des Festes der ungesäuerten Brote ist ein Festsabbat (2Mo 12,16). Im Zusammenhang mit den Passionsereignissen und dem letzten Passa Jesu spielt dieser aber keine Rolle, da sich das ganze Geschehen zu Beginn dieser Woche abspielt.

2. EXEGESE VON MK 14,12-26

2.1 Einleitung in den Exegesetext

2.1.1 Allgemeine Einleitungsfragen

2.1.1.1 Das Markusevangelium

Das Evangelium wird seit Papias, der von Eusebius zitiert wird, Johannes Markus zugeschrieben. Papias bezeichnet ihn als Dolmetscher des Petrus (Hörster 1993:55). Er war der Apostel, der sich mit Paulus und Barnabas auf die erste Missionsreise begab (Apg 12,25;13,5), davon aber frühzeitig nach Jerusalem zurückkehrte (Apg 13,13). Paulus und Barnabas waren sich über seine weitere Mitarbeit uneinig und gingen deshalb auf der zweiten Missionsreise getrennte Wege (15,37ff). Allerdings nennt das Evangelium selbst keinen Namen und auch keine direkten Hinweise auf den Verfasser. Es wird auch bemerkt, dass der Schreiber „keine besondere Ortskenntnis Palästinas“ besessen habe (Gnilka 1978:33). Da Papias der einzige selbständige Zeuge für eine Verfassung durch Markus ist, hängt die ganze Frage von ihm ab. Hätte er eine sekundäre Überlieferung pseudoepigrafisch zugeordnet, so hätte er sich wohl eher direkt auf einen Apostel und nicht auf einen Apostelschüler bezogen (a.a.O.). Daher spricht einiges für die tatsächliche Verfasserschaft durch Johannes Markus. Bis ins Letzte lässt sich dies aber nicht erhärten.

In der Datierung und der Lokalisierung des Evangeliums schwanken die Aussagen der Sachverständigen zwar, doch sind sie sich grundsätzlich einig, dass das Markusevangelium sehr alt ist. Geht man von der Markuspriorität aus, wird es sogar als das älteste Evangelium überhaupt angesehen (Hörster 1993:29ff). Gnilka (1978:34f) datiert es in die Jahre 70-73 n.Chr., die meisten anderen legen es aber in die Mitte der 60er-Jahre, also vor die Tempelzerstörung. Eine Datierung um das Jahr 66 n.Chr. herum erscheint sinnvoll⁹. Wo das Evangelium geschrieben wurde, ist nicht sicher. Rom wird zwar als Möglichkeit vorgeschlagen (Bayer 2008:59; Hörster 1993:57), aber gleich wieder als zu unsicher abgetan. Das kann also nicht entschieden bestimmt werden. Als Zielgruppe kann aber ein heidenchristliches Publikum mit römischem¹⁰ Hintergrund angenommen werden (:58).

Die Einheitlichkeit des Markusevangeliums ist an einer Stelle umstritten, und zwar betrifft dies den Schluss, Mk 16,9-20. Es gibt alte Handschriften, in denen dieser Text fehlt, andere setzen einen anderen Vers ans Ende des Evangeliums (Hörster 1993:51; NA²⁷, App. crit. z.St. Mk 16,9-20). Ob es eine redaktionelle Ergänzung ist oder nicht, ändert nichts daran, dass dieser Abschnitt

⁹ Nach Hörster (1993:57), der sich auf eine Theorie von Godet beruft, die eine Alternative zur gängigen 2-Quellen-Theorie darlegt (:36ff). Auch Bayer (2008:59) tendiert in diese Richtung.

¹⁰ „[Ö]fter begegnen lateinische Wörter und Namen (z.B. 15,39: Centurio, Hauptmann; 15,21: Rufus...), während aramäische Begriffe ... sorgfältig erklärt werden (z.B. 5,41: Talitha kum; 7,34: Hefata; 14,36: Abba)“ (ElbStb 2001:1152).

trotzdem sehr gut bezeugt und deshalb als kanonisch anzuerkennen ist. Ausserdem findet er in dieser Arbeit kaum Beachtung, und die Erörterung dieser Frage wird deshalb hinfällig.

Wesentlich wichtiger ist aber die Frage, in welchem Zusammenhang das Markusevangelium zu den anderen (besonders den synoptischen) Evangelien, sowie dem ersten Korintherbrief steht.

2.1.1.2 Einordnung gegenüber den anderen neutestamentlichen Texten

Ausgehend von der Markuspriorität und der Zwei-Quellen-Hypothese¹¹ läge es nahe, die beiden anderen synoptischen Evangelien vom Markustext abhängig zu machen. Die synoptische Frage ist aber sehr komplex. Da die Evangelien auf schriftlich oder mündlich weitergegebenen Traditionen und Erzählungen basieren (Hörster 1993:39f), wird auch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass sie unabhängig von einander entstanden sind (Maier 1995:12). So wären alle synoptischen Evangelien in die Zeit von 64-66 n.Chr. zu datieren (Hörster 1993:57.75.94). Matthäus schrieb wahrscheinlich in Syrien an ein judenchristliches Publikum (:74). Das in gehobenem Griechisch verfasste Lukasevangelium richtete sich an den namentlich erwähnten Theophilus (Lk 1,3), der allgemein als gebildeter, einflussreicher Mann im heidenchristlichen Kontext angesehen wird (:93).

Auch der Erste Korintherbrief muss hier kurz besprochen werden, weil er einen wesentlichen Text über das Abendmahl enthält. Es ist unumstritten, dass er von Paulus an die Gemeinde in Korinth geschrieben wurde (1Kor 1,1f; Hörster 1993:198). Zeitlich lässt er sich anhand der Apostelgeschichte und anderer antiker Texte ins Jahr 54 n.Chr. datieren (:199), ist also eindeutig der älteste Text, in dem über das Abendmahl berichtet wird.

Anhand der hier dargestellten Erkenntnisse und Vorentscheidungen wird deutlich, dass die Markuspriorität zumindest für die Abendmahlstexte schwierig nachzuweisen ist, da mit dem 1Kor eindeutig ein älteres Dokument vorliegt. Der paulinische Text liegt zudem sehr nahe beim Lukasevangelium, während Markus und Matthäus ihrerseits grosse Ähnlichkeiten haben. Somit würde Lukas stark von der Vorlage des Markustextes abweichen, sollte er ihn als Vorlage verwendet haben. Die Texte müssen wohl auf einer bereits in die Gemeindepraxis eingegangenen Abendmahlsliturgie basieren (Luz 2002:95 u.ö.), welche zu rekonstruieren aber sehr schwierig ist.

2.1.2 Synoptischer Vergleich

Die ursprünglichen Abendmahlsworte herauszufinden, darum haben sich unzählige Ausleger mit grossem Aufwand bemüht (vgl. Jeremias 1967:132ff). Sowohl die Verschiedenheiten als auch die Gemeinsamkeiten der diversen Überlieferungsquellen lassen Zusammenhänge aber auch individuelle Entwicklungen erahnen; klare Rückschlüsse sind aber sehr schwierig. Dafür stehen

¹¹ Hier ist bewusst nicht von einer Theorie, sondern von einer Hypothese die Rede, weil die Begründung durch Markuspriorität und Quelle „Q“ auf sehr vielen hypothetischen Annahmen beruht. Sie „besticht durch ihre Einfachheit. Das ist jedoch kein historisches Argument, sondern ein Entgegenkommen an unsere Bequemlichkeit“ (K. Haaker zit. in Hörster 1993:35).

auch die sehr unterschiedlichen Ergebnisse der Ausleger. Sie scheinen mehr über die Ausleger selbst auszusagen, als über die konkreten Worte Jesu während des letzten Passamahles. Zunächst folgt ein erster Blick auf die verschiedenen Abendmahlstexte und ihre Besonderheiten.

2.1.2.1 Der erste Korintherbrief: Eine Gemeindevorschrift

Der älteste Abendmahlstext ist eindeutig der Abschnitt in 1Kor 11, 23-25. Er steht im Kontext einer Ermahnungsschrift, in der Paulus die Abendmahlspraxis der korinthischen Gemeinde richtigstellen muss (Vv. 17-34). Er enthält keine Erzählung des Passafestes, sondern bettet die Einsetzungsworte in sein theologisches Schreiben ein. Auffallend dabei ist die Wendung „dies tut zu meinem Gedächtnis“ (1Kor 11,24.25), die sowohl beim Brot- als auch beim Kelchwort erscheint. Es sieht so aus, als sei ihm diese Aufforderung an die Gemeinde („dies tut“) besonders wichtig. Im Zusammenhang mit dem gesamten Vergleich der Texte zeigt sich aber auch, dass die Abendmahlsworte sich in der Gemeindepraxis gebildet haben mussten (Jeremias 1967:148), bevor ein schriftliches Dokument davon entstanden ist. Paulus greift hier also – wie die Evangelisten auch – auf einen liturgischen Text zurück. Auch wenn es der älteste Text ist, ist es der am meisten geschliffene, aus dem Hebräischen am stärksten an die griechische Sprachtradition angepasste Text (:179).

Dieser Text hilft uns also vor allem, um die Abendmahlsliturgien in den frühen griechischen Gemeinden zu betrachten.

2.1.2.2 Markus und Matthäus: Die semitischen Hintergründe

Die Texte von Markus und Matthäus sind sich sehr ähnlich. Geht man von der Markuspriorität aus, dann hat Matthäus den Markustext benutzt und um wenige Details erweitert. Markus ist sprachlich eindeutig am nächsten bei den semitischen Originalen. Die Sprache ist teilweise so „ungriechisch“, dass sie laut Jeremias „barbarische[s] Übersetzerungsgeschick“ verrät (:157). Die Texte von Markus und Matthäus führen sehr zielsicher von der Vorbereitung des Mahles, über die Bezeichnung des Verräters zu den Abendmahlsworten, und dann weiter nach Gethsemane in die Passionserzählung hinein. Die Zeremonien des Passa werden überhaupt nicht erwähnt, so dass sich viele Ausleger darüber Gedanken machen, ob es sich überhaupt um ein Passa handelte (Luz 2002:83; Gnllka 1979:234).

Die Texte von Markus und Matthäus helfen besonders beim Versuch, die semitischen Hintergründe der Abendmahlseinsetzung zu verstehen. Dass die Passazeremonie einfach vorausgesetzt wird, zeigt, dass das Abendmahlsgeschehen nahtlos darin eingebettet sein musste. Der Markustext scheint auch am nächsten bei den ursprünglichen aramäischen Abendmahlsworten zu stehen (Jeremias 1967:179), doch sind es nicht *die* ursprünglichen Worte Jesu (:181ff) – das zeigt sich einerseits in den deutlichen sprachlichen Unterschieden zum Lukastext, sowie in der Tatsache, dass die griechischen Abendmahlstexte eine Übersetzung des Aramäischen sind.

2.1.2.3 Lukas: Kurzer oder langer Text?

Der Lukastext enthält ein „wichtiges textkritisches Problem ...“, an dem sich seit über hundert Jahren die Geister geschieden haben“ (Bovon 2009:239). Und zwar enthalten einzelne Textzeugen die Verse Lk 22,19b.20 nicht¹². Auch ohne diese textkritische Eigenheit wirkt dieser Text etwas fremd. Jeremias bemerkt, dass er auch gar nicht dem lukanischen Schreibstil entspricht (1967:147). Wurde er also erst später hinzugefügt? Die stilistische Abweichung – und gleichzeitige Nähe zum Korinthertext erklärt Jeremias damit, dass Lukas diese Verse als liturgisches Zitat eingefügt hat (:148). Somit stört es auch nicht, dass Lukas den Kelch in V. 20 ein zweites Mal (nach V. 17) erwähnt. Der liturgische Einschub steht innerhalb des erzählerischen Kontextes. Der Kurztext in einigen wenigen, aber doch wichtigen Textzeugen lässt sich dadurch erklären, dass diese Abschriften möglicherweise gegen den Missbrauch durch heidnische Leser geschützt werden mussten. Jedem Gläubigen waren die Abendmahlsworte und ihre Bedeutung bekannt. Es reichte, wenn im Text ihr Anfang „Dies ist mein Leib“ zitiert wurde. Der Rest wurde dann vom Leser selbst ergänzt – Diese Zitierweise war auch in der jüdischen Tradition üblich. Heidnische Leser konnten dann keine Hinweise darin finden, die ihnen dazu dienen konnten, den Christen Menschenopfer oder Blutgenuss vorzuwerfen (Jeremias 1967:150ff).

Ansonsten beinhaltet der Lukastext mehr eindeutige Hinweise auf das Passamahl als Markus und Matthäus (z.B: Lk 22,11.13.15.17). Es scheint bei seinem Publikum nötiger gewesen zu sein, dies zu erklären, als für die Leser der anderen Evangelien, welchen die jüdischen Zeremonien geläufiger gewesen zu sein scheinen.

Das Lukasevangelium ist ein sehr wertvolles Bindeglied zwischen dem liturgischen Eucharistiehintergrund der griechischen Gemeinden, die bei Paulus zu sehen sind und den stärker semitischen Texten bei Markus und Matthäus. Der Text erzählt auch einige wichtige Details über den Passacharakter des Abendmahls. Und die Tatsache, dass in der Überlieferung einige Textteile weggelassen werden mussten, zeigt, dass die Abendmahlstradition schon in den frühen Gemeinden gewisse Brisanz in sich trug.

2.1.2.4 Die Didache: Frühe Gemeindeordnung

Eine wichtige ausserbiblische Quelle stellt auch die Didache dar – eine Gemeindeordnung, die gegen Ende des ersten Jahrhunderts wahrscheinlich in Syrien oder Ägypten entstand, damals hohes Ansehen erlangte, teilweise sogar zur Heiligen Schrift gezählt wurde (Zeller 1918:4). Die Abendmahlstexte sind darin wesentlich erweitert worden, zu einer Gemeindeliturgie, welche die Zusammenhänge der jüdischen Hintergründe (Did. 9,2; 10,3.6), der Zerstreuung der Gemeinde (9,4), Jesus als Urheber der Erlösung (9,2f; 10,2), sowie den eschatologischen Ausblick (10,5)

¹² So die Majuskel D^{ca} aus dem 5. Jh., einige alte lateinische Übersetzungen, sowie eine alte syrische Übersetzung (sy^c) für den langen Text sprechen als sehr alte Zeugen der Papyrus \mathfrak{P}^{75} (3. Jh), sowie die Majuskeln \mathfrak{K} und B (beide 4. Jh.) (NA²⁷, App. crit. Z.St. Lk 22,19f).

miteinander verbindet. Ein wichtiger Hinweis ergibt sich auch dahingehend, dass sie sich klar dazu äussert, dass nur getaufte Christen an der Eucharistie teilnehmen dürfen (9,5).

Die Didache zeigt also, wie sich die Abendmahlspraxis in den frühen Gemeinden entwickelt hat und dass sich die Christen klar auf die alttestamentlichen Verheissungen stützten, daraus die Erlösung durch Jesus ableiteten, um diese danach klar auf diejenigen anzuwenden, die auf seinen Namen getauft waren.

2.1.3 Kontexteinbindung, Gattung und Form

Bereits beim Synoptischen Vergleich fielen einige Merkmale auf, die Kontext, Gattung und Form des Exegesetextes betreffen. Generell kann der Text Mk 14,12-26 in der Passionserzählung Mk 14,1-15,47 als deren Anfang verstanden werden. Voraus gehen die Ereignisse, die sich von Jesu Einzug in Jerusalem bis zum Passafest zutragen (11,1-26), sowie seine Lehr- und Endzeitreden (11,27-13,37). Danach folgen die Auferstehungserzählungen (16,1-14) und der Missionsbefehl (16,15-20)¹³.

Im engeren Kontext fällt der Text in eine Reihe verschiedener dem Passionsgeschehen vorausgehende Ereignisse: Die Hohenpriester und Schriftgelehrten planen, Jesus umzubringen (Mk 14,1f); eine Frau salbt Jesus in Betanien (14,3-9); Judas plant die Auslieferung seines Herrn (14,10f), wird von Jesus entlarvt (14,17.21) und setzt diesen Plan in die Tat um (14,47ff); das Passafest wird vorbereitet (14,12-16) und gefeiert (14,17-26); Jesus sagt den Verrat durch Petrus voraus (14,27-31); Jesus geht mit seinen Jüngern zum Garten Gethsemane hinaus, um zu beten (14,32-42) und wird dort festgenommen (14,43ff).

Der Text ist grundsätzlich als Erzählung zu verstehen. Er enthält 15 mal die Konjunktion *καί* als Beginn eines Haupt- oder Nebensatzes, die auf die Ursprünge des semitischen Erzählstils zurückgeht. Bestes Beispiel dafür ist: „*Und* die Jünger gingen hinaus *und* gingen in die Stadt *und* fanden es, so wie er ihnen gesagt hatte *und* sie bereiteten das Passa vor“ (Mk 14,16 [Übersetzung und Hervorhebungen A.S.]).

Ob die Deuteworte des Abendmahls liturgischer Herkunft sind, wird unter den Auslegern diskutiert. Während bei Paulus und Lukas ein liturgischer Hintergrund eher angenommen werden kann (Jeremias 1967:150), geht Jeremias beim Markustext davon aus, dass es sich um einen erzählten Text handelt (:184f). Zum einen, weil auch am Anfang der Deuteworte das erzählerische *καί* steht, zum anderen, weil Jesus als Subjekt in den Deuteworten fehlt¹⁴ – er selber spricht sie ja aus. Wäre ein liturgischer Text die Grundlage gewesen, so hätte dieser stark abgeändert werden müssen.

Allerdings enthält der Text wesentliche Elemente zeremonieller, semitischer Sprachkultur. Jesus „nahm ... Brot, segnete, brach und gab es ihnen“ (14,22), - dies „sind termini technici des

¹³ Wo dann das bereits früher erwähnte Textkritische Problem zutage tritt.

¹⁴ Dies trifft zwar auch auf das Lukasevangelium zu. Bei Paulus wird Jesus als Subjekt stärker integriert.

jüdischen Vortischgebetes“ (Gnilka 1979:243), und damit auch Teil des Passamahles. Zudem enthalten die Deuteworte klare Anklänge an alttestamentliche Texte.¹⁵ Auch wenn der Text in griechischer Erzählform steht, spielt der Hintergrund alttestamentlicher und jüdisch-traditioneller Überlieferung immer wieder in den Text hinein.

2.2 Die Chronologie der Passionswoche

Um das geschichtliche Umfeld des Abendmahls zu verstehen, müssen die Ereignisse der Passionswoche in ihrem Verhältnis zu einander betrachtet werden. Die für diese Arbeit wesentliche Frage ist dabei, ob „Jesu letztes Mahl das Passamahl war oder nicht“ (Jeremias 1967:10). Dabei gibt es verschiedene Herausforderungen. Die grösste und auch entscheidende ist diese, dass die Synoptischen Evangelien in ihrer Erzählung der Passion gegenüber Johannes um einen Tag verschoben sind.¹⁶ Mk 14,12 par; Lk 22,15 sprechen eindeutig davon, dass das Mahl Jesu mit seinen Jüngern ein Passamahl war. Joh 18,28 erzählt aber, dass die Juden sich beim Verhör Jesu wegen des bevorstehenden Passas nicht verunreinigen wollten. Es gibt verschiedene Lösungsansätze für dieses Problem.

Als erstes begegnet die Idee, dass es verschiedene Kalender gegeben hatte, und deshalb das Passa zwei- oder mehrmals gefeiert wurde. Eine oft beachtete Theorie geht davon aus, dass Pharisäer und Sadduzäer je einen eigenen Kalender führten, die – zumindest in diesem Jahr – um einen Tag verschoben waren (Rienecker 1994:1201f). Somit wären an zwei aufeinanderfolgenden Tagen Lämmer geschlachtet und Passamähler gehalten worden. Diese Idee leuchtet zwar ein, und ist auch recht einfach zu erklären, doch erachtet es Jeremias als „höchst unwahrscheinlich“ und nicht belegt (:18), dass im Tempel an zwei aufeinander folgenden Tagen Passaschlachtungen vorgenommen wurden.

Eine andere Theorie, von verschiedenen Kalendern auszugehen, geht auf A. Jaubert zurück, eine französische Forscherin, die sich auf einen Sonnenkalender beruft, welcher aus ausserbiblischen Quellen bekannt ist¹⁷ (:18). Nach diesem Kalender fiel der 15. Nisan jedes Jahr auf einen Mittwoch, die Lämmer wurden also am Dienstag Nachmittag geschlachtet, am Abend darauf wurde das Passa gefeiert (Pixner 1991:222). Nach diesem Kalender soll sich die Gemeinschaft der Essener gerichtet haben. Wer davon ausgehen will, dass Jesus schon am Dienstagabend mit seinen Jüngern das Passa feierte, muss also einige gute Gründe dafür

¹⁵ Mehr dazu später.

¹⁶ Selbstverständlich gab es nur ein Passionsereignis. Diese Verschiebung muss also zwingend geklärt werden.

¹⁷ Das hebräische Jubiläenbuch aus dem 2. Jh. v. Chr. sowie die qumranische Damaskusschrift (CD) erklärt einen Kalender, der 364 Tage enthält, was genau 52 Wochen ergibt, und somit die Möglichkeit bietet, dass die hohen Feste so angeordnet werden konnten, dass sie nicht auf einen regulären Sabbat fielen (Berger 1998:91). Jaubert stützt sich zudem auf die syrische Didaskalie aus dem 3. Jh. n. Chr. (Jeremias 1967:18), die das Abendmahl auf den Dienstagabend setzte (Pixner 1991:223).

anführen, dass Jesus in engem Kontakt zu den Essenern stand. Jeremias hält diese Theorie für „phantastisch“ (:19). Ratzinger (2011:131) erachtet diese These „angesichts ihrer Probleme [als] nicht möglich“. Pixner aber erforschte die Essener- und Qumrangemeinde eingehend. Sowohl anhand der inner- und ausserbiblischen Schriften als auch mit archäologischen Ausgrabungen.¹⁸ Er entdeckte ein Essenerviertel innerhalb Jerusalems und belegt, dass die Essener nicht nur im Kloster von Qumran, sondern an verschiedenen anderen Standorten in streng gläubigen Kommunen lebten (1991:180). Deshalb sei es durchaus möglich, ja sogar wahrscheinlich gewesen, dass Jesus in solchen Gemeinschaften zu Gast gewesen sei (:210). Sein Logis in Bethanien während der Passionszeit sei beispielsweise eine solche Essenersiedlung gewesen (:213), ebenso sei der Abendmahlssaal ein von Essenern unterhaltener Gästeraum gewesen (:219ff). Folgt man dieser Theorie, dann verteilen sich die Passionsereignisse zwischen Passamahl und Karfreitag auf drei Tage. Die Argumente von Pixner sind nachvollziehbar und ein Kontakt von Jesus zu den essenischen Gemeinden erscheint durchaus möglich. Doch eine Harmonisierung der Evangelien kann dadurch trotzdem nicht wirklich erreicht werden. Johannes steht mit seiner Erzählung nach wie vor abseits der Synoptiker, und Pixner mutmasst, dass „Johannes ganz absichtlich die Anknüpfung an den essenischen Kalender zu unterdrücken suchte“ (:223).

Eine weitere Möglichkeit, die Diskrepanz aufzulösen ist, davon auszugehen, das letzte Mahl Jesu sei gar kein Passamahl gewesen, sondern ein ganz gewöhnliches Abendessen mit seinen Jüngern einen Tag vorher¹⁹. Ratzinger (2011:133f; auch Maier 1995:603) vertritt diese Ansicht und begründet sie damit, dass es keines Lammes mehr bedurft habe, da Jesus sich selbst als Passalamm verstanden (vgl. 1Kor 5,7) und die Passafeier deshalb dementsprechend umgedeutet habe. Er feierte nicht das althergebrachte Passa, sondern stiftete ein neues, für die christliche Gemeinde relevantes Fest. Diese Möglichkeit, die vor allem auch von den östlichen Kirchen vertreten wird (Luz 2002:83), enthält zwar wertvolle Deutungsmöglichkeiten für den Gemeindekontext, wird aber den Berichten der Evangelien nicht gerecht, oder diese müssen stark umgedeutet werden.

Es gibt gute Gründe, dass das Mahl Jesu ein Passamahl war. Die Bedeutungsschwersten dafür sind folgende:

- Die Synoptischen Evangelien erzählen eindeutig von einem Passamahl, da die Passafeier (πάσχα) mehrmals eindeutig erwähnt wird (Mk 14,1.12.14.16 par; Lk 22,1.7.8.11.13.15). Nirgends wird zudem erwähnt, dass ein anderer Zeitpunkt, oder ein spezieller Kalender als üblich verwendet wurde. Auch gibt es aus dem Text keinerlei Hinweise darauf, dass es bei diesem Mahl kein Lamm gegeben hätte. Das sind alles Vermutungen, die später entstanden sind.

¹⁸ Vgl. dazu auch den Exkurs über die Essener in Jerusalem (s.u. 2.3.2.1).

¹⁹ Also in der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan (Jeremias 1967:15).

- Jesus reiste für dieses Mahl nach Jerusalem (Mk 14,13). Das ergibt nur im Zusammenhang mit dem Passafest einen Sinn. Nach der damals gängigen Regelung durfte das Passa nur innerhalb der Stadt Jerusalem gefeiert werden (Strack 1928:41). Die Lämmer wurden im Tempel geschlachtet.
- Das Mahl wurde in der Nacht gehalten (Mk 14,17). Die normale Hauptmahlzeit wurde aber im späteren Nachmittag eingenommen (Jeremias 1967:39). Nur das Passamahl begann nach Sonnenuntergang und dauerte bis in die Nacht hinein (:40).
- Jesus deutete die Speisen mit seinen Abendmahlsworten. Nirgends sonst hätte so etwas Platz gefunden, als im Passamahl (:50). Zwar fehlt in den Evangelien eine neue Deutung des Lammes, der Bitterkräuter, oder eine angepasste Haggada²⁰. In diese nicht vorhandenen Berichte etwas hineinzudeutieren ist aber reine Spekulation.
- Jesus feierte das Mahl im engen Kreis der zwölf auserwählten Jünger (Mk 14,17). Diese Praxis trifft deutlich auf das Passafest zu, das ursprünglich als Familie (2Mo 12,3f), später als Pilgergruppe (Strack 1928:44) gefeiert wurde. Die Beschränkung lässt sich unter anderem darauf zurückführen, dass ein Passalamm etwa für diese Gruppengröße²¹ ausreichte (Jeremias 1967:42). Ob auch die Frauen dabei waren, die sonst mit Jesus und den Jüngern unterwegs waren (Mk 15,4f), lässt sich anhand der neutestamentlichen Texte nicht entscheiden. Wesentlich ist aber, dass der feiernde Kreis wirklich klein war, in einem „familiären“ Rahmen der engsten Freunde (:40f). Während Jesus sonst in verschiedenster Gesellschaft zu essen pflegte (Mk 2,15; 14,3; Joh 2,1-11 u.ö.), wobei auch sehr grosse Menschenmengen zusammen kommen konnten (Mk 3,20; 6,31), war die Gesellschaft beim Passa gezielt ausgewählt.
- Die Angaben im Johannesevangelium lassen sich leichter mit der synoptischen Chronologie vereinbaren als umgekehrt. Generell weist die Erzählung auch die soeben beschriebenen Punkte auf: Die Feier findet in Jerusalem statt (Joh 18,1), nachts (13,2ff.30; 18,3), im engen Jüngerkreis (13,1; 18,1). Die wirklich schwierige Stelle ist alleine Joh 18,28: „Und sie gingen nicht hinein in das Prätorium, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern das Passamahl essen könnten.“ Diese Diskrepanz lässt sich anhand der Deutlichkeit der Textaussagen kaum auflösen. Es ist durchaus möglich, dass Johannes durch diesen Vers den Passacharakter des letzten Mahles zu verstecken suchte (Jeremias 1967:76f). Es kann auch sein, dass die führenden Juden sich für die gesamte Passionswoche und besonders auch für den kommenden Sabbat (19,31) rein halten wollten, an dem die Erstlingsgarbe (3Mo 23,11) dargebracht werden sollte (:75). Entscheidend ist, dass diese eine Stelle gegenüber allen anderen Argumenten, die für ein

²⁰ Passa-Ansprache des Hausvaters s.u.

²¹ Nach der jüdischen Passaregelung (in Mischna, Tosefta und Talmud) mindestens 10 Personen (Jeremias 1967:42).

tatsächliches Passafest sprechen, ziemlich alleine dasteht, und – gerade wenn man davon ausgeht, dass mit *πάσχα* auch die gesamte Passawoche gemeint sein kann – auch sehr gut so verstanden werden kann, dass die Diskrepanzen zur synoptischen Chronologie kaum noch ins Gewicht fallen.

Was sagt nun diese doch recht umfangreiche Vorbetrachtung der Passionschronologie für das weitere Vorgehen? Es ist von entscheidender Bedeutung, ob das letzte Mahl Jesu ein Passamahl war oder nicht. Die Inhaltsschwere dieses Festes beeinflusst die Worte und Handlungen Jesu bei der Einsetzung der Eucharistie immens. Es hat sich gezeigt, dass die Annahme kaum haltbar ist, das Mahl sei einen Tag vor dem regulären Passa gefeiert worden. Zu viele Hinweise im Text selbst sprechen für ein echtes Passa. In solch eine Annahme können zwar einige theologisch interessante Gedanken eingestreut werden (Jesus als wahres Passalamm, Stiftung eines neuen Festes), doch diese sind sehr spekulativ und können nur mit Biegen und Brechen in die Evangelien hineingelesen werden. Auch wenig hilfreich sind die Kalender-Versuche. Sie lassen sich nur schmal begründen und helfen nicht wirklich weiter. Es ist durchaus möglich, den Johannestext von den Synoptikern her zu verstehen; so sind derartige Spekulationen auch nicht nötig. Die Frage, ob Jesus mit Essenern Kontakt hatte und möglicherweise sogar nach deren Kalender und in ihren Kreisen die Passionswoche verbrachte, hat ihre Berechtigung. Dabei steht der Passacharakter des letzten Mahles nicht in Frage, doch muss man sich gründlich überlegen, wie man die zwei frei gewordenen Tage auffüllt. Von dieser Zeitspanne sprechen die Evangelien nicht – diese Möglichkeit muss also offen bleiben.

Aufgrund der zusammengetragenen Argumente wurde deutlich, dass Jesus mit seinen zwölf Jüngern wirklich das Passa gefeiert hat. Während dieser Feier deutete er Brot und Wein und bereitete damit die Jünger auf seine Passion und auf ihr zukünftiges Gemeindeleben vor.

2.3 Auslegung von Mk 14,12-21: Das Passa

2.3.1 Das Passa und das Fest der ungesäuerten Brote (Mk 14,12)

Bereits Mk 14,1 erwähnt das bevorstehende Passafest. In Vers 12ff wird das Fest von Jesus und seinen Jüngern vorbereitet und durchgeführt. Zunächst sollen die Hintergründe des Festes betrachtet werden.

2.3.1.1 Das Passa in 2. Mose 12

Dreh- und Angelpunkt der Passa-Tradition, ja der gesamten Heilsidentität Israels findet sich in der Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Sklaverei. Gott beruft und beauftragt Mose als Führer Israels (2Mo 2-4). Durch zehn Plagen zwingt Gott die ägyptischen Unterdrücker in die Knie (2Mo 7-12). Nach neun Plagen, durch die sich die Ägypter nicht umstimmen liessen, folgt der Auftrag Gottes an die Israeliten, das Passamahl einzunehmen. Was beinhaltete dieses Mahl?

Eine neue Zeitrechnung beginnt. „Dieser Monat soll für euch der Anfangsmonat sein, er sei euch der erste von den Monaten des Jahres!“ (2Mo 12,2). Mit der Befreiung Israels soll eine neue Zeit anbrechen, und der Beginn des Jahres wird nach diesem Ereignis gesetzt (Keil 1878:424). Die Monate wurden nach den Mondphasen bestimmt und begannen immer mit dem „Neulicht“. Das ist die erste Nacht nach Neumond, in der wieder eine feine Mondsichel zu sehen ist (Jeremias 1967:31). Der erste Monat wurde „Abib“ (אַבִּיב – 2Mo 13,4), „Ährenmonat“ genannt. Nach dem Exil wurden die babylonischen Namen verwendet. Der erste Monat hiess nun „Nisan“ (נִסָּן – Neh 2,1; Est 3,7)(Rienecker 1994:766ff). Das Passa sollte am Abend des vierzehnten Tages dieses Monats gefeiert werden (2Mo 12,6).

Ein Lamm wird ausgewählt. Am 10. Abib, also vier Tage vor dem Auszugsfest, wird ein einjähriges, männliches Lamm ausgewählt und beiseitegenommen (2Mo 12,3,5). Es soll unversehrt, also vollständig und einwandfrei (תָּמִים) sein. Diese Voraussetzung galt auch für die später eingeführten Opferungen (3Mo 1,3 u.ö.). Es steht damit nicht nur für die Heiligkeit, mit der in der Opferhandlung Gott begegnet werden soll, sondern „bildet die sittliche Integrität dessen ab, den das Opfer vertritt“ (Keil 1878:425). Es gehörte also immer zu den Opfern dazu, dass der Darbringende sich selber in Gestalt des stellvertretenden Opfertieres darbrachte (Hirsch 1996:6f).

Die Familie feiert gemeinsam. „je ein Lamm für das Haus“ (2Mo 12,3); damit wurde eine gewisse Struktur in die wahrscheinlich ziemlich hektische Situation des Auszuges gebracht. Bei kleineren Familien bestand auch die Möglichkeit, sich mit anderen zusammenzuschliessen (12,4). Das Ziel dabei ist, dass das Lamm in dieser Nacht ganz verzehrt werden konnte (12,8.10). Doch ist die Familie mehr als eine pragmatisch zusammengesetzte Gruppe. Es ist ein gewachsener Lebensverband. Gemeinsam sollen sie sich auf die bevorstehende Zeit vorbereiten. In jeder Familie gibt es zudem einen Erstgeborenen, dessen Tod verhindert wird, durch die Teilnahme der gesamten Familie am Passamahl (12,12f).

Das Lamm wird geschlachtet und zubereitet. Jede Familie schlachtet ihr Lamm selber in ihrem Haus. Die Schlachtung soll „zwischen den zwei Abenden“ geschehen (12,6). Es ist nicht klar, was damit genau gemeint ist. Nach der rabbinischen Praxis fand dies zwischen Niedergang (ca. 15 Uhr) und Untergang der Sonne (Elb-Stb z.St. 12Mo 12,6) statt, nach anderen Ansichten kann es aber auch zwischen Sonnenuntergang und Eintreten der Dämmerung geschehen sein (Keil 1878:426). Das Tier muss ganz bleiben, und soll am Feuer gebraten und nicht gekocht werden (12,9). „Durch die Einheit und Integrität des zum Essen gegebenen Lammes sollten die Essenden zu einer ungeteilten Einheit und Gemeinschaft mit dem Herrn, der ihnen das Mahl bereitet hatte, verbunden werden“ (:428).

Die Türpfosten werden mit Blut bestrichen. Das Tier stirbt anstelle des erstgeborenen Familienmitglieds (2Mo 13,15). Dort, wo die Türpfosten und Oberschwelle mit Blut bestrichen wurden, wird der Tod nicht einkehren (12,7.13). Die Eingangstüre steht für das Haus und alle, die

sich darin befinden. Da es in Ägypten noch keinen Altar gab, wird das Haus selbst zum Altar. Später, nach der Einführung des Tempels, fiel diese Handlung weg. Das Blut wurde wie bei allen anderen Opferungen an den Altar gesprengt (Keil 1878:427).

Ungesäuertes Brot und bittere Kräuter werden gegessen (2Mo 12,8). Das Brot – als wesentlichstes Lebensmittel – kann als Bild für das Leben selbst betrachtet werden. Das ungesäuerte Brot ist ein „Bild des neuen, vom Sauerteig des sündigen Wesens gereinigten Lebens“ (Keil 1878:433). Eine ganze Woche lang wird nach dem Passamahl noch das „Fest der ungesäuerten Brote“ gefeiert (2Mo 12,15), um sich dieser neuen Lebensidentität bewusst zu werden. Am ersten und letzten Tag dieses Festes wird ein Festsabbat gefeiert. Die bitteren Kräuter während des Passaessens versinnbildlichen die Bitterkeit der Sklaverei in Ägypten (2Mo 1,14). Es handelte sich dabei um Kraut, das wir heute als Salat²² kennen (Strack 1928:63).

Ein Mahl der Eile und des Aufbruchs. Das ganze Lamm muss in dieser Nacht gegessen werden, was übrigbleibt wird verbrannt (12,10). Jeder soll sich bereit machen, dass er sofort aufbrechen kann: Das Kleid hochgegürtet, damit es beim Gehen nicht stört (Keil 1878:429), die Sandalen an den Füßen, der Stab in der Hand (12,11). Nach den neun wirkungslosen Plagen, sollten sich die Israeliten nun – noch bevor die zehnte Plage eintritt, um den Pharao umzustimmen – für den Auszug bereit machen. Das hastige Essen ist also gleichzeitig Dankesmahl und Hoffungsmahl.

„*Ein Päsach für den Herrn ist es*“ (12,11). פסח ist auf פס zurückzuführen, was „lahmen, hinken“, aber auch „vorübergehen“ bedeuten kann (Keil 1878:430). Der Todesengel wird also an jedem Haus mit einem Päsach vorbeigehen.

2Mo 12 schildert also die Stiftung eines neuen Festes, eines neuen Zeitalters und auch eines neuen Abschnittes in der Beziehung Gottes zu seinem Volk. Mit einem feierlichen Mahl danken die Israeliten ihrem Gott für die noch bevorstehende Rettung. Sie bereiten sich damit auf die Reise vor. Es dient ihnen zur körperlichen Stärkung, aber auch zur geistlichen Stärkung des Glaubens. In wenigen Stunden werden sie alles zurücklassen und sich in die Ungewissheit ihrer bevorstehenden Reise begeben.

2.3.1.2 Die weitere Entwicklung des Festes

Als Erinnerung an das Passa beim Auszug aus Ägypten gebot Gott seinem Volk, das Fest jedes Jahr zu feiern (2Mo 12,14). Bereits nach dem ersten Passa, welches noch in Ägypten eingenommen wurde, musste die Tradition angepasst werden.

Ein erster wichtiger Punkt war, dass definiert werden musste, wer am Passa teilnehmen konnte und wer nicht. Beim ersten Passa stellte sich diese Frage noch nicht. Doch beim Auszug kamen auch sehr viele Fremde mit (2Mo 12,38). Das Passa sollte aber nicht ein Fest sein, an dem

²² Nach einigen Auslegern eigtl. *Lattich* (Keil 1878:429; Strack 1928:63). Zum Passa waren zugelassen: „Lattich, Zichorie, Kresse, Mannstreu u. Bitterkraut“ (Pes 2,6 zit. in Strack 1928:64). Ohne detaillierte Recherche zu den botanischen und kulinarischen Eigenheiten dieser Gewächse scheint der Begriff *Salat* dem heutigen Verständnis nach am ehesten auf die im Passa gegessenen Grünkräuter zuzutreffen. Deshalb verwendet diese Arbeit den Begriff auch so.

sich jeder beteiligen konnte (12,43). Zum Passa sollten nur beschnittene Juden Zugang bekommen. Sklaven, Lohnarbeiter oder andere Fremdlinge wurden vom Fest ausgeschlossen. Das Fest sollte nicht nur die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten zum Ausdruck bringen, sondern besonders auch die Gemeinschaft des Volkes mit Gott, der sich seinem Volk immer treu erwiesen hat (Keil 1878:442). Auch wenn die Israeliten immer gastfreundlich sein sollten und die Fremden hohe Rechte bei ihnen besaßen (2Mo 22,20 u.ö.), war dieses Fest ein Ausdruck der Identität, die alleine diejenigen besaßen, die zu den auserwählten Stämmen gehörten.

Als weitere sofortige Änderung fiel das Bestreichen der Türpfosten mit Blut weg. Dies hatte vor allem damit zu tun, dass die Tötung der Erstgeburt ein einmaliges Ereignis in Ägypten war (2Mo 12,23.29). Gott musste Israel nicht Jahr für Jahr aus Ägypten befreien – das war ein für allemal geschehen – Das Mahl soll zur Erinnerung dienen, als ewige Ordnung (12,24ff). Als dann das Gebot galt, das Lamm nicht im eigenen Haus, sondern im Tempel (bzw. vorher noch im Zelt der Begegnung) zu schlachten (5Mo 16,5), wurde das Blut wie bei anderen Opfern an den Altar gesprengt (Keil 1878:427; vgl. 2Mo 29,38ff; 3Mo 1,5; 2Chr 35,11). Nach 5Mo 16,7 wurde das Passa auch im Tempel gegessen. Erst später, als das Volk zahlreicher wurde, wurde das Mahl in die Häuser verlegt (Jeremias 1967:37).

Für Leute, die wegen Unreinheit, oder weil sie auf einer Reise waren (4Mo 9,10) nicht am Passa teilnehmen konnten, setzte Gott die Möglichkeit eines Nachpassas ein, das sie einen Monat später feiern konnten (9,11).

So wie das Passa den Beginn der Wüstenwanderung mit dem Auszug aus Ägypten markierte, so war das Passa das erste, was die Israeliten nach dem Einzug in Kanaan feierten (Jos 5,10). An diesem Tag hörte das Manna auf (5,12), und der Engel des Herrn begegnete Josua, um ihn auf die kommende Eroberung Kanaans vorzubereiten (5,13ff).

Danach geriet aber das Passa mehr und mehr in Vergessenheit. Nach dem Tod Josuas begann eine Zeit, in der das Volk gottlos lebte (Ri 2,10). Das Passa wurde bis zur Wiederentdeckung des Gesetzbuches durch Josia nie mehr richtig gefeiert (2Kö 23,22). Anders als noch bei der Reform durch Hiskia (2Chr 30,1ff), feierte Josia das Passa mit grosser Sorgfalt und nach allen Vorschriften (2Chr 35,1ff). Ganz Israel reiste für dieses Fest nach Jerusalem (35,18). Mit dieser Reform wurde die Praxis geprägt, dass das Passa zu einem Pilgerfest wurde und nur noch in Jerusalem gefeiert wird (Coenen 2010:456).

Nach dem Babylonischen Exil wurde das Passa als erstes Fest nach der Einweihung des neugebauten Tempels (Esr 6,16) von denen gefeiert, die schon nach Jerusalem zurückgekehrt waren (6,21).

2.3.1.3 Das Passa zur Zeit Jesu

Eine genaue Darstellung der Passapraxis aus neutestamentlicher Zeit gibt es zwar nicht. Auch das Neue Testament selbst hält es nicht für nötig, die Abläufe des Festes zu thematisieren. Es

beschränkt sich darauf, zu sagen, dass es gefeiert wurde (Mk 14,1.12.14.16par u.ö.). Hinzu kommen theologische Ausdeutungen, wie diejenige, dass Jesus als Passalamm verstanden wird (1Kor 5,7). Die umfassendste Passabeschreibung stammt aus dem Mischnatraktat „*Pesachim*“²³ aus der zweiten Ordnung über die „Festzeiten“ („*Moed*“) (Stemberger 1982:16f). Die Mischna ist die über Jahrhunderte müdlich weitergegebene jüdische Tradition, die im 2. Jh. n.Chr. schliesslich schriftlich festgehalten wurde, wohl auch, damit die Tradierung auch nach der Tempelzerstörung bewahrt werden konnte (RGG4 1960:967). Dass Jesus mit seinen Jüngern das Passafest feierte, etwa hundert Jahre bevor die Juden die Mischna schriftlich festhielten, lässt zwar einen gewissen Entwicklungsspielraum zu, doch wurden die mündlichen Traditionen der Juden sehr zuverlässig und sorgfältig überliefert (Stemberger 1982:47ff). Gerade bei einem hohen Fest wie dem Passa war die Tradition so bekannt, dass auch die Verfasser der Evangelien auf genauere Erklärungen verzichten konnten – sogar wenn diese an Heidenchristen geschrieben waren. Es kann also davon ausgegangen werden, dass die von der Mischna her überlieferte Passatradition sehr nahe an das herankommt, was Jesus mit seinen Jüngern feierte²⁴.

2.3.2 Die Vorbereitungen des Festes (Mk 14,12-16)

2.3.2.1 Die Vorbereitung und das Lokal

Jesus schickt zwei seiner Jünger in die Stadt, um das Passa vorzubereiten (Mk 14,12f). Mit *Stadt* (πόλις) ist eindeutig Jerusalem gemeint. Dafür sprechen vorerst diverse geografische Angaben im weiteren Kontext der Erzählung: Betanien ist ein Dorf in der Nähe von Jerusalem (Mk 14,3), der Ölberg (14,26) und Gethsemane (14,32) sind ebenfalls unmittelbar vor der Stadt Jerusalem zu lokalisieren. Hinzu kommt, dass die Hohepriester nur in Jerusalem wirkten (14,1.10). Auch Pilatus (Mk 15) und Herodes (Lk 23,7) waren in Jerusalem.

5Mo 16,6f gibt vor, dass die Lämmer nicht mehr in den Häusern, sondern im Tempel geschlachtet werden sollen. Daher ergibt sich, dass die Festteilnehmer nach Jerusalem zum Fest pilgerten. Dies tut auch Jesus (Joh 2,23; 11,55). „Die Festpilger, denen es an einem engen Familienanschluss in Jerusalem fehlte, vereinigten sich zu kleinen Gruppen u. bildeten untereinander eigene Genossenschaften ... zu dem Zweck, das Passamahl gemeinsam zu begehen“ (Strack 1928:44). Die Jerusalemer durften ihre Räume in dieser Zeit nicht an die Pilger vermieten, sondern mussten sie kostenlos zur Verfügung stellen (:41). Die Stadt musste etwa 100'000 Feiernden Platz bieten und war demnach auch ausserordentlich überfüllt (Jeremias 1967:36). Sie nahmen ihr Mahl nicht nur in Häusern, sondern auch in den Höfen und auf den Dächern ein (:37). Zudem durfte die Stadt während der Festnacht nicht verlassen werden (:49).

²³ Dieser Traktat enthält zehn Kapitel. In dieser Arbeit werden Verweise mit ‚Pes‘ abgekürzt.

²⁴ Dafür sprechen auch diverse ältere Textzeugnisse, die diverse Einzelheiten über das Passa der griechisch-römischen Zeit überliefern. So z.B. das jüdische Jubiläenbuch (120 v.Chr.), Philo (1. Jh.) und verschiedene jüdische Rabbinen dieser Zeit (Jeremias 1967:80ff).

Deshalb kehrt Jesus danach nicht nach Bethanien zurück, sondern geht nur bis nach Gethsemane, den Garten am Westhang des Ölbergs (Mk 14,26.32), welcher noch zum Stadtgebiet Jerusalems gezählt wurde (a.a.O.). Jesus und die Jünger feiern das Mahl in einem mit Polstern²⁵ ausgelegten Raum (Mk 14,15). Die beiden Jünger machen sich auf den Weg, diesen Raum vorzubereiten.

Nicht ganz einfach zu verstehen ist, was es mit dem Wasser tragenden Mann auf sich hat (Mk 14,13). Das Wasserholen war eigentlich Aufgabe der Frauen (Maier 1995:594). Es ist möglich, die Voraussage über diesen Wasserträger, die Jesus den Jüngern mitgibt, als prophetisches Zeichen für die vollkommene Vorherbestimmung seiner Passion zu verstehen (Gnilka 1979:233). Bayer (2008:497) deutet es so, dass Männer eher Lederschläuche verwendeten und deshalb ein krugtragender Mann ein eindeutiges Identifikationsmerkmal gewesen sei. Es ist durchaus möglich, dass solch ein Detail als Grund für die Bezeichnung dieser Person entscheidend war. Doch lohnt es sich noch etwas genauer auf das gesamte Umfeld dieses Ereignisses zu achten.

Exkurs: Die Essener in Jerusalem

Schon vorher begegnet eine ähnliche Voraussage, als Jesus zwei seiner Jünger schickt, das Eselsfohlen zu holen (Mk 11,2). Er weiss, dass der Besitzer es widerstandlos zur Verfügung stellen wird (Mt 21,3). War dies eine prophetische Vorhersage? Möglich. Doch es gibt noch einen weiteren Gedanken zu berücksichtigen: Jesus war in der Gegend bekannt. Das erschliesst sich daraus, dass er mehrmals in Betanien zu Gast war, und zwar bei Simon, dem Aussätzigen (Mk 14,3; Mt 26,6) und auch bei den Geschwistern Maria, Marta und Lazarus, den er vom Tod auferweckte (Joh 11,1.18; 12,1). Bei Simon wurde er zudem von einer Frau aufgesucht, die ihn mit Nardenöl salbte (Mk 14,3). Auch bei der Auferweckung Lazarus' waren viele Leute dabei (Joh 11,31ff). Es erscheint sinnvoll, davon auszugehen, dass Jesus in der Gegend in und um Jerusalem sehr bekannt und sicher auch bei vielen Leuten beliebt²⁶ war (Maier 1995:594). Daher erscheint es auch durchaus plausibel, dass ein bekannter Eselbesitzer sein Tier zur Verfügung stellt, wenn dessen Jünger ihn im Namen ihres „Herrn“ (Mk 11,3) darum bitten. Ähnlich sieht es mit dem Abendmahlssaal aus. Laut Pixner (1991:216) gab es in Betanien ein jüdisches Ritualbad, das sehr wahrscheinlich von einer Essenischen Gemeinschaft betrieben wurde (:209f). Verschiedene Ausgrabungen in Jerusalem, Betanien und Qumran, sowie die Anweisungen der qumranischen Tempelrolle (11 Q 19) zeigen, dass die Essener sehr viel Wert auf die jüdischen Reinheitsvorschriften legten, diese mit eigenen Regeln erweiterten (:208) und auch über die nötigen Einrichtungen verfügten. Möglicherweise hat Jesus sogar ein essenisches Bad für die rituelle Waschung zur Vorbereitung auf das Passa benutzt (vgl. Joh

²⁵ ἀνάγαιον ἐστρωμένον könnte auch bedeuten, dass das Oberzimmer gepflastert oder getäfelt ist. Doch verschiedene griechische Texte verwenden ἐστρωμένους für ausgelegte Teppiche oder Speisepolster (Bauer 1988:1539). Daran ist auch im vorliegenden Text zu denken.

²⁶ Vgl. auch die aufsehenerregende Beliebtheit bei Jesu Einzug in Jerusalem (Mk 11,8ff).

11,55), wonach für das Fest nur noch eine Fusswaschung nötig war (13,10):(217). Ebenfalls in der Stadt Jerusalem selbst gab es ein Essenerquartier, das durch ein spezielles „Essenertor“ erreicht werden konnte (diesen Namen erhielt es von Josephus; Pixner 1991:186). Dies war eine abgeschlossene klösterliche Gemeinschaft. Sie wurde nur von Männern bewohnt, und deshalb waren es auch nur Männer, die mit Krügen zum Siloah-Teich gingen, um Wasser zu holen (:220f). Egal, wer von dieser Gemeinschaft das Wasser holte, er würde die Jünger Jesu zu ihrem Herrn führen, der ihnen den bereiten Abendmahlssaal zeigte – ein Gästehaus²⁷ ausserhalb des Klosterbereichs (a.a.O.).

Die gründliche Arbeit, die Pixner vorlegt, zeichnet ein lebendiges Bild, das die verschiedenen jüdischen Gruppen und, darin integriert, die junge christliche Gemeinde zeigt. Dass Jesus in einem mit Speisepolstern ausgelegten Haus essen konnte, und nicht wie viele andere Pilger sich auf einem Hinterhof oder einem Dach niederlassen musste, zeigt, dass er bei seinen Gastgebern herzlich willkommen war. Das Haus musste vor dem Fest gründlich gereinigt werden. Aller Sauerteig musste aus dem Haus entfernt werden (2Mo 12,15; 1Kor 5,7). Wahrscheinlich wurde dies schon durch die Gastgeber getan, da der Raum „bereits mit Speisepolstern ausgelegt“ war (ἐστρωμένον ἔτοιμον - Mk 14,15). Die Aufgabe der beiden Jünger war nun also noch, ein den Passavorschriften entsprechendes Lamm zu beschaffen, es in den Tempel zu bringen und es nach der Schlachtung zusammen mit allen anderen Speisen zuzubereiten (Strack 1928:41).

2.3.2.2 Die Schlachtung der Lämmer

Beim ersten Passa wurden die Lämmer vom Hausvater selbst in seinem Haus geschlachtet (2Mo 12,6). Spätestens seit Josias Reform geschah die Schlachtung im Tempel (Kittel 1954:897). Man begann damit ungefähr um 14:30 des Nachmittags, nach der Darbringung des täglichen Opfers²⁸ (Strack 1928:47). Wenn der 15. Nisan auf einen Sabbat fiel, wurde mit der Schlachtung eine Stunde früher begonnen, damit die Vorbereitung des Festes nicht in die Sabbatruhe hinein dauerte (a.a.O.).

Man durfte während der Zubereitung dem Lamm „kein Bein ... zerbrechen“ (2Mo 12,46). Es wurde deshalb an einem hölzernen²⁹ Spiess am Feuer gebraten (Strack 1928:51f). Es waren spezielle Öfen in Gebrauch, in denen ein Kohlefeuer brannte, die das Lamm innert einer halben Stunde garbrieten (:52). So konnte das Lamm an einem Stück zubereitet werden. Die bereits erwähnte Bedeutung des ersten Passa beim Auszug blieb also erhalten. Ein ganzes Lamm steht

²⁷ κατάλυμα (Mk 14,14) kann Herberge, Unterkunft oder Speisesaal bedeuten (Bauer 1988:841). Es ist also durchaus möglich, dass es ein Gästehaus beschreibt, das die Essener für Reisende bereithielten. Für das Passafest konnten es die Gäste bereits gereinigt entgegennehmen (Pixner 1991:221).

²⁸ Das Tamid (תמיד) ist das tägliche Opfer, das morgens und abends dargebracht wurde (2Mo 29,38ff). Dazu gehörte ein Lamm und ein Speisopfer (29,40), sowie beim Morgenopfer das Entzünden des Räucheropfers und der Lampen im Heiligtum (30,7; Strack 1928:48). Das Abendopfer wurde am 14. Nisan um 14:30 dargebracht (a.a.O.).

²⁹ Da sowohl ein Rost als auch ein Metallspiess das Braten des Lammes mitbewirken, entschied man sich für einen Holzspiess vom Granatapfelbaum (Strack 1928:52).

für die Befreiung der gesamten Gemeinschaft des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft. Auf diese Tatsache bezieht sich auch Joh 19,33.36: Jesus wurde am Kreuz kein Bein gebrochen, er gab sich als gesamter Mensch, als das wahre Passalamm (1Kor 5,7) hin, und dadurch wird auch deutlich, dass er zur Erlösung der Gesamtheit derer gestorben ist, die ihm vertrauen (Joh 3,14f).

2.3.2.3 Der erste Becher – Beginn der Feier

Jesus lag mit seinen Jüngern zu Tisch (*ἀνάκεισθαι*; Mk 14,18). Das war eine Besonderheit beim Passafest. Sonst ass man üblicherweise sitzend (so nach diversen rabbinischen Quellen; Jeremias 1967:42). Während das allererste Passa in Eile, – beschuht, gegürtet und mit dem Stab in der Hand – und daher wohl eher sitzend oder sogar stehend gegessen wurde (2Mo 12,11), so war es bei weiteren Passafeiern bezeichnend, dass man sich dabei hinlegte; sogar die Sklaven, die sonst im Stehen assen (Strack 1928:56). Damit wurde die erlangte Freiheit zum Ausdruck gebracht, die Israel durch die Erlösung aus Ägypten erlangt hatte. Und das galt auch „für 'den Ärmsten in Israel'“ (Pes 10,1; zit. in Jeremias 1967:43). Das Fest begann nach Sonnenuntergang „und dauerte bis tief in die Nacht“ (:40). Theoretisch musste es bis zur Morgendämmerung beendet sein (vgl. 2Mo 12,8), tatsächlich sollte es aber nicht länger als bis Mitternacht dauern (Strack 1928:54). „Eine Nacht des Wachens war dies für den HERRN, damit er sie aus dem Land Ägypten herausführen konnte; das ist diese dem HERRN geweihte Nacht, ein Wachen für alle Söhne Israel in all ihren Generationen“ (2Mo 12,42). Die Passahaggada bezeichnet es auch als „Nacht der Beobachtungen“ ליל שמריים (:54); auf diese Nacht legte Gott besondere Aufmerksamkeit und dieser Aufmerksamkeit gilt es auch in dem regelmässig gefeierten Passa zu gedenken (:55). Dass Gott sich seinem Volk treu erweist und es von der Unterdrückung erlöst, führt deshalb auch gerade in der Passazeit zu einer Konzentration der jüdischen Messias Hoffnung (:56).

Mit dem ersten Weinbecher³⁰ beginnt das Passafest. Der Hausvater dankt mit einem feierlichen Spruch für das Fest und für den Wein. (Strack 1928:61). „Der Lobspruch über den Wein lautete: 'Gepriesen seist du, Jahve [sic] unser Gott, König der Welt, der die Frucht des Weinstockes geschaffen!'“ (:62). Solch ein Spruch – Qiddusch genannt – wurde nicht nur beim Passa, sondern bei jedem Sabbat oder anderen Fest zum Anfang ausgesprochen (Jeremias 1967:20f). Der Hausvater trinkt dann vom Wein, danach alle anderen (:21). Als die Juden das Fest in Pilgergruppen in Jerusalem feierten, sprach entweder der Gastgeber oder der sonstwie angesehenste Tischgenosse die Sprüche (Strack 1928:62). Im vorliegenden Zusammenhang machte dies natürlich Jesus selbst.

Wie bereits deutlich wurde, berichtet das Neue Testament so gut wie nichts über den Ablauf des Passafestes selbst. Ein Hinweis kann allerdings im Lukasevangelium gefunden werden, nämlich in der doppelten Erwähnung des Kelches. Wenn man nicht versucht, den Text

³⁰ Der „Qiddusch-Becher“ (Coenen 201:913).

theologisch auseinander zu reissen³¹, so wird man zum Schluss kommen, dass der erste Kelchspruch Jesu (Lk 22,17) diesen ersten Becher betrifft (Strack 1928:75). Es ist demnach die Eröffnungsrede für das Passamahl, in der Jesus (zumindest nach Lukas) den Jüngern sagt, dass dieses sein letztes Mahl mit ihnen sein wird (22,16.18). Eine Deutung des Weines als Blut geschieht hier aber noch nicht.

2.3.2.4 Die Vorspeise – Grünkräuter (Salat)

Zur Vorspeise wurden Salate aufgetischt. Dies machte man nicht nur beim Passa, sondern auch bei gewöhnlichen Gastmählern um den Appetit anzuregen (Strack 1928:63). Sie wurden in Senf, Salz- oder Essigwasser getaucht, aber auch Fruchtmasse aus „Feigen, Datteln, Mandeln u. anderen Früchten“ (:65) wurde verwendet. Die Kräuter symbolisieren die Bitterkeit der ägyptischen Sklaverei (Keil 1878:429). Strack (1928:65) zitiert R. Hoscha'ja (um 225):

wie der Lattich anfänglich süß, aber zuletzt bitter ist, so haben es die Ägypter mit unseren Vätern in Ägypten gemacht. Anfänglich hiess es: Im besten Teil des Landes siedle deinen Vater u. deine Brüder an Gn 47,6, u. hinterher heisst es: Sie verbitterten ihr Leben durch harten Dienst an Lehm und Ziegeln Ex 1,14.

Die Erinnerung an die Not in Ägypten war also wesentlicher Bestandteil des Passafestes. Ohne Not braucht und gibt es keine Erlösung. Erst das Bewusstsein der Bitterkeit kann uns die Süsse der Errettung in vollem Bewusstsein schmecken lassen. Die Bitterkeit der Kräuter „soll durch das süsse Fleisch des Lammes überwunden werden“ (Keil 1878:429).

Dass das Kraut in eine Soße eingetaucht wurde, kann ein Hinweis darauf sein, dass Jesus bei eben diesem Eintunken den Hinweis aussprach, dass Judas ihn überliefern wird (Mk 14,18; Mt 26,23; Joh 13,26). Tatsächlich wird nirgends in den Evangelien erwähnt, was in die Schüssel eingetaucht wird. Markus und Matthäus lassen dies am meisten offen. Johannes erzählt einige Verse vorher, dass der Verräter mit ihm Brot isst und zitiert dabei Ps 41,10³². Das muss sich aber nicht auf den später erwähnten „Bissen“ (*ψωμίον*) beziehen, sondern es kann auch ein Bissen Salat gemeint sein (Strack 1928:64). Dass bei der Vorspeise eine gemeinsame Schüssel für alle verwendet wurde, erscheint ausserdem wahrscheinlicher, als bei der Hauptmahlzeit (Strack 1926:989). Für eine gemeinsame Schüssel steht einerseits der Matthäustext (Luz 2002:88; Strack a.a.O), aber auch eine Textvariante bei Markus (14,20), die noch bei der 25. Auflage im Haupttext von Nestle-Aland zu finden war. Dort ist von *einer* Schüssel die Rede³³. Lukas (22,21ff) erzählt die Bezeichnung des Verräters ohne Erwähnung der Schüssel und sowieso erst nach dem Mahl und bei Johannes (13,26) nimmt Jesus selbst den „Bissen“ in die Hand und überreicht ihn Judas

³¹ Vgl. oben die Auseinandersetzung über den Lukaskurztext (s.o. 2.1.2.3).

³² „Selbst mein Freund, auf den ich vertraute, der mein Brot ass, hat die Ferse gegen mich erhoben.“ (Ps 41,10)

³³ εἰς τὸ [ἐν] τρύβλιον - † ἐν B C* Θ 565 (NA²⁷ App. crit. Z. St. Mk 14,20). Die Belege sind zwar recht schmal, doch zeigt sich daraus, dass eine Einzelschüssel zumindest zum Thema gemacht wurde. Mt und Joh sprechen eindeutiger darüber, so dass diese Textvariante nicht sonderlich entscheidend, aber doch ein hilfreicher Hinweis ist.

Iskariot – womit die Aussage am deutlichsten wird. Dass Jesus die Bitterkeit, welche durch die Tat Judas' zutage trat, in die Erinnerungszeremonie an die Bitterkeit der ägyptischen Sklaverei einbettete, ist zwar nachvollziehbar. Aufgrund der Texte lässt sich dies aber trotzdem nicht sagen, weil das Bitterkraut nirgends explizit erwähnt wird. Dieser Gedanke muss also einigermassen offen bleiben.

2.3.2.5 Die Passahaggada

Vor der Passahaggada wird der zweite Weinbecher vom Tischdiener gemischt und vorgesetzt, aber noch nicht getrunken³⁴. Auch das Mahl wird serviert, aber noch nicht gegessen (Jeremias 1967:79).

Nach der Vorlage in 2Mo 12,26 fragte nun eines der Kinder, warum dieses Fest gefeiert wird und weshalb die Zeremonie genau so verlaufen soll (Strack 1928:67). Darauf antwortet ihm der Vater, dass man in diesem Fest daran denkt, dass Gott die Erstgeborenen Israels verschonte, während er die ägyptischen tötete (2Mo 12,27), und dass er danach das Volk aus Ägypten herausführte (13,8). Dazu verwendet er zunächst den Text aus 5Mo 26,5-11 (a.a.O.), womit die Geschichte Israels erzählt wird: Wie sein Vater Jakob (Keil 1870:524) nach Ägypten zog, seine Nachkommen dort zu einem zahlreichen Volk heranwuchsen (26,5), von den Ägyptern unterdrückt wurden (26,6f), der Herr sie danach aus dieser Sklaverei befreite (26,8) und danach in das verheissene Land führte (26,9f). Dafür wird ihm jetzt mit diesem Fest gedankt (26,11).

Danach beginnt der Vater, die verschiedenen Speisen des Passamahles zu deuten, und zwar das Lamm, das ungesäuerte Brot und die bitteren Kräuter (Pes 10,5 zit in Jeremias 1967:50 vgl. 2Mo 12,8). Im Lamm erinnert sich die Festgemeinschaft daran, dass Gott an den israelitischen Erstgeborenen in Ägypten ‚vorüberging‘ (חַסַּף, nach 2Mo 12,27). Die Brote erinnern an die Erlösung aus Ägypten (Jeremias 1967:51), dass sie ungesäuert sind, weist darauf hin, dass eine neue Zeit anbricht (Keil 1878:433), die von aller Sündhaftigkeit gereinigt sein soll (vgl. 1Kor 5,7). Es zeigt aber auch, dass die Brote in Ägypten in Eile gebacken wurden, so dass es für eine Durchsäuerung nicht mehr reichte (2Mo 12,39). Die Kräuter symbolisieren, wie schon früher gezeigt werden konnte, die Bitterkeit der ägyptischen Unterdrückung (2Mo 1,14).

Die Passahaggada wurde immer wieder erweitert und angepasst (Strack 1928:67). So gibt es auch sehr verschiedene und vielfältige Deutungen der Passaspeisen (Jeremias 1967:51ff). Es wurden also auch über andere Speisen, und auch über die vier Weinbecher Bedeutungen ausgesprochen (:52f)³⁵. Aber auch die Mazzen³⁶ werden auf verschiedene Weise zusätzlich

gedeutet. Wesentlich zu bemerken ist dabei, dass es nicht nur verschiedene allegorische Deutungsvarianten der Brote gibt, sondern dass die Bedeutungen auch über den historischen Rückblick hinaus gehen, und eine gegenwartsbezogene oder eschatologische Bedeutung haben (:51f). Die Not und Eile, die erneuerte Reinheit und Ursprünglichkeit sollte also nicht nur an Ägypten erinnern, sondern man ist „In jeder Generation ... verpflichtet, sich so anzusehen, als ob man selbst aus Ägypten ausgezogen wäre“ (Pes 10,5 zit. a.a.O.). Weiter vermitteln die Ausdeutungen eine eschatologische Hoffnung, die mit der jüdischen Messiaserwartung zusammenhängt (:53). Der ungesäuerte Teig ist also auch ein Ausblick auf die „Lauterkeit und Wahrheit ... der neuen Welt“ (:54). Und so erstaunt es auch nicht, dass Jesus die Mazzen auf sein Erlösungshandeln deutet. Möglicherweise zitiert auch Paulus in 1Kor 5,7f eine für den Gebrauch in urchristlichen Gemeinden angepasste Passahaggada, in der das Passalamm auf Jesus hin gedeutet wird (a.a.O.). Und im Johannesevangelium lesen wir ganze fünf Kapitel (13-17), in denen Jesus beim letzten Mahl zu seinen Jüngern redet (:75)³⁷. So eine Rede passt sehr gut in den Rahmen einer Passahaggada.

Ein wichtiger Teil der Passazeremonie war also die Tischansprache des Hausvaters oder des Leiters der feiernden Gruppe, bevor die eigentliche Mahlzeit begann. Wurde das Fest im Familienkreis gefeiert, so durften die Kinder Fragen stellen. In Erinnerung an die Erlösung Israels aus Ägypten sah man auch eine Beziehung zur Gegenwart und schöpfte Hoffnung für die Zukunft. Es kann davon ausgegangen werden, dass Jesus beim letzten Mahl mit seinen Jüngern diese Ansprache hielt und sie ganz besonders auch auf seine Messiasidentität und auf seine Erlösungstat bezog. Nach der Haggada wurde der Erste Teil des Passahalle³⁸ gesungen (Strack 1928:68).

2.3.2.6 Der zweite Becher – das Hauptmahl

Nach dem Hallel trank man nun den zweiten, bereits vorbereiteten Becher Wein³⁹ (Jeremias 1967:79). Anschliessend wurde die Hauptmahlzeit gegessen. In der Mischna wird dieses nicht genau beschrieben, da sein Ablauf allgemein bekannt war (Strack 1928:69f).

³⁴ Für die Mahlzeit wurde jeweils Wein mit Wasser gemischt (Strack 1928:61.72). Mehr dazu später (s.u. 2.3.2.7).

³⁵ Die Mischna zählt für die Deutung der Becher verschiedene Varianten auf: „R. Jochanan (†279) hat im Namen des R. Bannaja (um 220) gesagt: Entsprechend dem vierfachen Ausdruck für Erlösung Ex 6,6f ... R. Jehoschua b. Levi (um 250) hat gesagt: Entsprechend den vier Bechern des Pharao ... Gn 40,11.13. R. Levi (um 300) hat gesagt: Entsprechend den vier Weltreichen. Die Rabbinen aber sagten: Entsprechend den vier Strafbechern, die Gott die Völker der Welt wird trinken lassen. ... Jer 25,15 ... Jer 51,7 ... Ps 75,9 ... Ps 11,6.“ (Pes 10,37b.61 zit. in Strack 1928:57f).

³⁶ Das sind die ungesäuerten Brote (Bauer 1988:36). Von מצות – *mazzot* (vgl. Keil 1878 z. St. 2Mo 12,8), griech.: τὰ ἄζυμα (LXX, vgl. Mk 14,12; 1Kor 5,8). Es gibt auch andere Umschriften: *Maççen* (Jeremias), *Maççah/Maççoth* (Strack-Billerbeck).

³⁷ Bereits bei der Frage nach der Passionschronologie (s.o. 2.2) tauchte die Frage nach der Einordnung des Johannestextes auf. Da in dieser Arbeit keine eingehende Exegese des Johannesevangeliums enthalten ist, wird auch nicht detaillierter auf diese Frage eingegangen. Diese Arbeit geht davon aus, dass der Passionsbericht von Johannes mit den Synoptikern synchronisiert werden kann (vgl. Jeremias 1967:73ff). Daher können die gesamten Kapitel 13-17 zur Passazeremonie gezählt werden.

³⁸ Dies beinhaltete Ps 113-114, ev. nur Ps 113; je nach dem, welcher rabbinischen Schule man folgte (Jeremias 1967:49).

³⁹ Der „Haggadabecher“ (Jeremias 1967:79).

Zu Beginn werden die Hände nach einem vorgegebenen Ritual gewaschen. Danach nimmt der Hausvater oder der Leiter der Zeremonie Brot in die Hand, spricht darüber ein Segensgebet, bricht für jeden ein Stück ab und verteilt es (:70). Sowieso wird über allen Elementen des Festes ein entsprechendes Segensgebet gesprochen, das mit den Worten beginnt: „Gepriesen seist du, JHWH, unser Gott, König der Welt“ (Coenen 2010:242). So über dem Waschen der Hände, über Wein (Strack 1928:62), Kräutern (:63), Mazzen und dem Lamm (:70), aber auch für den Festtag (:62) wird in dieser Weise gedankt. Nach dem Dankgebet werden die Speisen gegessen. Das Lamm muss in dieser Nacht vollständig aufgegessen werden (2Mo 12,10). Dazu wird auch noch Fruchtmasse gegessen (Jeremias 1967:80) und der Wein des zweiten Bechers getrunken, welcher aber dabei nicht nachgefüllt werden darf (Strack 1928:67).

Das Mahl selbst wurde nun also in aller Feierlichkeit gegessen. Die Deutung der Speisen unterbrach das Essen aber nicht, sondern dies geschah vorher in der Haggada und wird im nachfolgenden Lobpreis des Hallels abgeschlossen. Dass Jesus Brot nahm, brach, dankte und verteilte und dazu die bedeutenden Worte aussprach (Mk 14,22par), zeigt klar, dass dies zu Beginn dieses Mahles geschah (Strack 1928:75).

2.3.2.7 Der dritte Becher – Tischschlussgebet

Nach der Mahlzeit waschen sich die Teilnehmer ein zweites Mal die Hände, danach wird der dritte Becher gemischt, der „Becher des Segens“ (Strack 1928:72). Diese Bezeichnung⁴⁰ verwendet auch Paulus in seiner Stellungnahme zur Abendmahlspraxis der Korinther (1Kor 10,16), was darauf hinweist, dass dieser Weinbecher wohl derjenige war, zu dem Jesus die Abendmahlsbedeutung aussprach (:75). Nach der Passahalacha⁴¹ musste dieser Becher genau gemischt werden, und zwar enthielt er genau $\frac{1}{4}$ Log Wein, also ca. 0,8 dl⁴². Davon sind 1 Teil Wein und 3 Teile Wasser. Der Wein wird direkt im Becher gemischt, den man zuvor aussen und innen gut abgespült hat (:72). Der Vater oder der entsprechende Leiter der Tischgemeinschaft spricht zunächst das Dankgebet für das gegessene Mahl. Danach nimmt er den Becher in seine Hand, hebt ihn etwas hoch und spricht das Segensgebet, welches den Dank an Gott zum Ausdruck bringt, sowie die Dankbarkeit über das Land Israel, den Bund der Beschneidung und über die Thora (a.a.O.).

Die Passazeremonie nähert sich nun also ihrem Ende. Das Mahl ist gegessen, die Danksprüche darüber sind gesagt, die Bedeutungen wurden in der Haggada wieder in Erinnerung gerufen. Nun schliesst das Dankgebet und der Tischsegen das gemeinsame Essen ab.

⁴⁰ Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας.

⁴¹ *Halacha* bezeichnet generell die „spätjüdisch-rabbinische Lehre von dem rechten Wandel“ (Jenni 1971:493). Der Begriff basiert auf der Wurzel לָחַץ – *gehen*.

⁴² 1 Log (oder auch 1 Becher) sind $\frac{11}{36}$ Liter, also etw 3 Deziliter (Rienecker 1994:1039). Die gesamte reine Weinmenge der vier Passa-Becher sollte $\frac{1}{4}$ Log betragen (Strack 1928:58); das ist also nicht sehr viel.

2.3.2.8 Der vierte Becher – das Hallel

Im Anschluss an den Segensbecher singt die Tischgemeinschaft den Rest der Hallelpsalmen (Ps 115-118⁴³; Jeremias 1967:49). Diese Psalmen werden mehrmals an jüdischen Festen gesungen: Jeweils an allen acht Tagen des Laubhüttenfestes und des Chanukka-Festes, sowie am Passaabend und am Feiertag des Pfingstfestes (Strack 1926:848). Daher ist es durchaus möglich, dass man damals diese Psalmen auswendig rezitierte und dass ihr Inhalt den Juden durchaus geläufig war. Mk 14,26par erwähnt, dass Jesus mit seinen Jüngern Loblieder gesungen habe (ὕμνεϊν), was eindeutig auf die Hallelpsalmen des Passafestes hinweist.

Nach dem Gesang wird ein vierter und letzter Becher⁴⁴ gemischt. Der Leiter der Zeremonie spricht ein letztes Dankgebet über das Hallel und der Becher wird getrunken (Strack 1928:72). „Man lässt dem Hal keinen ‚Nachtisch‘ folgen,“ sondern beschäftigt sich noch mit den Gedanken, die während der Feier des Passa geweckt wurden. Dies kann alleine oder auch in einem Gespräch geschehen (:73f).

2.3.2.9 Der Spaziergang zum Ölberg

Nach der Passazeremonie geht Jesus mit seinen Jüngern zum Ölberg (Mk 14,26), an dessen Westhang er in den Garten Gethsemane gelangt (Jeremias 1967:49 vgl. Joh 18,1), um dort zu beten (14,32). Da Jerusalem in der Passanacht nicht verlassen werden darf⁴⁵, kann Jesus zwar nicht zu seinem Übernachtungslogis in Bethanien gehen (:49), Gethsemane wird aber noch zum Stadtgebiet gerechnet (:50). Vielleicht will Jesus dort übernachten. Nach Lk 22,39 ist es bei ihm schon zu einer Gewohnheit (κατὰ τὸ ἔθος) geworden, dorthin zu gehen. Tatsächlich will er dort beten (Mk 14,32) und wünscht, dass ihm die Jünger dabei beistehen (14,34), sie schlafen aber immer wieder ein (14,37.40.41), während er selbst betet. Nun nehmen die Passionsereignisse ihren Lauf. Judas, der die Gewohnheiten seines Herrn kennt, führt die Verfolger zu Jesus, damit sie ihn festnehmen (Mk 14,43).

2.3.2.10 Das Fest der ungesäuerten Brote

Im Anschluss an das Passa wurde bei den Juden das Fest der ungesäuerten Brote gefeiert, das sieben Tage dauerte. Die beiden Feste wurden bald als zusammengehörige Einheit verstanden (Kittel 1954:897). Die ganze Woche wurden nur die ungesäuerten Mazzen gegessen (2Mo 12,15). Am ersten und am letzten Tag wurde ein Festsabbat gefeiert (12,16). In die Woche hinein fiel jeweils noch ein regulärer Sabbat. Während dieser Woche durfte niemand gesäuertes Brot essen, ansonsten wurde er aus der Gemeinschaft des Volkes verbannt (12,19). Das galt auch für Fremde.

⁴³ Bzw. Ps 114-118 nach Schammaitischer Tradition, wo nach der Passahaggada nur Ps 113 gesungen wird. Nach der Schule Hillels singt man vor dem Mahl Ps 113-114 und danach den Rest. Jeremias (1967:49) entscheidet sich für Schamma, Grilka (1979:247) und Luz (2002:124) gehen nicht darauf ein, Strack (1928:76) Bayer (2008:510) und Maier (1995:607) folgen Hillel.

⁴⁴ Der „Hallelbecher“ (Jeremias 1967:80).

⁴⁵ „so die Vorschrift nach der zeitgenössischen Exegese von Dt. 16,7“ (Jeremias 1967:49).

Das Mazzotfest diene dazu, dass der Neuanfang nach dem Verlassen der ägyptischen Schlechtigkeit hin zu einer neuen, befreiten Reinheit deutlich werden konnte. (Keil 1878:433). Paulus nimmt auf diesen Neuanfang Bezug, wenn er die Korinther auffordert, den „alten Sauerteig“ aus ihrem Leben wegzufegen (1Kor 5,7). Die Erlösung durch Gottes Handeln, die im Passa gefeiert wird, führt also hinein in eine neue Existenz, die sich auch in der Hoffnung auf das neue, vollkommene Reich Gottes zeigt, das man bei der Feier dieser beiden Feste erwartet und ersehnt (Mk 14,25par).

2.3.3 Die Bezeichnung der Überlieferung durch Judas (Mk 14,17-21)⁴⁶

Eine bittere Pille schlucken muss jeder, der beim Lesen der Passaerzählung erkennt, dass Jesus innerhalb dieser Feier einen seiner engsten Vertrauten als denjenigen bezeichnet, der ihn in den Tod überliefern⁴⁷ wird. Wenn auch die Berichte über das letzte Passa Jesu sehr verschieden sind, so wird dieses Ereignis von allen Evangelien unmissverständlich in diesem Kontext erzählt (Mk 14,18ff; Mt 26,21ff; Lk 22,21ff; Joh 13,18ff). Der Bezug zur Bitterkeit Ägyptens (s.o. 2.3.2.4) kann zwar hergestellt werden, es scheint aber auch etwas fremd, weil der Überlieferer in den eigenen Reihen bezeichnet wird. Ägypten steht aber für die externe Bedrohung, ähnlich wie Babylon als „widergöttliche Weltmacht“ (Rienecker 1994:188). Wie bereits bemerkt, ist dieser Bezug nur eine Vermutung und nicht definitiv geklärt. Es ist durchaus auch möglich, dass die erzählte Szene sich während der Haggada⁴⁸ oder sogar erst nach dem Essen⁴⁹ abspielte. Dass Judas aber zum inneren Kreis der zwölf auserwählten Jünger gehörte, ist unbestritten (Mk 3,19; 14,10.18.43 und die entsprechenden Parallelen). Die Erwählung zum Jünger ging einzig auf die Initiative von Jesus selbst und damit auf Gottes Auftrag zurück (Kümin 2010:33f). Es konnte sich also keiner von sich aus als „Wolf im Schafspelz“ zu der Gruppe gesellen. Die Begebenheit zeigt aber deutlich, dass es auch möglich ist, sogar als Mitglied des Jüngerkreises des Herrn selbst der tödlichen Sünde zu verfallen. Jeder, der dazu gehört, hat nach wie vor volle Verantwortung für sein Handeln (:38). Luz (2002:93) warnt allerdings davor, daraus ein Modell der Kirche als *corpus permixtum*⁵⁰

⁴⁶ Für die genauere Betrachtung von Judas Iskariot sei auf die IGW-Diplomarbeit von Marcus Kümin (2010) verwiesen.

⁴⁷ Παράδοξαι hat nichts mit Verrat zu tun, daher wird in dieser Arbeit auch darauf verzichtet, Judas als „Verräter“ zu bezeichnen. Als Verrat kann das Handeln Judas' aber nicht bezeichnet werden, denn dies würde eine völlig eigenmächtige, hinterlistige Tat bedeuten (vgl. Kümin 2010:20). Judas handelte aber unter vollem Wissen dessen, den er auslieferte, und auch nicht gerade ohne öffentliche Beachtung. Der Begriff bezeichnet ursprünglich das „überliefern“ eines Gefangenen oder eines Verbrechers an ein Gericht, worin auch dessen Vollzug enthalten ist (Coenen 2010:753f). Die Auslieferung Jesu in den Tod steht im Neuen Testament oft im Passiv (1Kor 11,23b u.ö.). Versteht man dies als *passivum divinum*, so war es auch nicht einfach eine Strolchentat Judas' sondern letztlich eine Erfüllung von Gottes Plan.

⁴⁸ Weil das generell der Platz für eine Ansprache war (Jeremias 1967:211).

⁴⁹ Entsprechend dem Lukasevangelium (22,21ff), welches die Ankündigung erst nach den Abendmahlsworten erzählt (Jeremias 1967:93). Diese Variante spricht am ehesten dafür, dass Judas wirklich am Mahl teilnahm und den Raum nicht schon vorher verließ (a.a.O.).

⁵⁰ Als *corpus permixtum* bezeichnet man die Ausgangslage, dass in der Kirche Erwählte und Verworfene vereint sind. Dieser Begriff geht auf Augustin zurück. Eine nur aus Heiligen bestehende Kirche würde als *corpus verum* bezeichnet (Leonhardt 2001:366f).

abzuleiten. „So soll die Gemeinde gerade nicht sein!“, ruft er aus. Dass ein Gläubiger so abgrundtief in Sünde fallen kann, zeigt die Judasgeschichte zwar, doch als Gemeindemodell taugt diese Geschichte nicht. Jeder im Kreis der Jünger Jesu war genauso eindeutig von ihm erwählt. Und deshalb muss auch sorgfältig darauf geachtet werden, diese Gemeinschaft in Reinheit zu bewahren. Hinzu kommt, dass bis zuletzt jeder der Jünger seine Zugehörigkeit zu Jesus leugnete, allen voran Petrus (Mk 14,30.66ff). Trotzdem feierte Jesus mit ihnen allen das Passa, auch Judas nahm daran teil (Jeremias 1967:93). Seine Gegenwart an dem Mahl war genauso wie die Auslieferung des Gottessohnes an seine Häscher Teil des göttlichen Planes. Doch die Verantwortung dafür hatte er trotzdem selber zu tragen, und damit auch die Konsequenzen (Apg 1,18). „Ein irdisches Gericht ist keinesfalls in der Lage die Tragweite dieser paradoxen und heilsnotwendigen Tat anhand menschlicher Vernunft zu beurteilen“ (Kümin 2010:54) Das Urteil Jesu beim letzten Mahl war aber klar: „Bezüglich ihm wäre es gut, wenn dieser Mensch nicht geboren worden wäre“ (Mk 14,21 [Übers.: AS]).

2.4 Auslegung von Mk 14,22-26: Das Abendmahl

Während der Exegesetext im vorherigen Kapitel eher der Spur nach behandelt wurde, da sich sehr viele wertvolle Inhalte aus jüdischem und alttestamentlichem Zusammenhang ergaben, so wird er nun detaillierter und eingehender betrachtet. Die Verse 22-25 enthalten die entscheidenden Inhalte der Abendmahlsworte Jesu. Über diese Worte wurden Bücher gefüllt. Sie wurden gedeutet und umgedeutet, sie lösten Diskussionen, ja sogar Kirchenspaltungen und andere Verrücktheiten aus. Die Diskussion darüber geht immer hoch zu und her. In diesem Durcheinander den Überblick zu behalten ist so gut wie unmöglich. Was hier folgt, ist also der Versuch einer Annäherung an das, was in der Passanacht geschah und was aus diesen Ereignissen für Resultate erfolgten.

2.4.1 Das Brot (Mk 14,22)

2.4.1.1 Während des Essens

Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν – Dieser *Genabs* wurde schon vorher in Vers 18 verwendet: „Und während sie zu Tisch liegen und essen“ – führt also die erzählte Handlung weiter. Dies zeigt, dass die folgenden Schilderungen ohne Bruch in die Passamahlfeier eingebettet sind. Allerdings ist es durchaus möglich, dass zur unmittelbar vorher erzählten Bezeichnung des Überlieferers (Mk 14,17-21) eine gewisse zeitliche Distanz bestand. Vor allem wenn diese während der Vorspeise stattfand (s.o. 2.3.2.4), kam noch die ganze Haggada dazwischen, die im Text keine Erwähnung findet. Dass Jesus die Haggada vortrug, braucht nicht in Frage gestellt zu werden; das wird einerseits dadurch mehr als deutlich, dass das letzte Mahl wirklich ein Passa war (s.o. 2.2), und andererseits, dass Worte bekannt sind, die die Speisen des Mahles deuten. Sehr anzunehmen ist, dass er sie so anpasste, dass sie die Worte, die er später bei Brot und Wein sprach, darin bereits genauer erläutert hatte (Jeremias 1967:210).

Das *καί* zeigt, dass es nach wie vor ein erzählter Text ist und nicht ein direkter „Import“ eines bereits im Gemeindegkontext verwendeten liturgischen Textes. Eine gewisse vorläufige Entwicklung innerhalb gemeindlicher Praxis ist bei den Abendmahlsworten aber nicht wegzudiskutieren, denn die Niederschrift der Evangelien fand um einiges später statt als die Abendmahlspraxis ihren Anfang nahm (vgl. Apg 2,42), doch „am Anfang stand nicht die Liturgie, sondern der Geschichtsbericht“ (:185). Die Abendmahlspraxis der ersten Gemeinde gründete sich also auf der Erzählung der Erinnerung der Apostel an das letzte Abendmahl und bildete sich zu einem liturgischen Text heran, welcher dann von den Schreibern der Evangelien (und zuvor von Paulus im ersten Korintherbrief) verwendet wurde⁵¹.

⁵¹ Diese Frage beinhaltet eine komplexe text- und literarkritische Diskussion (vgl. Jeremias 132ff u.a.). Dieser in der vorliegenden Arbeit nur annähernd gerecht zu werden, ist schlicht und ergreifend nicht möglich.

2.4.1.2 Er nahm das Brot

λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς – Das Griechisch – zusammen mit dem vorangegangenen Genabs und dem doppelten *participium coniunctum* – ist so ineinander verschachtelt, dass es kaum möglich ist, die Aussage in einen deutschen Satz umzubiegen. Die finiten Formen von *κλαῖν* und *διδόναι* geben die wesentliche Handlung an, während die Aorist-Partizipien von *λαμβάνειν* und *εὐλογεῖν* ein vorangegangenes Ereignis beschreiben. Einige Textvarianten fügen „ὁ Ἰησοῦς“ als zusätzliches Subjekt ein und folgen damit dem Matthäustext⁵².

Wie bereits früher gezeigt wurde, gehörte es zur Gewohnheit orientalischer Mahlzeiten, dass zu Beginn der Vater oder der Gastgeber das Mahl auf diese Weise eröffnete (Gnilka 1979:243). Der griechische Begriff *εὐλογεῖν* wird grundsätzlich am besten mit *segnen* übersetzt und geht – als LXX-Übersetzung – auf die hebräische Wurzel *קרב* zurück (Coenen 2010:1629). Paulus und Lukas verwenden in ihren Abendmahlstexten aber *εὐχαριστεῖν*, ein Wort, das in der LXX in diesem Zusammenhang nicht vorkommt, im Neuen Testament aber sehr oft und *danken* bedeutet (:240). Dass die beiden Worte trotz unterschiedlicher Bedeutung zu Synonymen (:1635) geworden sind, zeigt, dass sich die griechische Sprache weiterentwickelt hat, und dass Markus und Matthäus sich näher an den semitischen Hintergrund halten, während Lukas und Paulus eine weiter entwickelte, ‚christlichere‘ Sprache⁵³ verwenden (Jeremias 1967:167). Im Zusammenhang mit der jüdischen Mahlzeit werden hier die zeremoniellen Worte gesagt: „Gepriesen seist du, Jahve [sic] unser Gott, König der Welt, der Brot aus der Erde hervorgehen lässt“. Darauf folgt das Amen der Tischgenossen (Strack 1928:70). Jesus bricht (*ἔκλασεν*) nun das Brot in Stücke und verteilt (*ἔδωκεν*) es an die Jünger (vgl. Mt 26,26). Diese warten, bis er seinen ersten Bissen gegessen hat, worauf auch sie mit dem Essen beginnen können (:70). Bis hierher folgt der Text also eindeutig dem Passaritus, beziehungsweise dem gängigen Vorgehen bei jedem jüdischen Mahl. Dass das Brotbrechen „während des Essens“ stattfindet, macht deutlich, dass dem Passahauptmahl schon die Vorspeise und die Haggada vorangegangen waren. Dass Jesus als Leiter, ja als Rabbi seiner Jünger das Dankeswort sprach und das Brot brach, ist unbestritten. Kein anderer wäre dafür sonst in Frage gekommen.

2.4.1.3 Die Rede Jesu

καὶ εἶπεν – Der Aorist führt die Erzählung fort. Das Lukasevangelium verwendet ein Partizip (*λέγων*), das sich an die vorangehenden Partizipien anschliesst und das Reden Jesu direkt mit dem Verteilen des Brotes verbindet. Nun beginnt Jesus also zu reden. Und das war in der Passapraxis nicht üblich (Bayer 2008:502). Das Mahl begann eigentlich damit, dass der Vater den ersten

⁵² Vgl.: NA²⁷ App. crit. z. St. Mk 14,22 und Mt 26,26. Beide Texte weisen grosse Variationen auf. Jeremias (1967:185) nimmt an, dass Jesus als Subjekt eine spätere Einfügung der liturgischen Formel ist. Innerhalb der Erzählung der Passafeier ist es nicht zwingend nötig, da Jesus als Subjekt vom Kontext her bekannt ist. Zuletzt wurde er in Vers 17 namentlich erwähnt.

⁵³ *εὐχαριστεῖν* ist weder im griechischen noch im jüdischen Umfeld im Zusammenhang mit dem Tischgebet belegt. Daher nimmt Jeremias (:1967:167) an, dass es sich um einen „spezifisch christlichen Sprachgebrauch“ handelt.

Bissen ass, und nicht damit, dass er die anderen zum Essen aufforderte (s.o.). Die Bedeutung des Brotes wurde in der Passaandacht erläutert und nicht beim Essen selbst (Jeremias 1967:211). Hier verlässt Jesus also die gewohnte Passazeremonie, und bringt bewusst eine neue Dimension ins Spiel. Weshalb das so ist, darüber wird rege diskutiert. Jeremias schlägt vor, dass Jesus an diesem Passa selbst gar nicht mitgegessen, sondern gefastet habe⁵⁴ (:203). Zum einen kann man dies dadurch erklären, dass Jesus sonst *seinen eigenen Leib* und *sein eigenes Blut* in sich aufnehmen würde. Doch gibt es noch andere Begründungsmöglichkeiten, die wesentlich gewichtiger daherkommen: Jesus war bereit, nicht den süßen Wein des Passa zu geniessen, sondern „den bitteren Kelch zu trinken, den ihm der Vater reicht“ (:207; Mt 26,39); er wollte nicht mehr das irdische Passa feiern, sondern bereit sein für das neue Mahl in Gottes Reich (:203). Dazu kommt, dass die ersten Christen von da an am Passa gefastet hatten, und dies nur machten, weil auch Jesus dies in seiner letzten Nacht tat (:208f). Luz (2002:113) zeigt hingegen, dass es durchaus Argumente dafür gibt, dass Jesus selbst auch ass: Es heisst mehrmals, dass „sie assen“ (Mt 26,21.26par), und vor allem auch, dass Jesus selbst einen Bissen in die Schüssel taucht (Mt 26,23par). Hinzu kommt, dass nirgends im Text steht, dass Jesus nicht ass. Die Frage kann also nicht bis ins Letzte beantwortet werden. Dem Text und auch dem gesamten Kontext scheint die Position von Luz eher zu entsprechen, dass Jesus selbst auch mitass und -trank⁵⁵. Ob er das tat, scheint auch von weniger grosser Bedeutung zu sein, als dass die Jünger es taten. An sie waren ja auch die Worte Jesu gerichtet, an sie wurde das Brot und der Wein ausgeteilt und sie waren es, die das Abendmahl später in der Gemeinde nach diesem Vorbild einführten.

2.4.1.4 Nehmt und esst!

λάβετε – Spätere Überlieferungen fügen φαγετε ein⁵⁶. Das sind allerdings Harmonisierungsversuche mit dem Matthäustext, der diese Aufforderung enthält. Weder Lukas noch Paulus fordern zum Nehmen und Essen auf. Sie gehen direkt nach dem Brotbrechen zum Deutewort. Die Aufforderung zu nehmen ist aber auch ein deutlicher Hinweis, dass jemand etwas zu *geben* hat. Jesus konnte das Brot nicht stillschweigend austeilen, da das, was er gab, nicht blosses Brot, sondern er selbst war (Ratzinger 2011:149).

2.4.1.5 „Dieses ist mein Leib“

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου – Nun folgt die Textstelle, die so viele Fragen aufwirft. Die Diskussion führte zu viel Streit, sogar zu Kirchenspaltungen (Luz 2002:95). Die zentrale Frage dabei war eigentlich immer, wie das ἐστιν dieses Satzes zu verstehen sei. Ist das Brot wirklich der Leib von

⁵⁴ Jeremias (:199ff) begründet dies vor allem auch mit der doppelten Verzichtserklärung im Lukasevangelium (Lk 22,16.18), die Jesus dort vor dem Mahl ausspricht. Daher wäre ein Fasten während des Mahles nachvollziehbar.

⁵⁵ Dieser Ansicht waren auch „die meisten Väter ... seit Irenäus ... und Johannes Chrysostomus“ (Luz 2002:112).

⁵⁶ Vgl. NA²⁷ App. crit. z. St. Mk 14,22. Es handelt sich um eine nicht unerhebliche Anzahl eher neuerer Textzeugen, sowie den Mehrheitstext.

Jesus⁵⁷ oder stellt es ein Symbol⁵⁸, eine Analogie⁵⁹, oder eine Allegorie⁶⁰ dar? Zunächst muss aber untersucht werden, was genau mit „dieses“ gedeutet wird. Das neutrische Pronomen τοῦτό korrespondiert nämlich nicht wirklich mit dem maskulinen Nomen ὁ ἄρτος, das es beschreiben sollte (:112). Luz schreibt in seinem Matthäuskommentar, dass der Evangelist eine solche Inkongruenz sonst nirgends zeigt. τοῦτό müsste sich also auf etwas anderes beziehen als auf das Brot, nämlich „auf den ganzen Vorgang des Brotbrechens, Nehmens und Essens“ (a.a.O.). So sorgfältig die sprachliche Arbeit von Luz gemacht ist, so scheint doch der Kontext des Passamahles kaum eine solche Deutung zuzulassen. Schrage (1999:33) weiss, dass sich τοῦτό als „pronominales Subjekt wegen der Kongruenz mit dem Prädikatsnomen τὸ σῶμα auch auf ... ἄρτος beziehen“ kann. Somit liesse sich die sprachliche Spannung zu einem gewissen Grad entschärfen. Zudem lässt sich eine gewisse sprachliche Skurrilität auch darauf zurückführen, dass die Abendmahlsworte gewisse liturgische Elemente enthielten (Jeremias 1967:100ff). Doch als gewichtigstes erscheint das Argument, dass beim Passa nicht die Tätigkeiten (brechen, geben, nehmen, essen), sondern immer die Nahrungsmittel selbst (Brot, Lamm, Kräuter) gedeutet wurden (:212). Genauso deutet auch die Didache (Did 9,3f) nicht die Tätigkeit, sondern mit κλάσμα das „Gebrochene“, also das Brot. Und besonders deutlich redet Johannes davon: „Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch“⁶¹. Zudem erscheint nirgends ein eindeutiger Hinweis darauf, dass sich Deutungen auf das Brechen oder Verteilen des Brotes beziehen würden. Es kann deshalb davon ausgegangen werden, dass τοῦτό mit grosser Wahrscheinlichkeit das Brot selbst, nicht die Tätigkeiten⁶² beschreibt.

Weiter stellt sich die Frage, ob das Brechen des Brotes auch als allegorische Deutung des ‚gebrochenen‘ Leibes Jesu dargestellt wird. Schon das Schleithheimer Bekenntnis, das aus der Täuferreformation (1527) hervorging, sagt, das Mahl sei „zu der gedechtnus des brochnen libs Christi“ (zit. in Luz 2002:111). Auch Bayer (200:502) und Maier (1995:600f) vertreten diese weit verbreitete Allegorie. Bovon (2009:246), Gnllka (1979:244) Schrage (1999:33) und auch Luz

⁵⁷ Die Lehre der Realpräsenz wird von der Katholischen Kirche vertreten: Während der Konsekration verwandelt sich das Brot durch Transsubstantiation in die Substanz des Leibes Christi (Leonhardt 2001:351).

⁵⁸ Das Brot hat nur symbolische Bedeutung für das mit ihm verbundenen Geschehen. Diese Symbolbedeutung hat keine sakramentale, also heilsbewirkende Bedeutung, sondern dient der Erinnerung. Dies ist die Ansicht, die Zwingli gegenüber Luther vertrat (Luz 2002:110f).

⁵⁹ Eine Analogie besteht dann, wenn „aus der Ähnlichkeit zweier Dinge in bestimmten Punkten Folgerungen auf ihre Ähnlichkeit in anderen gezogen“ werden (Brockhaus 1996:37). Z.B.: das Opferlamm stirbt zur Sühnung der Sünde, so starb auch Jesus (vgl. z.B. auch Jes 53,7).

⁶⁰ Eine Allegorie ist die Deutung eines Zusammenhanges mit einem Bild, das mit dem gedeuteten kaum einen Zusammenhang hat, diesen aber bildlich darstellt (Stadelmann 2006:112). Z.B.: Das Reich Gottes ist wie ein Senfkorn, das zu einem grossen Baum heranwächst (Mk 4,30ff).

⁶¹ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστίν. (Joh 6,51d, [Hervorhebungen A.S.]).

⁶² Das „Brotbrechen“ wurde allerdings schon in frühchristlicher Zeit zu einem *terminus technicus* für das Abendmahl der Gemeinde (vgl. Apg 2,42.46; 20,7: κλάσις, κλᾶν, sowie Did 9,3f: κλάσμα). Für ein gesamtes jüdisches Mahl stand es vorher aber nie, sondern man beschrieb damit immer nur die Handlung zu Beginn der Mahlzeit (Jeremias 1967:112f). Es war also ein neu gebildeter, christlicher Begriff.

(2002:113) stellen diese mehr oder weniger in Frage. Wie findet diese Deutung aber im jüdischen Kontext des 1. Jh. ihren Platz? Zu sehen ist zunächst, dass diese Deutung des Brotes etwas absolut Neues war (Jeremias 1967:50). Der Leib und das Leben eines Menschen wurde bisher nie mit Brot symbolhaft dargestellt, sondern mit Tier- oder Menschenleben (vgl. 2Mo 12,27; 3Mo 16,15.21; Jes 53,5; Joh 1,29). Das willkürliche Zerreißen eines Brotfladens lässt sich zudem kaum mit den bei Opferungen peinlich genau verfolgten Schlachtungsvorschriften (vgl. Hirsch 1994 z.St. 3Mo 1,8f) vergleichen. Die einzelnen Glieder des Tieres blieben trotz des Aufteilens „intakt“, und die Darbringung des gesamten Opfertieres sollte auch eine gesamthafte Hingabe dessen beinhalten, für den es stellvertretend dargebracht wurde (:28). Beim Passafest musste das Lamm sogar völlig ganz bleiben (2Mo 12,9). Der Gottesknecht leidet immense Qualen, wird durchbohrt, zerschlagen und erträgt Striemen (Jes 53,5), doch nirgends ist zu lesen, dass sein Leib gebrochen oder zerteilt wurde. Und schliesslich erzählen die Evangelien, dass der Leib Jesu am Kreuz – wenn auch sehr übel zugerichtet und getötet – ganz geblieben war: „Denn dies geschah, damit die Schrift erfüllt würde: ‚Kein Bein von ihm wird zerbrochen werden.‘“⁶³ (Joh 19,36). Nicht einmal sein Kleid wird zerrissen (19,24). Menschenleben und sterbliche Überreste werden im jüdischen Kontext nicht zerrissen und verteilt, sondern mit Würde behandelt. Alles andere ist und war nie Gottes Absicht. Richter 19,29f erzählt die Geschichte, in der ein Mann seine zu Tode gefolterte Frau in zwölf Stücke zerlegt und als abschreckendes Mahnzeichen an alle Stämme des Landes senden lässt. Beim Tod Jesu am Kreuz geht es aber nicht um Abschreckung, sondern um Sühne und Erlösung. Wir können Jesus als Sühneopfer allegorisch mit dem Passalamm in Verbindung bringen (Joh 1,29; 1Kor 5,7) und das lässt sich selbst genug ausdeuten; doch die Deutung des Abendmahlsbrotes muss eine andere sein. Wie bereits früher gezeigt wurde, stehen die ungesäuerten Brote für die Erlösung Israels aus Ägypten (Jeremias 1967:51; s.o. 2.3.2.5). Jeder erhält Anteil des über dem Brot gesprochenen Tischsegens (:224), indem er ein Stück davon gereicht bekommt. Jesus spricht dieses Tischgebet und verbindet es mit einer neuen Bedeutung. Jeder erhält Anteil an der durch seinen Tod erwirkten Erlösungs- und Sühnekraft (:225).

ἔστιν zu übersetzen stellt eigentlich keine Schwierigkeit dar. Es zu verstehen aber schon. Grundsätzlich geht es darum, ob das Wörtchen *ist* hier auch *ist* bedeutet, oder ob es *bedeutet* bedeutet (vgl. Bauer 1988:451). Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, muss aber zuerst noch der Begriff behandelt werden, der das durch ἔστιν verbundene Gegenüber zum Brot bildet.

Was mit τὸ σῶμά μου gemeint ist, lässt einigen Spielraum offen. Eine wesentliche Frage dabei ist die, welcher hebräische Begriff diesem griechischen σῶμα entspricht. Schrage (1999:33) vermutet dahinter das hebräische *גוף*, das die Gesamtheit der Person, und daher „Ich selbst“ bedeuten würde. Doch die Basis für dieses hebräische Äquivalent ist sehr schmal. Im Alten Testament beschrieb es einen Leichnam (1Chr 10,12), später bei den Rabbinen dann den

⁶³ Was ein Zitat aus 12Mo 12,46 ist, wo das Passalamm beschrieben wird.

vergänglichen Körper als Gegensatz zur transzendenten, ewigen Seele (Jeremias 1967:191). Naheliegender wäre, die Entsprechungen der Septuaginta zu Rate zu ziehen. Dort steht $\sigma\omega\mu\alpha$ in den meisten Fällen für das hebräische רֶשֶׁת . Wesentlich häufiger als mit $\sigma\omega\mu\alpha$ wird dieses aber mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ (*Fleisch*) übersetzt (:193). Die beiden griechischen Begriffe können auch als Synonyme nebeneinander gestellt werden (Röm 8,13⁶⁴). Als stärkster Zeuge tritt das Johannesevangelium auf, welches in der Brotrede die Abendmahlsworte mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ wiedergibt (Joh 6,51). Liegt also $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi/\sigma\omega\mu\alpha$ das hebräische רֶשֶׁת zu Grunde, so ist damit weniger die Identifikation der Person gemeint, als vielmehr der Leib als Körper (Jenni 1971:377). Oft bezeichnet es auch die negative, „fleischliche“ Seite des Menschen (:379; Ps 78,39) und auch seine Vergänglichkeit (1Mo 6,3). In Kombination mit Blut ($\alpha\iota\mu\alpha$), das im Abendmahl auch gedeutet wird, fällt auf, dass diese beiden Begriffe oft im Zusammenhang mit Opferhandlungen stehen: „Sollte ich das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken? Opfere Gott Dank, und erfülle dem Höchsten deine Gelübde“ (Ps 50,13f u.ö.). Dabei zeigt sich, dass Fleisch und Blut zusammen ein lebendiges Wesen ergeben (3Mo 17,14). Jesus spricht also mit seiner Deutung die jüdischen Opferhandlungen an und überträgt diese auf sich selbst (Jeremias 1967:213). Die Ansicht, $\sigma\omega\mu\alpha$ als Person und Identität zu sehen, vertreten zwar viele Ausleger, doch lässt die Vorstellung, dass Jesus seinen irdischen Körper aus Fleisch und Blut als Opfer darbringt, aufhorchen. Lukas ergänzt diesen Ausspruch mit den Worten $\tau\omicron\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \acute{\upsilon}\mu\omicron\nu\ \delta\iota\delta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron$ (Lk 22,19). Das Opfer ist also „für euch“, für die anwesenden Jünger. Sofern hier ein *passivum divinum* vorliegt, ist der Leib nicht nur eine Hingabe von Jesus selbst, sondern es ist letztendlich eine Opfergabe Gottes, der seinen Sohn für die Menschen als Opfer darbrachte (vgl. Joh 3,16f).

2.4.1.6 $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ und die Frage nach der realen Gegenwart Jesu

Nun kann die Frage nach der Bedeutung des $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ bearbeitet werden. Dazu muss die Bedeutung dieser Abendmahlsworte in zwei Kategorien aufgeteilt werden.

Als Erstes betrifft es deren Bedeutung während des ersten Mahles, wo Jesus diese Worte selbst ausspricht. Bei keinem der Ausleger wurde die These gefunden, dass sich Brot und Wein in diesem Moment wirklich zu Fleisch und Blut Jesu gewandelt hätten, denn er war ja noch als lebendiger Mensch mit dabei (Bayer 2008:502). Selbst wenn Jesus an seinem letzten Passa gefastet haben sollte (vgl. oben 2.4.1.3), wäre es kaum nachvollziehbar, dass er Fleisch und Blut seiner selbst unter den Jüngern als Mahlzeit hätte kreisen lassen. Vielmehr machte Jesus anhand dieser Handlungen deutlich, dass er als Opferlamm zum Altar gehen wird, und stellt dies für die Jünger auf plausible Weise dar.

Als Zweites muss aber nun all den Abendmählern Beachtung geschenkt werden, die die Gemeinde seither gefeiert hat. Gnulka (1979:244) sagt: „War er dort leibhaftig zugegen, so vertritt ihn jetzt das Brot, das die Mahlteilnehmer gemeinsam essen. ... Die ihn geniessen, verbinden sich

⁶⁴ $\sigma\omega\mu\alpha$ wird an dieser Stelle sogar von einigen Textvarianten durch $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ ersetzt (NA²⁷ App. crit. z.St. Röm 8,13).

nicht nur mit dem Christus passus, sondern haben auch Anteil an diesem Tod und dem Segen, den er freisetzt.“ „So kann er jetzt das Sakrament stiften, in dem er sterbendes Weizenkorn wird und durch die Zeiten hindurch in der wahren Brotvermehrung sich selbst an die Menschen austeilt“, ergänzt Ratzinger (2011:149). Diese katholische Auslegung ist nach wie vor die Grundlage für das, was das Abendmahl für uns heute darstellt. Egal wie sehr wir an eine Verwandlung der Substanzen glauben, so vermitteln sie uns trotzdem mehr oder weniger die Gegenwart Christi. Gegen eine Realpräsenz spricht allerdings einiges. Besonders Zwingli und die Täufer führten während der Reformation besonders treffende Argumente ins Feld:

- wenn das Abendmahl zum Heilmittel wird, dann verliert das Kreuz an Kraft. Die Menschen können nur durch den Tod und die Auferstehung Jesu gerettet werden, nicht durch eine eigene sakramentale Handlung. (Luz 2002:110)
- „Der Tod Christi am Kreuz kann ... nicht wiederholt werden“, das war ein einmaliges Ereignis. Was wir tun können, ist uns im Abendmahl daran erinnern (:110f).
- Der Leib Jesu kann nicht gegessen werden, da er selbst im Himmel ist (Uhlmann 2005:22).

Dies sind allerdings nur negative Kriterien. Brauchbare Alternativen sind schwierig zu finden. Die bloße Erinnerung an den Tod Jesu macht das Mahl eigentlich unnötig – man kann sich ja auch ohne dabei zu essen daran erinnern. Es braucht also eine gute Begründung, weshalb ein kirchlich gestiftetes Mahl gefeiert werden soll. Erste Grundlagen wurden nun bereits zusammengetragen.

2.4.1.7 Zusammenfassung

In den Deuteworten zum Brot folgt Jesus zunächst der Passatradition, indem er das Hauptmahl mit dem Brechen des Brotes eröffnet und dazu das Dankgebet spricht. Danach deutet er – ungewöhnlicherweise – während dem Austeilen das Brot auf sich selbst. Die Brote symbolisieren im Passazusammenhang die Erlösung Israels aus Ägypten. Doch genauso fordern sie die Festteilnehmer dazu auf, in ihrem eigenen Leben den alten Sauerteig „auszufegen“ und einen neuen Anfang zu machen. Und die Brote wecken auch die Hoffnung auf einen Messias, der sein Volk in einen ebensolchen neuen Anfang hinein erlöst, so wie das Volk einst von Mose in die Freiheit geführt wurde, so wird der Messias das Volk in das neue, vollkommene Reich Gottes hinein führen. Dieses Brot nimmt Jesus und sagt, dass er selbst als Opferlamm seinen Leib hergeben wird, damit die erwartete Erlösung Wirklichkeit wird. Dass das Brot gebrochen und aufgeteilt wird heisst nicht, dass Jesus selbst zerrissen und – wie von den Hunden zerfleischt – auf einige wenige aufgeteilt wird. So wie das Brot, in dem Dank, Tatendrang und Hoffnung mitschwingen, an viele Menschen verteilt werden kann, so wird auch die erlösende Kraft des Kreuzes und der Auferstehung an alle verteilt werden, die bereit sind, sie an- und aufzunehmen.

2.4.2 Der Kelch (Mk 14,23-24)

2.4.2.1 Er nahm den Kelch

καὶ λαβῶν⁶⁵ ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν – Einiges aus diesem Text wurde schon beim Brotwort behandelt. Analog dazu wird nun erzählt, dass er den Kelch (ποτήριον) nahm, dankte und ihn dann weitergab. Auffällig ist der bereits besprochene Wechsel von εὐλογεῖν zu εὐχαριστεῖν. Die „Eucharistie“ (ἡ εὐχαριστία) hatte sich bereits als christliche Bezeichnung für das Abendmahl etabliert (vgl. Did 9,1.5) und daher wird auch das entsprechende Verb in den Abendmahlsberichten verwendet (Jeremias 1967:106). Es handelt sich also hier – analog zum Brotwort – um den im Passaablauf enthaltenen Segensspruch, welcher über einem der vier Kelche gesprochen wurde. Welcher der vier Kelche war das, und wie passt es in den bearbeiteten Zusammenhang? Nach der erzählten Reihenfolge der Evangelien folgte die Deutung des Weines auf die des Brotes. Aufgrund einer anderen Reihenfolge in der Didache⁶⁶ und des in Lk 22,17 früher erwähnten Kelches⁶⁷ könnte man auch eine umgekehrte Reihenfolge annehmen (Bovon 2009:241). Diese Argumente lassen sich aber stark relativieren. Zum einen, weil die Didache nicht den Anspruch erhebt, das Abendmahl Jesu nachzuerzählen, und zudem auch Belege in umgekehrter Reihenfolge aufweist (Did. 9,5; 10,3). Zum anderen enthält der Kelch in Lk 22,17 keine Deutung und muss einer der beiden vor dem Hauptmahl getrunkenen Becher gewesen sein; wohl der erste⁶⁸, der die Passafeier offiziell eröffnete (Strack 1928:75). Gedeutet wird der Kelch dann erst nach dem Brot in Lk 22,20. Im Unterschied zu Markus und Matthäus fügen Paulus und Lukas beim Becher die Bemerkung hinzu, dass Jesus den Becher „nach dem Essen“⁶⁹ nahm und deutete. Es lässt sich also von der Reihenfolge Brot – Wein ausgehen. Somit muss einer der beiden nach dem Hauptmahl getrunkenen Kelche gemeint sein. Paulus nennt den Abendmahlskelch in 1Kor 10,16 ποτήριον τῆς εὐλογίας; „Segenskelch“. Das ist auch die Bezeichnung des dritten Kelches beim Passafest (:75; s.o. 2.3.2.7). Über diesen Becher wird ein abschliessendes Segensgebet gesprochen, in dem Gott gedankt wird für seine Güte, sowie für seinen Bund mit Israel (:72). Jesus und seine Jünger sangen nach dem Kelchwort das Hallel (Mk 14,26par), somit kommt auch der Hallelbecher nicht in Frage, der erst nach dem Hallel getrunken wird. Jesus nimmt also den dritten Weinbecher, spricht das liturgische Gebet, die Jünger sprechen das Amen und Jesus gibt den Becher an sie weiter, damit sie daraus trinken.

⁶⁵Einige Quellen fügen den Artikel τὸ ein: “den Kelch” (NA²⁷ App. crit. z.St. Mk 14,23), darunter auch Teile des Mehrheitstextes. Diese gelegentliche Ergänzung erscheint sowohl bei Markus als auch bei Matthäus (26,27). Bei Lukas und Paulus gehört es unbestritten zum Text.

⁶⁶Did. 9,2-3: „Zunächst in betreff des Kelches ... Und in betreff des gebrochenen Brotes“. Vgl. auch 1Kor 10,16.

⁶⁷Was besonders für die Ausleger eine Bedeutung hat, die einen Lukaskurztext annehmen (vgl. oben 2.1.2.3).

⁶⁸Also der Qiddusch-Becher s.o.: 2.3.2.3.

⁶⁹μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι.

2.4.2.2 Alle tranken daraus

καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. – Mit „alle“ (πάντες) ist an dieser Stelle der Kreis der anwesenden zwölf Jünger (Mk 14,17) gemeint. Es stellt sich nun die Frage, ob alle aus ein und demselben Becher tranken, oder ob es Einzelbecher für jeden gab. Die Rabbinen sprechen sich allgemein für den Gebrauch von Einzelbechern aus; besonders aus hygienischen Gründen und aus Rücksicht auf den, der mittrinkt⁷⁰ (Strack 1928:59). Daraus liesse sich folgern, dass Jesus zwar seinen Becher weitergegeben hatte, die Jünger aber dann davon in ihre eigenen Becher gossen (:58). Jeremias (1967:63) bemerkt aber, dass diese Hygienemassnahme erst im 2./3. Jh. n. Chr. mehr und mehr vertreten und entwickelt wurde und der gemeinsame Becher zur Zeit Jesu durchaus noch gängig war. Ausserdem argumentiert er, dass es in der von Pilgern überfüllten Stadt kaum für jeden einen eigenen Becher gegeben hätte (:64). Luz (2002:114) geht davon aus, dass es durchaus gängig war, dass bei gewöhnlichen Mahlzeiten jeder seinen eigenen Becher hatte, möglicherweise sogar beim Passa, dass Jesus aber für das Abendmahl eine neue Bedeutung stiftete, die sich im Weitergeben eines einzigen Bechers äusserte. Neben diesen pragmatischen, geschichtlichen und auch zeremoniellen Argumenten, die eher für den Gebrauch eines gemeinsamen Kelches sprechen, deuten auch die neutestamentlichen Texte in diese Richtung. Zunächst ist zu bemerken, dass nirgends von mehreren Bechern die Rede ist, sondern immer nur von einem einzigen. Jesus deutet *einen* oder *den* Kelch. Zudem wird berichtet, dass sie alle aus ihm (ἐξ αὐτοῦ) trinken (Mk 14,23), bzw. von Jesus dazu aufgefordert werden (Mt 26,27). αὐτοῦ mit ἐξ ist Genitivobjekt⁷¹ und bezieht sich seinerseits eindeutig auf den vorher erwähnten ποτήριον. Mit dem Kelch reicht Jesus den Inhalt und die darüber ausgesprochene Bedeutung weiter: Den Bund des Blutes, der durch seinen Tod gestiftet wird. Jeder Anwesende soll sich an diesem Bund beteiligen, indem alle gemeinsam aus dem Becher trinken. Es ist nicht einfach das individuelle Einnehmen einer Heilszusage, sondern es geht darum, dass die Gemeinde erlebt, dass sie durch diesen Bund nicht nur mit Gott, sondern besonders auch miteinander verbunden ist. Dasselbe wurde ja auch schon im gebrochenen und verteilten Brot deutlich (s.o.). „Gerade der *gemeinsame* Becher ist das Besondere und Konstitutive des neutestamentlichen Ritus!“ (Luz 2002:115). Entscheidet sich eine Kirche für die Verwendung von Einzelkelchen⁷², oder auch für eine *communio sub una*⁷³, so weicht sie damit zwar nicht unbedingt vom wahren Glauben ab, sondern entscheidet sich für eine kulturell angepasste Praxis der biblischen Vorgabe. Doch muss sie sich

⁷⁰ „Das entspricht der Baraita: Der Mensch soll nicht Wasser trinken u. es seinem Schüler geben, es sei denn, dass er davon abgegossen hat. Einmal trank einer Wasser u. goss nicht davon ab u. gab es seinem Schüler, u. jener Schüler ekelte sich u. mochte nicht trinken u. starb vor Durst.“ (Strack 1928:59).

⁷¹ Vgl.: Schoch 2000:22f; 210f.

⁷² Dies tun vor allem „Protestanten und Freikirchler“ aufgrund ihrer „von Zwingli geprägt[en]“ Abendmahlslehre (Luz 2002:115). Zudem geschieht dies in grösseren Gemeinden oft aus Hygienegründen.

⁷³ Die in der Katholischen Kirche gängige Praxis (Luz 2002:115), bei der ein Priester stellvertretend für die ganze Gemeinde aus dem Kelch trinkt, und damit das Opfer von Golgatha blutlos wiederholt (Leonhardt 2001:350). Die Gemeinde erhält nur das Brot und erlebt das Mahl „*sub una*“, - *aus einem*: im Brot sind Leib und Blut enthalten.

bewusst sein, dass sich dadurch eine theologische Diskrepanz bildet, die das Verständnis des gestifteten Inhalts möglicherweise einschränken kann (a.a.O.). Ein gemeinsamer Becher bringt also die Abendmahlsinhalte am besten zur Geltung. Im kleinen familiären Kreis der Passagemeinschaft scheint allerdings die Frage nach der Hygiene nicht ganz so frappant wie in einer hundertköpfigen Gemeinde. Dafür muss gewiss eine Lösung gefunden werden, die der Situation angemessen ist.

2.4.2.3 „Dieses ist mein Blut des Bundes“

καὶ εἶπεν αὐτοῖς τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης – Ebenso wie über das Brot spricht nun Jesus also auch zum Wein eine Bedeutung aus. Und auch dafür wäre der dem Fest angemessene Platz eigentlich in der Passaandacht gewesen, und nicht während des Verteilens des Weines selbst (Jeremias 1967:211). Auch hier muss dem Demonstrativpronomen *τοῦτο* kurz Aufmerksamkeit geschenkt werden. Denn von Wein ist in den Abendmahlstexten nicht die Rede, sondern nur vom Kelch (Mk 14,23; Mt 26,27; Lk 22,17.20; 1Kor 10,16; 11,25ff). Meist folgen die Ausleger⁷⁴ der Definition von Bauer (1988:1393): „Der Becher steht metonymisch für das, was er enthält“. Wer also „den Kelch trinkt“, trinkt in Wirklichkeit den darin enthaltenen Wein. Schrage (1999:38) kann aber „keine Akzentuierung der Substanz des Becherinhalts ... erkennen“, da auch das Blut nicht substantiell interessiere, sondern nur symbolisch für den gewaltsamen Tod sowie für den Bund stehe⁷⁵. Diese Theorie führt aber in die Irre, denn das Blut hat in der jüdischen Opfer- und Bundestheologie sehr wohl substantielle Bedeutung (s.u.). Genau wie auch schon beim Brotwort zu sehen war, kann auch hier gesagt werden, dass beim Passa nur Nahrungsmittel gedeutet werden, nicht aber Handlungen oder Gegenstände (Jeremias 1967:212). Das entscheidende Kriterium äussert sich allerdings in der Frage, was denn der Kelch selbst (ohne Betrachtung des Inhalts) wirklich für eine Bedeutung haben könnte. Diese Überlegung führt höchstens zu einer Gralslegende, doch nicht zu einer Bundestheologie. Das Wesentliche jedes Bechers ist sein Inhalt. Das betrifft den Unheilskelch (Mk 10,38; 14,36) und den Kelch des Zornweines (Off 14,10; 16,19) genauso wie den Kelch des Blutsbundes beim Abendmahl. Mit *τοῦτο* ist also der Inhalt des Bechers gemeint. Beim Passafest war darin ein Gemisch von Wein und Wasser (Strack 1928:58)⁷⁶, was nur in diesem feierlichen Rahmen vorkam. Sonst tranken die Leute zu dieser Zeit blosses Wasser (Jeremias 1967:44).

Jesus bringt den Wein in Verbindung mit seinem eigenen Blut (τὸ αἶμά μου). Das Blut ist im jüdischen Verständnis Träger des Lebens (1Mo 9,4; 3Mo 17,10ff). Daraus eröffnen sich verschiedene Bedeutungsfelder:

⁷⁴ Dafür sprechen sich u.a. Gnllka (1979:245), Bovon (2009:247), Jeremias (1967:162), Bayer (2008:503) aus.

⁷⁵ Schrage (z.St. 1Kor 11,25) analysiert hier *αἶμα* nur im paulinischen Kontext. Wenn man aber davon ausgeht, dass Paulus liturgisches Material in seinen Brief aufgenommen hat, was durch die detaillierte Analyse von Jeremias (1967:98) deutlich wird, greift diese Betrachtung nicht nur zu kurz sondern möglicherweise ziemlich daneben.

⁷⁶ Zum Mischverhältnis s.o.: 2.3.2.7.

- Weil Gott der Spender des Lebens ist (1Mo 2,7), spielt das Blut als Träger des Lebens auch immer dann eine grosse Rolle, wenn es um die Beziehung der Menschen zu Gott geht, was besonders in den jüdischen Opferungen⁷⁷ zur Geltung kommt (3Mo 1,4).
- Im Zusammenhang des Passafestes steht das beim ersten Passa an die Türen gestrichene Blut im Vordergrund (2.Mo 12,7). Durch das Blut wurde der Erstgeborene des Hauses in dieser Nacht verschont (12,13).
- In Verbindung mit ἐκχεῖν⁷⁸, was im Text später auch noch erscheint, ist in der Regel ein gewaltsamer Tod gemeint (1Mo 37,22; 1Sam 25,31; Ps 79,3.10⁷⁹), Wer Blut vergiesst, lädt grosse Schuld auf sich (1Mo 9,6)⁸⁰.
- Durch das Beschneidungsblut stiftet Gott seinen Bund mit Abraham (1Mo 17,10), am Sinai schloss Gott seinen Bund mit Israel (2Mo 24,6-8).
- Jede Sünde hat den Tod zur Folge (1Mo 2,17), daher muss auch für jede Sünde zwingend Blut fliessen (Jenni 1971:544f; Coenen 2010:1598). „[O]hne Blutvergießen gibt es keine Vergebung“ (Hebr 9,22), deshalb muss, damit eine Sünde vergeben werden kann, zwingend jemand sterben, korrekterweise der Sünder selbst. Gott schenkte deshalb den Menschen die Möglichkeit, Tiere als Opfer darzubringen, die stellvertretend für ihre Sünde starben (vgl. 3Mo 4,3 u.ö.).
- Diesen stellvertretenden Tod nahm Jesus ein für allemal als Sühnung unserer Sünde auf sich (Joh 1,19; Hebr 7,27; 9,26). Deshalb steht das Blut von Jesus selbst für die Vergebung der Sünden (Mt 26,28; Eph 1,7).

Wenn Jesus vom Blut redet, dann öffnet sich für die jüdisch glaubenden Jünger dieses ganze Bedeutungsfenster. Von der Passabedeutung her, wo durch das Blut die Erstgeborenen verschont wurden, über die Bundesschliessung am Sinai hin zu den vielen Opferpraktiken zieht sich eine einzige Linie der Zusagen und Verheissungen Gottes. Das Blut war nie nur Symbol, sondern wurde immer direkt mit dem Leben in Verbindung gebracht. Auch in den alttestamentlichen Opfern starb immer ein von Gott geliebtes Wesen zur Sühnung der Sünde und als Vermittler der Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott. Das Blut war immer die Zusage Gottes an die Menschen. Und das will auch beim Abendmahl Jesu so verstanden sein.

⁷⁷ Die Opfer, die u.a. im 3. Buch Mose beschrieben werden, sind weder dazu da, Gott zu besänftigen, noch geht es darin um eine besondere „aufopfernde“ menschliche Leistung, sondern das dargebrachte Tier ist zuallererst ein קָרֵב, was, auf die Wurzel קָרַב (*entgegentreten, sich nähern*) zurückgehend, zum Ausdruck bringt, dass der Darbringende darin die Nähe und Beziehung zu Gott sucht (Hirsch 1996:6).

⁷⁸ Bzw. ἐκχύνειν / ἐκχύνεσθαι oder ἐγχεῖν (LXX).

⁷⁹ LXX: Ps 78,3.10.

⁸⁰ So wurde u.a. das Blut von Zeugen und Propheten vergossen (Mt 23,35; Lk 11,50; Apg 22,20; Off 16,6). Besonders schlimm ist das Vergiessen von unschuldigem Blut (Jer 7,6; 22,3; Jes 59,7). Eine etwas andere Bedeutung erhält ἐγχεῖν αἵματι dann, wenn Opferblut an den Altar gegossen werden soll (2Mo 29,12; 3Mo 4,7 u.ö.).

τὸ αἷμα τῆς διαθήκης präzisiert nun noch: Es geht um das Blut des Bundes⁸¹. Damit wird ein direkter Bezug zur Bundesschliessung am Sinai hergestellt (2Mo 24,8). Der griechische Wortlaut stimmt mit dem der LXX genau überein. Nach dem Bund mit Abraham (1Mo 17), dessen er sich erinnert, als Israel in Ägypten leidet (2.Mo 2,24) und sie daraufhin in die Freiheit führt, schliesst Gott am Sinai einen Bund mit dem Volk, indem er ihm das Gesetz (2Mo 24,12) und das Heiligtum (25,8) gibt. Damit ermöglicht er ihnen, mit ihm direkt in Verbindung zu bleiben. Diese wunderbare Zusage äussert sich in der Zeremonie, die Mose vollzieht. Dabei wurden zunächst Opfertiere dargebracht (2Mo 24,5). „Da mehrere Thiere und zwar junge Stiere geschlachtet worden, so musste eine bedeutende Menge Bluts gewonnen worden sein“ (Keil 1878:489). Die eine Hälfte dieses Blutes wurde an den Altar gesprengt (24,6), was für Gott als Bundespartner steht. Die andere Hälfte sprengte er auf das Volk (24,8), den zweiten Bundespartner (:490). Da es recht viel Blut gewesen sein muss, wurden gewiss auch sehr viele⁸² besprengt (:489). Der Bund Gottes richtet sich also nicht mehr an einzelne wie bei Abraham, sondern an die alle, die in diese Zusage eingebunden sind – also hier das gesamte Volk Israel. Genau wie das Opferblut auf das Volk verteilt wurde, so verteilt Jesus nun auch den Wein an die Jünger, die Bundespartner des durch ihn gestifteten Bundes. Der Wein steht für sein eigenes Blut, das am Kreuz für sie alle vergossen wurde.

2.4.2.4 Der neue Bund

Einige Textvarianten überliefern τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης⁸³ – das Blut des *neuen* Bundes. Beachtung verdient diese Variante aber deswegen, weil Lukas und Paulus beide vom neuen Bund sprechen (ἡ καινὴ διαθήκη; Lk 22,20; 1Kor 11,25). Auch dieser neue Bund fusst auf den Überlieferungen des Alten Testaments, nämlich in der Prophetie über einen kommenden, neuen Bund, den Gott mit Israel schliessen wird (Jer 31,31ff⁸⁴). Das Gesetz wird dann in ihre Herzen geschrieben werden (31,33), sie werden Gott alle selbst erkennen können und ihre Sünde und Schuld wird ausgelöscht werden (31,34). Diesen neuen Bund meint Jesus, wenn er die Jünger auffordert, den Kelch zu trinken. In Kraft tritt er aber erst nach dem Abendmahl, im Tod und in der Auferstehung Jesu (Hebr 9,15ff). Durch die Gabe des Heiligen Geistes wird dann auch möglich, dass die Gläubigen Gott selbst erkennen können (Joh 15,26), sich an Gottes Gebote erinnern (15,26) und dass sich der Sieg Jesu über die Sünde bei den Menschen manifestiert (16,7f). So erfüllt sich die Vorhersage von Jer 31.

⁸¹ Bzw. nach Lukas und Paulus um den Bund des Blutes (Lk 22,20; 1Kor 11,25).

⁸² Wenn nicht sogar alle.

⁸³ Das sind vor allem neuere Zeugen sowohl bei Markus als auch bei Matthäus (NA²⁷ App. crit. z.St. Mk 14,24; Mt 26,28). Dass der ursprüngliche Wortlaut nicht vom *neuen* Bund spricht ist daher gesichert. Es handelt sich dabei um eine Angleichung der Überlieferung an die Texte von Paulus und Lukas.

⁸⁴ LXX: Jer 38,31ff.

2.4.2.5 Für viele vergossen

τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν – Matthäus ergänzt: „zur Vergebung der Sünden“⁸⁵. Hier begegnet noch ein dritter, wichtiger Bezug zum Alten Testament: Über den Gottesknecht wird gesagt, „dass er seine Seele ausgeschüttet hat in den Tod“⁸⁶ und sich zu den Verbrechern zählen ließ. Er aber hat die Sünde vieler getragen⁸⁷ und für die Verbrecher Fürbitte getan.“ (Jes 53,12 [Hervorhebungen A.S.]). Es zeigte sich bereits, dass das Blut für die Seele und das Leben steht (vgl. 1Mo 9,4) und das Vergießen desselben für den gewaltsamen Tod oder für den Opfertod (vgl. 3Mo 4,3). Dafür gibt es recht viele Parallelen im alten Testament. רַבִּים kommt aber in Jesaja 52/53 gleich mehrmals vor (Jeremias 1967:218). Dass Jesus sein Blut „für viele“ vergossen hat, weist deutlich auf diesen Text zurück und betont die Messianität seiner Aussage. Wer mit den „vielen“ gemeint ist, darüber wird heftig diskutiert. Nach Jeremias (:221f) bedeutet es sowohl in Jes 53 als auch in den Abendmahlsworten die Vielheit der Menschheit. Das Blut wurde also „für alle“ vergossen. Dem stellt Ratzinger (2011:154) gegenüber, dass bei Jesaja die „Gesamtheit Israels“ gemeint sei; die Abendmahlsformel würde also die Gesamtheit der Kirche beschreiben⁸⁸. Jesu Tod und der damit zusammenhängende Bund und die Vergebung der Sünden wären demnach nur für die Gläubigen gültig. Hier eröffnet sich eine gewaltige Diskussion, die auch die Frage nach der Allversöhnung⁸⁹ aufwirft. Zur Beantwortung dieser Frage gibt es gewiss bessere Texte als diese hier. Unbedeutend ist sie aber trotzdem nicht. Es spricht einiges dafür, dass das Abendmahl zwar der gläubigen Gemeinde vorbehalten sein kann (Did. 9,5⁹⁰), dass das Heil aber durch den Tod Jesu erlangt werden kann (Röm 8,32). Wenn Jesus seine Jünger sendet, alle Nationen zu Jüngern zu machen (Mt 28,19), zeigt dies aber sein Anliegen, dass diese alle an den Tisch des Abendmahls gerufen werden können und auch sollen⁹¹.

⁸⁵ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt 26,28).

⁸⁶ הִקְרַח לְמִוֶּת נַפְשׁוֹ – er schüttete aus in den Tod seine Seele.

⁸⁷ הִטָּא רַבִּים נְשָׂא – Sünde vieler trug er.

⁸⁸ Für diese Ansicht spricht auch, dass im Lukastext ὑπὲρ ὅμων steht, anstelle von ὑπὲρ πολλῶν bei Markus.

⁸⁹ Also die Ansicht, dass einst in der Ewigkeit restlos alle Menschen gerettet und bei Gott sein werden, gegenüber der Meinung, dass dies nur den Gläubigen vorbehalten ist.

⁹⁰ Neben den Aussagen im Didachetext wäre auch noch erwähnenswert, dass auch die dem Abendmahl zugrunde liegende Passatradition die klare Einschränkung auf das Volk Israel macht (s.o. 2.3.1.2, vgl. 2Mo 12,43) und dass die Teilnahme beim letzten Passa Jesu auf die zwölf Jünger beschränkt war (s.o. 2.2, vgl. Mk 14,17). Ebenfalls macht Paulus deutlich, dass die Teilnahme am Abendmahl nicht ohne weiteres gewährt werden kann (1Kor 11,26ff), was möglicherweise auch in diese Richtung interpretiert werden könnte.

⁹¹ In einem Brief an die deutschsprachigen Bischöfe vom 14. April 2012 fordert Papst Benedikt XVI diese auf, in ihrer Messliturgie wieder „für viele“ aufzunehmen, statt des seit den 60er Jahren rezipierten „für alle“. Auch wenn er die letztliche theologische Interpretation in seinem Schreiben offen lässt, so spricht er unter anderem den Gläubigen als den „vielen“ die Verantwortung zu, dass durch sie „alle“ erreicht werden können. Wie dies geschehe, bleibe aber letztlich Gottes Geheimnis (Benedictus XVI 2012).

2.4.3 Ein nach vorn gerichtetes Gedächtnismahl (Mk 14,25; Lk 22,19; 1Kor 11,24f)

Es folgen nun noch zwei Themen, die das eigentlich recht enge Umfeld eines Abendessens im familiären Kreis in die Weite führen.

Zum einen ist es die sogenannte Verzichtserklärung. Jesus sagt zu seinen Jüngern: „Amen, ich sage euch: ich werde ganz sicher nicht mehr trinken von der Frucht der Weinstaupe bis zu jenem Tag, wenn *ich selbst* von neuem trinken werde im Königreich Gottes“ (Mk 14,25 [Übers. A.S.]). Die doppelte Verneinung (οὐκέτι οὐ μὴ πίω) zeigt zusammen mit dem „ἀμὴν λέγω ὑμῖν“ die tiefe Ernsthaftigkeit der Aussage. Sie wird ganz sicher so eintreffen. Die Bezeichnung „Verzichtserklärung“ trifft eigentlich den Sachverhalt nicht. Denn es handelt sich nicht um ein Entsagungsgelübde (Gnilka 1979:246), sondern um eine Voraussage (Bayer 2008:508), allerdings nicht in erster Linie um eine Todesankündigung (Jeremias 1967:201). Diese schwingt zwar auch mit und ist ja im gesamten Abendmahl enthalten, doch die Voraussage enthält noch mehr. Nämlich die eschatologische Hoffnung auf das zukünftige Mahl des Messias mit seiner Gemeinde⁹² (Gnilka 1979:246). Off 19,9 beschreibt das endzeitliche Hochzeitsmahl des Lammes. Da diese Verzichtserklärung in den Evangelien sowohl vor (Lk 22,16.18) als auch nach (Mk 14,25; Mt 26,29) dem Passamahl erzählt wird, gibt es Ausleger, die davon ausgehen, dass Jesus deshalb während des letzten Mahles gefastet (Jeremias 1967:203) oder zumindest auf den vierten Becher (Hallelbecher) verzichtet habe (Bayer 2008:506). Eine Entscheidung kann hier kaum getroffen werden. Sie drängt sich auch nicht unbedingt auf, da daraus kaum theologisch wesentliche Schlüsse zu ziehen sind, ob Jesus nun ass und trank oder nicht. Tatsächlich bezieht hier Jesus aber das Mahl, das er schon in den Einsetzungsworten mit der jüdischen Bundes- und Opfertheologie verbunden hat, nun auf die eschatologische Hoffnung auf ein neu gestiftetes Mahl im Reich Gottes.

Als zweites ist es die Aufforderung: „dies tut zu meinem Gedächtnis“ (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Sie kommt nur bei Paulus (1Kor 11,24.25) und Lukas (22,19) vor. Sie kann in zwei Richtungen verstanden werden. Zunächst sei das häufig vertretene Verständnis erwähnt, dass Jesus darin seine Jünger auffordert, sich in Zukunft im Abendmahl der Gemeinde an ihn und seinen Kreuzestod zu erinnern, so wie auch das Passa an den Auszug aus Ägypten erinnert (Bovon 2009:246). Dabei geht es eindeutig nicht um ein gewöhnliches Totengedenken (Schrage 1999:41), da sich der vorliegende Sprachgebrauch (εἰς ἀνάμνησιν) in griechischen Totengedenksprüchen nie findet (Jeremias 1967:232). Es geht tatsächlich um das Gedenken des Heilsgeschichtlichen Geschehens (Schrage 1991:42). Doch es gibt noch eine andere Möglichkeit, die Jeremias (:229ff) gründlich ausgearbeitet hat. Er bemerkt, dass εἰς ἀνάμνησιν zwar nicht in Totengedenkschriften vorkomme, dafür aber recht häufig in der LXX verwendet werde, wenn Gott darum gebeten werde, dass er „gnädig gedenke“ (:237; z.B. 4Mo 10,10 u.ö.). Interessanterweise erscheint diese Wendung auch in der Passaliturige. Man dankt dabei nach der Passahalacha mit dem

⁹² Gnilka (1979:246) bezieht sich hier mitunter darauf, dass die Qumran-Mönche eine solche Endzeiterwartung hatten.

dritten Becher Wein in der Hand zunächst für das soeben gegessene Mahl und betet dann ein Gebet, das nach jedem jüdischen Mahl gebetet wurde. In dieses übliche Gebet wird beim Passafest noch ein weiteres eingeschoben, welches in jüdischen Passaliturgen zu finden ist (:242):

Unser Gott und Gott unserer Väter, es steige auf, komme, erreiche, werde gesehen, gefalle, werde gehört, bedacht und gedacht das Gedenken an uns, das Bedenken unserer (Lage) und das Gedenken an unsere Väter und das Gedenken an den Messias, den Sohn Davids, deines Knechtes⁹³ (zit. in Jeremias 1967:243).

Dass unter den Passafeiern immer eine erhöhte Messiaserwartung zu finden war, wurde bereits bemerkt. Dieses Gebet zeigt, dass diese auch klar in die Passaliturgie integriert war und dass sie Gott dazu anruft, der Not der Menschen zu gedenken, und sich dessen zu erinnern, dass er ihnen den rettenden Messias senden möge (:243). Wenn nun Jesus selbst sagt, dass seiner gedacht werden solle, kann damit durchaus dieses Gedenken gemeint sein. Die Jünger sollen also das Abendmahl feiern, damit Gott seiner gedenke und in Bälde die die Menschen aus ihrer Lebensqual erlösende Parusie herbeiführe. Diese Ansicht scheint in vielerlei Hinsicht sehr plausibel, auch wenn sie eine durchaus neue Sichtweise in die gängige theologische Vorstellung einbringt. Sie eröffnet dem Mahl eine ganz neue Perspektive, weg von der Vergangenheit hin zu einer zukunftsgerichteten Sicht der Erlösungsrealität. Das Mahl wird somit zu einem Mahl der Hoffnung, der Vorfreude aber auch des Flehens zu Gott, die Zeit des Messias bzw. seiner Wiederkunft doch nächstens anbrechen zu lassen.

2.5 Zusammenfassung der Exegese

Die Schwierigkeit bei der Auslegung dieses Textes besteht darin, bei der detaillierten Betrachtung der Begriffe und Sätze die ganze Bandbreite nicht aus den Augen zu verlieren, die aus dem literarischen, geschichtlichen und religiösen Kontext, sowie aus der Traditionskultur des ersten Jahrhunderts hervorgeht. Ausserdem hat der Text eine bewegte Rezeptionsgeschichte hinter sich und ist so der heutigen Kultur und Vorstellungswelt nicht ganz einfach verständlich zu machen. Die Ergebnisse der Exegese werden hier noch einmal zusammenfassend aufgenommen.

Zuerst zeigte sich, dass das letzte Mahl Jesu wirklich ein Passamahl war. Das ist eine sehr wichtige Voraussetzung für das Verständnis der Abendmahlstexte.

Beim Auszugspassa (2Mo 12) schlachtete jede Familie ein Lamm, bereitete es zu und bestrich die Türpfosten mit seinem Blut, damit der Erstgeborene in dieser Nacht nicht getötet wird, sondern dass der Todesengel an diesem Haus vorübergeht. Zum Lamm assen die Israeliten ungesäuertes Brot und bittere Kräuter, die die Erlösung aus der bitteren Gefangenschaft in die neue Freiheit symbolisieren sollen. Das Mahl wurde in Eile und in der Bereitschaft aufzubrechen eingenommen. Nach vierhundert Jahren Exil und neun „vergeblichen“ Plagen war dies für die

⁹³ זְכֵרוֹן מִשִּׁיחַ בֶּן דָּוִד עֶבֶדְךָ (zit. in Jeremias 1967:243).

Israeliten vor allem ein Akt der Hoffnung, aber auch der vorausschauenden Dankbarkeit für die kommende Erlösung. Schon hier ist also die Erwartung auf die kommende Erlösung enthalten.

Bis zur Zeit Jesu veränderte sich das Passafest, so dass sich bis in die neutestamentliche Zeit ein umfangreiches Ritual entwickelt hatte. Jesus feierte dieses Mahl mit seinen Jüngern nach diesem Ablauf, gab aber einigen Elementen eine neue Bedeutung.

Wohl während der Vorspeise, beim Essen der bitteren Kräuter, bezeichnet Jesus Judas Iskariot als den, der ihn an seine Verfolger überliefern wird. Dass einer aus dem innersten Jüngerkreis zu dieser Tat fähig ist, gibt zu denken. Doch Jesus lässt auch ihn am Mahl teilnehmen. Dies zeigt, dass die christliche Gemeinde niemals perfekt und auch nicht immun gegen interne Angriffe ist.

Jesus bricht und verteilt das Brot vor dem Hauptmahl des Passa und sagt dazu: „dieses ist mein Leib (od. Fleisch).“ Eigentlich wurden die Bedeutungen der Speisen während der Passaandacht erklärt. Jesus zog es aber vor, dies unmittelbar beim Verteilen zu tun. Zum einen wurde dabei die Bedeutung besonders deutlich, zum anderen war es auch schon ein Vorbild für die spätere christliche Eucharistiefeier. Das ungesäuerte Brot stellt einerseits die Erlösung dar, die Gott in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schenkt, andererseits die Reinheit eines Neuanfangs. Jesus identifiziert das Brot mit seinem Leib und mit dem Tod, den er erleiden wird. Er wird als Opferlamm für die Sünde der Welt sterben. Dass das Brot ausgeteilt wird, hat nichts damit zu tun, dass der Leib Jesu „gebrochen“ würde, sondern zeigt, dass dieses erlösende Opfer einen Neuanfang für alle die bedeutet, denen das Brot ausgeteilt wird.

Jesus nimmt den „Segenskelch“ nach dem Essen, spricht das Dankgebet und den Segen und bringt dann den darin enthaltenen Wein mit seinem Blut in Verbindung. Es ist das Blut des neuen Bundes, der gestiftet wird durch den Tod Jesu am Kreuz. Sein Blut wird stellvertretend vergossen für die Sünden der Menschen. Wie das Blut des Sinai-Bundes über die Israeliten verteilt wurde, so verteilt Jesus den Wein an seine Jünger, die daraus trinken und dabei Anteil bekommen an dem neuen Bund. Das Blut Jesu wurde für viele vergossen. Es ist kaum möglich zu entscheiden, ob damit alle Menschen gemeint sind, oder nur jene, die zur gläubigen Gemeinde gehören. Wer das Heil wirklich erhält, ist letztendlich Gottes Entscheidung. Unsere Entscheidung wird es aber immer sein, wer zum Abendmahl Zugang haben soll.

Das Abendmahl ist nicht nur ein Erinnerungszereemoniell, in dem des Kreuzestodes Jesu gedacht wird – obwohl es das mit Sicherheit auch ist. Schon das erste Passa in Ägypten war auch ein Mahl der Hoffnung und des Vorausblickens auf die kommende Erlösung. Später enthielt es eine konzentrierte Messias Hoffnung. Wir dürfen uns im Abendmahl der Taten Gottes in der Geschichte erinnern. Doch wir sollen auch glaubend auf die kommende Erlösung hoffen. Das Mahl soll ein Gebet sein, das die Parusie Christi herbeisehnt. Und es soll – wie das Passa mit den ungesäuerten Broten – für die gläubige Gemeinde selbst ein Neuanfang sein, in dem sie selbst neue Kraft schöpft und neuen Mut fasst, um nach dem zu streben, was uns verheissen ist. In gewissem Sinne will also auch das Abendmahl wie das erste Passa gegürtet und beschuht gefeiert werden.

3. AUSWERTUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN

3.1 Systematisch-Theologischer Überblick

Bevor endgültige Schlüsse gezogen werden können, folgt in diesem Kapitel ein kurzer Blick über die theologische Entwicklung der Abendmahlslehre. Es werden nur sehr bedeutende Ereignisse und Eckdaten dieser ganzen Entwicklung bearbeitet.

3.1.1 Die Sakramentslehre

Die Abendmahlslehre wird in der Dogmatik in die Sakramentslehre eingeordnet. In der reformierten Theologie gehört hier auch noch die Taufe dazu (Leonhardt 2001:345). Die Katholische Kirche kennt daneben als Sakramente auch noch Firmung⁹⁴, Busse⁹⁵, Krankensalbung⁹⁶, Priesterweihe und Ehe (:356). Was aber ist ein Sakrament? Nach Tertullian ist es die willige Antwort des Menschen auf das Handeln Gottes (wenn er sich z.B. taufen lässt, weil Gott in ihm Glauben bewirkt hat) (:343). Nach Augustin ist es aber auch eine Tat Gottes, die uns Menschen in einem sichtbaren Zeichen offenbart wird. Die Sakramente kommen also immer in dieser doppelten Gestalt zum Ausdruck (:344). Zur Zeit Augustins (5. Jh.) kannte man nur die beiden Sakramente Taufe und Eucharistie. Die Katholische Kirche definierte die sieben Sakramente erst auf dem Konzil von Trient (1562-63) als Antwort auf die Reformation. Luther definierte zwei Kriterien, die ein Sakrament erfüllen muss: 1. es wurde von Jesus selbst eingesetzt, 2. es verbindet ein äusseres Zeichen „mit einer im Glauben zu ergreifenden Gnadenverheissung“ (:345). Diesen Kriterien entsprachen nach der reformierten Theologie nur noch die beiden Sakramente Taufe und Eucharistie.

Ein wichtiges Ereignis in der Sakramentslehre ist neben der Reformation der schon etwas länger zurück liegende so genannte donatistische Streit (McGrath 2007:512). Anfangs des vierten Jahrhunderts (:474) erlitten die Christen starke Verfolgungen unter dem römischen Kaiser Diocletian. In dieser Zeit gab es christliche Priester, deren „persönliche Glaubwürdigkeit durch die Kollaboration mit den römischen Behörden während der ... Verfolgung kompromittiert oder belastet worden war“ (:513). Es stellte sich nun die Frage, ob diese wieder Sakramente verwalten dürfen oder nicht. Die Ansicht der Donatisten war, dass es unmöglich sei, dass ein in Häresie gefallener Priester wieder eingesetzt werden könne. Als Antwort auf diese Entwicklung legte

⁹⁴ Die Firmung ist „die Verleihung des Heiligen Geistes durch Handauflegung“, und dient „zur Vollendung der Taufgnade“ (Leonhardt 2001:356).

⁹⁵ Beim Sakrament der Busse geht es darum, dass ein in schwere Sünde gefallener Gläubiger eine neue Bekehrung erleben und damit die durch die Sünde verloren gegangene Rechtfertigungsgnade wiedererlangen kann (Leonhardt 2001:356).

⁹⁶ Auch bekannt als „Letzte Ölung“, also die Salbung eines Kranken in seiner Sterbestunde. Heute wird die Krankensalbung aber nicht mehr so angewendet, sondern, wenn jemand sich in einem „bedrohlich angegriffene[n] Gesundheitszustand“ befindet (Leonhardt 2001:356), was auch exegetisch einem sachgemässen Verständnis von Jak 5,13ff entspricht.

Augustinus eine neue Sicht dar: Er sah die Kirche als *corpus permixtum* und unterschied so „zwischen der *theologischen Wirklichkeit* der Kirche und ihrer *sozialen Realität*“ (Leonhardt 2001:366). In diesem Dilemma steht die Kirche solange es sie gibt. Sie ist nicht von der Welt, und trotzdem völlig in der Welt präsent und wird dauernd vom Bösen versucht und angegriffen (Joh 17,15f). Ein Sakrament, das die Heiligkeit Gottes auf der Erde deutlich macht und gleichzeitig eine adäquate menschliche Antwort auf die Taten Gottes ist, soll in entsprechender Würde und Heiligkeit vollzogen werden. Es wird immer zu den Aufgaben der Kirche gehören, sich die Frage zu stellen, ob die ausgeführten Sakramente noch diesen Kriterien entsprechen. Gleichzeitig muss sie sich aber auch ihrer eigenen Unvollkommenheit bewusst sein und sich bewusst für unvollkommene Menschen als Mitarbeiter entscheiden.

So soll es jedem Christen möglich sein, die Sakramente in Anspruch zu nehmen. Gespendet von einem durch die Kirche autorisierten, priesterlichen Mitarbeiter⁹⁷, ist es ein wertvolles Element seines Glaubenslebens. McGrath (2007:515) erklärt vier Funktionen der Sakramente, die im Lauf der Kirchengeschichte einmal mehr, einmal weniger stark betont wurden. Wie weit diese Funktionen wirksam werden und wo ihre Grenzen sind, kann verschieden bewertet werden.

1. Es vermittelt das, wofür es steht (McGrath 2007:515). Es ist also mehr als ein blosses Zeichen, es lässt vielmehr die geistliche Realität im irdischen Dasein des Gläubigen lebendig und ganzheitlich begreifbar werden. Gleichzeitig wird darin auch die gläubige Tat des Christen wirksam. Allerdings ist es niemals heilswirksam, denn das Heil wird alleine durch den dreieinigen Gott bewirkt (Leonhardt 2001:334).
2. Es „stärkt den Glauben“ (McGrath 2007:516). Dem Christen werden darin die Zusagen Gottes deutlich und es führt ihn in seinem Glaubensleben weiter.
3. Es „fördert die Einheit und Verbindlichkeit in der Kirche“ (:518). So verdeutlicht und bezeugt z.B. die Taufe die Zugehörigkeit zur Kirche. Die Eucharistie verbindet Christen untereinander und mit den ewigen Zusagen Gottes.
4. Es schenkt Gewissheit über die Verheissungen Gottes (:521). Der schwache, gefallene Mensch weiss sich in der Hand des Allmächtigen geborgen.

Dieser Hintergrund hilft bei der genaueren Betrachtung der Entwicklung der Abendmahlslehre.

3.1.2 Zur Entwicklung der Eucharistielehre

Zu wirklich heftigen Diskussionen führte die Abendmahlslehre vor allem seit der Reformationszeit. Das katholische Abendmahlsverständnis war zwar damals schon lange etabliert. Sowohl die Realpräsenz als auch die Transsubstantiation (Luz 2002:107). Doch als die Reformatoren begannen, diese in Frage zu stellen, musste sich die Katholische Kirche für ihre Traditionen zur

⁹⁷ Im katholischen Kontext ist dies der katholische Priester oder Bischof. In reformiertem und freikirchlichem Kontext, wo das allgemeine Priestertum stärker betont wird, steht diese Möglichkeit grundsätzlich allen offen, die „aus der Taufe gekrochen“ sind (Luther zit. in Leonhardt 2001:367).

Wehr setzen. Dies tat sie in den „Dokumente[n] des Trienter Konzils“ (Leonhardt 2001:350). Doch ihre „exegetische ‚Begründung‘ [beschränkte sich] weithin auf Polemik gegen die Reformationskirchen“ (Luz 2002:107). Was aber sind die diskutierten Punkte? Hier folgt eine Zusammenstellung:

3.1.2.1 Die katholische Messopferlehre

Die katholische Kirche vertritt die Lehre, dass in der Eucharistie das Opfer Jesu unblutig wiederholt wird (Leonhardt 2001:350). Somit wird das Sakrament zu einem so hohen und heiligen Ritual, dass es nur von einem in der kirchlichen Hierarchie höher gestellten Priester, der sich durch mehr Gottesnähe auszeichnet (:360) gespendet werden kann. Im Messopfer ist also tatsächlich Christus selbst enthalten (:351). Dies wird mit dem Begriff *Realpräsenz* beschrieben. Nach der katholischen Theologie läuft bei der Eucharistie Folgendes ab: Bei der *Konsekration* durch den Priester verwandelt sich die *Substanz* des Brotes und des Weines durch *Transsubstantiation* in die *Substanz* von Leib und Blut Christi, das *Akzidens* bleibt aber das von Brot und Wein. Was heisst das konkret?

1. Durch die Weihe, die der Priester an Brot und Wein vollzieht, geschieht die „Konsekration“. Das heisst, dass die gewöhnlichen Lebensmittel zu heiligen Sakramenten werden. Das geschieht „durch die Wiederholung von Christi Wort und Tun gemäss dem Einsetzungsbericht“ (Leonhardt 2001:351).
2. Die „Substanz“ ist die wesentliche Natur einer Sache (McGrath 2007:524). Diese verwandelt sich durch die „Transsubstantiation“⁹⁸.
3. Das „Akzidens“ ist die äussere Erscheinung einer Sache. Diese bleibt bei der Transsubstantiation bestehen. Die Unterscheidung von Substanz und Akzidens beruht auf einer Lehre Aristoteles' (McGrath 2007:524).

Im Tridentinum belegt die Kirche alle, die ihre sieben Sakramente nicht akzeptieren, mit dem „Anathema“ (McGrath 2007:512), also mit der Verbannung aus der Kirche. Darin ist auch die nach katholischem Verständnis geformte Messopferlehre eingeschlossen.

3.1.2.2 Die reformatorischen Reaktionen

Diese Lehre wurde von den Reformatoren heftig kritisiert. Bezeichnend dafür ist Luthers Schrift „Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ (Leonhardt 2001:345). Darin definiert er zunächst die Kriterien der Sakramente, was dazu führt, dass statt der katholischen sieben Sakramenten nur noch Taufe und Eucharistie übrigbleiben (s.o. 3.1.1). Zur Eucharistie bemerkt er, dass in der Bibel nichts von Substanz und Akzidens zu lesen sei (Luz 2002:108). So sei eine Transsubstantiation biblisch nicht nachvollziehbar. Vielmehr blieben beide Naturen vollkommen

⁹⁸ Dieser Begriff ist seit dem tridentinischen Dekret zur Eucharistie zum Schlagwort geworden, obwohl dort neben *transsubstantiatio* an den wesentlichen Textstellen eigentlich *conversio* verwendet wurde (TRE I:127; Leonhardt 2001:351).

erhalten⁹⁹ (:109). Diese Vorstellung wird *Konsubstantiation* genannt. Daher bleibt Luther bei einer, allerdings eingeschränkten, Form der Realpräsenz Jesu im Abendmahl. Da Luther gegenüber der katholischen „'Vergöttlichung' irdischer Organisationsstrukturen“ das allgemeine Priestertum vertrat (Leonhardt 2001:367), führte er wie alle Reformatoren den „Laienkelch“ ein (Uhlmann 2005:22), denn durch die „*communio sub una*“ war in der katholischen Kirche der Kelch nur dem Priester gegönnt, obwohl das Neue Testament in Mt 26,27 eindeutig sagt: „trinkt alle daraus“ (Luz 2002:108). Luther stellt sich also in einigen wesentlichen Punkten gegen die seit Jahrhunderten etablierte katholische Messtradition. Allerdings ist er nicht in allen Punkten so konsequent wie andere Reformatoren.

Calvins Vorstellung vom Abendmahl unterschied sich besonders darin von der lutherischen, dass er die Realpräsenz vehement kritisierte: Da der Auferstandene zur Rechten Gottes sitzt (z.B. Kol 3,1), kann er unmöglich auch in den Elementen des Abendmahls anwesend sein (Leonhardt 2001:353). Die Gemeinschaft des Gläubigen kommt nur durch das Wirken des Heiligen Geistes zustande. Daher ist also Jesus nach wie vor in der Feier der Eucharistie leiblich gegenwärtig (a.a.O.). Schliesslich muss noch die Sicht Zwinglis interessieren. Dieser trennte sich völlig von der Gegenwart Jesu in der Eucharistie und vertrat die Ansicht, dass das Abendmahl nicht mehr ist als ein symbolisches Zeichen, das zur Erinnerung an den Tod Jesu dient, welcher einziger Grund für das Heil des Menschen ist (Luz 2002:110). Die unterschiedlichen Auffassungen in der Abendmahlstheologie führten schliesslich dazu, dass sich Luther und Zwingli nicht einigen konnten. Ein Zusammenschluss der beiden Reformatoren kam einzig wegen dieses Diskussionspunktes nicht zustande (Uhlmann 2005:21).

3.1.2.3 Die modernen Abendmahlsvorstellungen

Man muss bemerken, dass seit den Streitigkeiten während der Reformation im Zusammenhang mit der Eucharistie kaum mehr wesentliche Veränderungen stattfanden. Zumindest brechen die Berichte in den für diese Arbeit verwendeten Werken danach abrupt ab. Es scheint so, dass von da an jede Kirche ihren eigenen Weg weiterverfolgte und dabei – vielleicht aus Angst vor neuen Differenzen, vielleicht aus Bequemlichkeit – kaum mehr reflektierend über das Abendmahlsverständnis nachdachte. Ein sakramentales Verständnis blieb in der katholischen Tradition erhalten. Die „nicht-sakramentale Position Zwinglis“ (Luz 2002:110) setzte sich in der Aufklärungszeit mehr und mehr durch (:111) und bestimmt daher die Position der meisten heutigen Exegeten im evangelischen landes- und freikirchlichen Umfeld¹⁰⁰.

⁹⁹ Also sowohl Brot und Leib bzw. Wein und Blut. So wie sich in glühendem Eisen sowohl die Substanz des Eisens wie auch die des Feuers erhält (Luz 2002:109).

¹⁰⁰ Dieser theologische Hintergrund hat auch die Wahl des Titels dieser Arbeit geprägt.

3.1.2.4 Überblick der verschiedenen Abendmahlsverständnisse

Anhand der reformatorischen Diskussion können nun die verschiedenen Positionen, die seit dieser Zeit vertreten werden, gegenübergestellt werden. Die nachfolgende Tabelle und die ergänzenden Erklärungen entstammen den Unterlagen zum IGW-Kurs „Kirchengeschichte“:

Kirche oder Reformator	Transsubstantiation	Realpräsenz: „est“ ¹⁰¹	Idealpräsenz: „significat“ ¹⁰²	Besondere Charakterisierung
röm.-kath. Kirche	ja	ja	nein	Die Messe ist ein unblutiges Opfer. Christus ist in der Hostie und im Wein leiblich gegenwärtig und soll darum in diesen Elementen angebetet werden. Nur in Ausnahmefällen wird der Laienkelch gewährt. – Grundlage: griechisches Denken, bes. Aristoteles. – Objektiver ¹⁰³ , sakramentaler Heilscharakter.
Luther	bedingt	ja	nein	Christus ist in den Elementen leiblich gegenwärtig. Konsubstantiationslehre: Brot und Wein bleiben, was sie sind, aber Leib und Blut Christi verbinden sich geheimnisvoll mit den Elementen. Laienkelch für alle landeskirchlichen Christen. Objektiver, sakramentaler Heilscharakter.
Zwingli	nein	nein	ja	Das Abendmahl ist Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk. Es ist ein Bekenntnis- und Gedächtnisakt der Gemeinde und zugleich ein Mahl des Dankes. Kein sakramentaler Charakter, sondern subjektive ¹⁰⁴ Seite betont.
Calvin	nein	nein	ja	Geistliche Vereinigung des Gläubigen mit Christus. Gnadengabe Gottes an die Gläubigen, dadurch objektiver Charakter.
Täufer	nein	nein	ja	Gedächtnis-, Bekenntnis- und Gemeinschaftsmahl. Nur die auf ihren Glauben Getauften haben Anteil am Tisch des Herrn. Weil Christus im Himmel ist, „kann er leiblich nicht gegessen werden“ (M. Sattler). Subjektiver Charakter, d.h. keine sakramentale Heilvermittlung.

Tabelle 1: Die verschiedenen Abendmahlsverständnisse der Reformationszeit (nach Uhlmann 2005:22).

¹⁰¹ Lat. „est“: Das εστιν der Abendmahlstexte wird als „ist“ verstanden, was bedeutet, dass das Brot wirklich der Leib Jesu, bzw. der Wein das Blut Jesu ist (Uhlmann 2005:21).

¹⁰² Lat. „significat“: Das εστιν der Abendmahlstexte wird mit „bedeutet“ übersetzt. Das Brot und der Wein stehen also nur symbolisch, zeichenhaft für Leib und Blut Jesu (Uhlmann 2005:21). McGrath (2007:526) nennt dies „Real-Absenz“.

¹⁰³ Als objektiv charakterisiert Uhlmann (2005:21) das Verständnis, dass Gott durch ein Sakrament handelt.

¹⁰⁴ Der subjektive Charakter eines Sakraments betont die Handlung des gläubigen Menschen in Form eines Bekenntnisses zu Jesus (Uhlmann 2005:21).

3.2 Diskussion der Ergebnisse

Abschliessend sollen die Ergebnisse der Exegese den kirchlichen und dogmatischen Betrachtungen gegenübergestellt werden. Es zeigen sich gewisse Parallelen, aber auch einige Punkte, an denen die Theologie blinde Flecken zu haben scheint. Gerade der jüdische Passahintergrund wird oft kaum in die Überlegungen einbezogen, sondern eher die persönlichen Interessen der Ausleger oder Kirchenvertreter. Weder Realpräsenz und Transsubstantiation noch blosse gleichnishafte Idealpräsenz lassen sich exegetisch erhärten. Zudem scheint man auch einen sakramentalen Charakter¹⁰⁵ der Eucharistie kaum anhand der biblischen Texte begründen zu können. Das ist ein Dilemma. Die verschiedenen kirchlichen Ansichten und Praktiken halten einander gegenseitig in Schach. Die Gläubigen in den Kirchen verlassen sich grundsätzlich auf ihre Kirche und feiern das Mahl so mit, wie es ihnen vorgesetzt wird. Es scheint gar kein Veränderungsbedarf zu bestehen.

Welche Ereignisse geschehen nun beim in der Exegese erarbeiteten Abendmahl, die in den durch die Tradition entstandenen Abendmahlspraktiken fehlen?

- *Jesus selbst ist und bleibt das Opfer.* Eine Wiederholung dieses Opfers kann anhand der biblischen Texte nicht plausibel begründet werden. Bei der Abendmahlsfeier erleben die Gläubigen, dass Jesus für sie alle in den Tod ging und sie durch dieses stellvertretende Opfer ein für allemal Erlösung und Vergebung der Sünden erhalten haben.
- *Das Mahl selbst ist ein Neuanfang.* Wer es einnimmt, proklamiert damit den Sieg Jesu über die Sünde (1Kor 11,26) und darf damit einen persönlichen Neuanfang wagen. Aus Unterdrückung, Schwierigkeiten und Sünde heraus weckt die Teilnahme am Abendmahl Motivation und Tatendrang, das Leben, in Gottes Verheissungen gegründet, neu in Angriff zu nehmen.
- Das Mahl verkündet den *neuen Bund Gottes mit den Menschen*. Damit wird jeder, der am Mahl teilnimmt, eingliedert in die grosse Gemeinschaft der Gläubigen. Ein Ausschluss und eine Abgrenzung unter Kirchen arbeitet dem grundsätzlich zuwider. Wer getauft ist, hat grundsätzlich Zugang zur Feier. Hier bestünde grosser Handlungsbedarf in der Verständigung unter den Kirchen.
- Die Sakramentstheologie lehrt, dass in den Sakramenten sowohl *Gott am Menschen handelt*, als dass diese auch eine *Antwort des Gläubigen an Gott* sind. Beide Elemente gehören dazu. Allerdings ist das entscheidende, heilsbedeutende Ereignis durch Jesu Tod geschehen. Die Eucharistie bringt den Christen in seinem Glaubenswandel vorwärts und vereint die Kirche als Gemeinschaft und schenkt Gewissheit über die Verheissungen Gottes.

¹⁰⁵ Also dass das Abendmahl irgend etwas Heilsrelevantes selbst von sich aus bewirkt.

- Das Mahl enthält eine *messianische, eschatologische Hoffnung*. Es ist nicht bloss eine Erinnerung. Es soll ganz besonders auch ein Gebet und eine Proklamation dessen sein, was Gott in der Zukunft noch tun wird. Dieses Element scheint in der kirchlichen Praxis völlig verloren gegangen zu sein.
- Die Eucharistie ist ein *ganzheitliches Glaubenserlebnis*. Das ist auch im Sinn der jüdischen Passatradition, die eine ganzheitliche Zeremonie darstellte mit Essen, Gemeinschaft, Lehre, Gesang und vielem mehr.

4. UMSETZUNGSTHESEN

Anhand dieser Ergebnisse können nun Thesen formuliert werden, die dabei helfen können, das Erarbeitete im Gemeindekontext anzuwenden. Diese Thesen sind bewusst als paradigmatische Prinzipien formuliert. Die praktische Umsetzung kann sich von Gemeinde zu Gemeinde je nach Kontext, Grösse und auch ihrem theologischen Hintergrund durchaus stark unterscheiden.

4.1 These 1: Das Mahl der Erinnerung

Im Abendmahl erinnern wir uns an das Heilshandeln Gottes, besonders im Opfertod Jesu am Kreuz, der uns und der ganzen Schöpfung Erlösung und Vergebung von Schuld und Sünde brachte.

Das Passafest war seit jeher ein Fest der Erinnerung an die Heilstaten Gottes – besonders an die Befreiung Israels aus der Sklaverei. Die neue Deutung durch Jesus im Abendmahl hilft uns, uns in der Wiederholung dieser Mahlfeier an die Errettung der Menschheit durch seinen Tod zu erinnern. Dass die Passionsereignisse sich während der Passawoche abspielten, ist selbstverständlich nicht Zufall. Die Fäden spinnen sich durch verschiedenste Kanäle des Alten Testaments auf diesen einen Moment hin und wieder zurück.

Das Heilshandeln Gottes beginnt also nicht erst bei Jesus, sondern schliesst an die alttestamentlichen Taten und Zusagen Gottes an, führt uns zum Kreuz, von dort zu der umfassenden Zusage des Heils in dieser Welt und der neuen eschatologischen Perspektive. Alle diese Inhalte sollen wieder in unsere Abendmahlsfeiern zurückfinden. Es ist ein Geschehnis, das wir in unserer irdischen Umgebung niemals völlig erfassen können. Deshalb feiern wir das Abendmahl regelmässig. Es ist durchaus möglich, immer wieder neues dabei zu erfahren und zu entdecken.

4.2 These 2: Die Zusage des neuen Bundes

Im Wein des Abendmahles wird uns deutlich, dass Gott mit uns in einen Bund getreten ist und uns dadurch die Zusage weitergibt, dass wir als christliche Gemeinde eingegliedert werden in das erwählte Volk Gottes.

Jesus stiftete einen neuen Bund (1Kor 11,25; Jer 31,31), als er den Kelch erhob und die Deuteworte sprach. Dieser gründet sich im Bund, den Gott mit seinem Volk schloss (Ex 24,8). Dabei geschieht das, was Paulus mit dem Einpfropfen neuer, wilder Zweige in einen kultivierten Ölbaum (Röm 11,16ff) bildlich darstellt¹⁰⁶. Nicht der Zweig veredelt den Baum, sondern der Baum veredelt den

¹⁰⁶ Man merke dabei: Normalerweise ist es gerade umgekehrt – kultiviert gezüchtete Zweige werden auf wilde Bäume aufgepfropft, damit der wilde Baum an dieses Zweigen gute Frucht bringt.

Zweig. In diesem neuen Bund können wir durch das Wirken des Heiligen Geistes die Gebote Gottes erkennen und Gott persönlich kennen lernen (vgl. Jer 31,34ff). So wie Mose das Blut über Israel verteilt hat, so teilen wir den Wein untereinander und erleben dabei, dass Jesus diesen neuen Bund durch sein eigenes Blut gestiftet hat, das er für uns alle am Kreuz vergossen hat.

4.3 These 3: Das Glaubenserlebnis

Das Abendmahl wird zu einem Erlebnis, weil es uns das Wesen und die Taten Gottes ganzheitlich vermittelt, unseren Glauben stärkt, die Einheit der Kirche fördert und uns Gewissheit über Gottes Verheissungen schenkt.¹⁰⁷

In der katholischen Eucharistielehre spielt die Realpräsenz eine entscheidende Rolle. Wie diese Lehre sich entwickelte, konnten wir in der systematisch-theologischen Betrachtung der Dogmengeschichte sehen. Reformierte und freikirchliche Theologen lehnen diese Lehre in voller Breite ab. Besonders der Vorgang einer Transsubstantiation ist nicht durch biblische Belege, sondern durch kirchliche Entscheidungen und theologische Behauptungen entstanden. Deshalb hat sich im nichtkatholischen Umfeld die von Zwingli geprägte Lehre etabliert, die ein Handeln Gottes durch die Sakramente strikt ablehnt. Jesus hat aber im Leben seiner gläubigen Wohnung genommen und ist durch den Heiligen Geist sowohl ausser- wie auch innerhalb der kirchlichen Zeremonien real gegenwärtig. Das Abendmahl ist eine Institution von Jesus selbst, gestiftet in seiner letzten Nacht, im Angesicht der bevorstehenden Kreuzigung, gemeinsam mit seinen geliebten Jüngern. Jesus hat uns versprochen, allezeit bei uns zu sein – bis ans Ende der Tage dieser Welt (Mt 28,20). Wenn wir zum Abendmahl zusammen kommen, ist er in unserer Mitte (Mt 18,20). Wir dürfen glauben und hoffen, dass er gerade durch das gemeinsame Feiern des Abendmahls unsere Herzen berührt und verändert. Das wäre dann auch im Sinne des ganzheitlichen Erlebnischarakters des Passamahles.

4.4 These 4: Das eschatologische Hoffnungsmahl

Im Abendmahl flehen wir Gott an, der Verheissung zu gedenken, dass der Messias wiederkommen und sein neues Reich aufbauen wird, wo er mit uns das neu gestiftete Hochzeitsmahl halten wird.

Immer wieder flehten gläubige Menschen den Herrn an, ihrer Not zu gedenken und sie in die Freiheit zu führen. Das taten die Israeliten in Ägypten (2Mo 2,24), und Gott hörte sie. Die Juden erwarten in der Passnacht das Kommen des Messias. Und in eben dieser Nacht setzte Jesus das Mahl für die Jünger ein und starb am Tag darauf, um uns endgültig von der Macht der Sünde zu

¹⁰⁷ Vgl. McGrath 2007:515ff.

befreien. Seither hören wir nicht auf, Gott darum anzuflehen, der Verheissung der Wiederkunft des Messias zu gedenken, um diese Welt zur Vollendung zu führen. Jedes Abendmahl, das wir feiern, ist eine Proklamation des Kreuzes und ein Sehnen nach seiner Vollendung.

Das Mahl, das uns Jesus als Abendmahl gestiftet hat, ist auch Vorgeschmack auf das eschatologische Mahl, das wir mit ihm gemeinsam halten werden (Off 19,9). Jesus machte deutlich, dass dieses vollkommene Mahl erst in der neuen, vollendeten Welt stattfinden wird. Bei diesem Mahl werden nur diejenigen dabei sein, die eingeladen sind. So hat auch die Gemeinde zu entscheiden, wer am Abendmahl teilnehmen kann. Es ist zwar nicht möglich, Gottes Entscheidung für das letzte Mahl vorwegzunehmen, doch die Teilnahme am Mahl des Herrn setzt auch eine klare Entscheidung für ein Leben als Christ voraus. Ein sichtbares Zeichen für diese Entscheidung ist die Taufe.

4.5 These 5: Die Gegenwart der gefallenen Schöpfung

Beim letzten Mahl Jesu war auch Judas dabei. Wir müssen damit leben, dass wir solange wir in dieser Welt leben, nicht wissen können, ob sich nicht plötzlich unsere engsten Vertrauten gegen uns stellen.

Die Bezeichnung des Überlieferers ist ein wesentlicher Teil der Abendmahlserzählungen aller Evangelien. Zum einen erstaunt uns dies, weil es schwer nachvollziehbar scheint, dass innerhalb der hoffnungsvollen Verheissung der Abendmahleinssetzung der Hinweis auf die Grausamkeit der Auslieferung das Bild trübt. Andererseits ist es uns schier unerträglich, dass Jesus in der eindeutig auf den Zwölferkreis auserwählten Jüngergruppe die Gegenwart des Überlieferers duldet, ja sogar das Fest bewusst mit ihm begeht. In der praktischen Umsetzung des Abendmahls in der Gemeinde ist solch ein Vorgehen nicht vorgesehen. Die bevorstehende Passion Jesu wird durch Judas entscheidend geprägt, und deshalb haben auch die Handlungen und Worte Jesu an dieser Stelle einen einmaligen Charakter.

Trotzdem zeigt uns diese Begebenheit, dass auch die irdische Wirksamkeit Jesu von den Auswirkungen der Sünde nicht unberührt blieb. Nur unter Berücksichtigung dieses Hintergrundes der menschlichen Sünde wird das Abendmahl seiner Bedeutung wirklich gerecht. Eine Erlösung kann nur auf dem Hintergrund der Unterdrückung geschehen.

4.6 These 6: Die Wiederbelebung der Agape

Der ganzheitliche Charakter des Passamahles lässt sich am besten in die Feier des Abendmahles übertragen, wenn dies in ein gemeinschaftliches Agape-Mahl integriert wird.

Das Mahl Jesu mit seinen Jüngern war ein Passamahl. In diesem Mahl hat die Tischgemeinschaft eine grosse Bedeutung. Die Zeremonie war höchst gemeinschaftsstiftend. Vorspeise und Hauptgang, Passahaggada und Hallel, Kinderfragen, gutes Essen, all das sind Elemente, die die Feiernenden miteinander verbanden. Diese Gemeinschaft wurde von den ersten Christen fortgeführt (Apg 2,42). In den ersten Gemeinden wurde die Eucharistie im Zusammenhang mit einem feierlichen Gemeinschaftsmahl begangen. Paulus kritisiert in 1Kor 11, dass diese Gemeinschaft nicht mehr stattfindet, sondern dass Arme und Reiche separat ihr Mahl einnehmen. Nach der Vorgabe des Passamahles sollten aber der Herr und der Sklave gemeinsam zu Tische liegen.

Oft sehen wir viele einsame Gemeindeglieder, die völlig verunsichert in ihr Brot beissen und den Wein runterschlucken, - ungeachtet dessen, wer neben ihnen sitzt, und wie es ihm geht. Das ist nicht Agape! Das ist postmodernes Individualistentum! Haben wir den Mut, und setzen ein Zeichen, das die Gemeinschaft unter Gläubigen wieder mit der Dankbarkeit und Ehrerbietung Gott gegenüber in Verbindung bringen können. Gerade bei einer Feier in kleinerem Rahmen, einer passaähnlichen Jüngergemeinschaft, wo während der Mahlzeit der persönliche Austausch gepflegt werden kann, wird die darin integrierte Eucharistie zu einem neuen Erlebnis.

5. SCHLUSSWORT

An den Schluss stelle ich ein Zitat von Ulrich Luz, der sich über das Dilemma der Abendmahls-theologie in seinem Matthäuskommentar Gedanken macht:

Die wichtigste Anfrage von der Bibel her muss m. E. darin bestehen, wie man von dem, was durch Kirchen, Konzile und Theologen „gültig“ definiert ist, wieder zurückkommen kann zu dem, was von der Sache her gar nicht definierbar ist. Im Unterschied zu Erfahrungen und Interpretationen schliessen Definitionen aus und widersprechen darum per se dem biblischen Herrenmahl, das Gemeinschaft stiften und nicht trennen will. Zum Herrenmahl lädt der Herr Christus ein, der für viele gestorben ist und der durch seine Worte den Ritus des Brotbrechens und des Trinkens aus dem Becher zur Segenskraft werden lässt, und nicht seine kirchlichen Vertreter! (Luz 2002:121f)

Es ist mein Gebet und meine Hoffnung, dass diese Arbeit einen Beitrag dazu leisten kann, dass Christen das Abenmahl wieder als etwas erleben können, das ihrem Glaubensleben Vorschub gibt. Es soll für die Gemeinden Leben und Zusammengehörigkeit schaffen und ihnen eine vorwärtsgerichtete eschatologische Perspektive vermitteln.

Auf dem Hintergrund der jüdischen Tradition wünsche ich mir, dass die Gemeinden wieder in einen ganzheitlicheren Umgang mit dem finden können, was uns durch Gott, Jesus, den Heiligen Geist und die Bibel geschenkt sind. Natürlich gibt diese Arbeit nur einen kleinen Einblick in die grosse theologische Materie rund um Passa- und Abendmahl. Ich hoffe, dass die Kirchen das Wesen und den Wert des Abendmahls wieder neu entdecken lernen, so wie ich das im Lauf dieser Arbeit erleben durfte.

6. BIBLIOGRAPHIE

6.1 Bibelausgaben und andere Primärliteratur

Biblia Hebraica Stuttgartensia, fünfte Auflage [BHS] 1997. ISBN: 978-3-438-05222-3. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel [ElbStb]. Altes und Neues Testament, revidierte Fassung. 2001. 1. Auflage 2005. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Novum Testamentum Graece, 2001. 27. Auflage [NA²⁷]. ISBN: 978-3-438-05100-4. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

SESB: *Stuttgarter Elektronische Studienbibel. Version 3.0g*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (Daraus v.a. folgende Bibelausgaben: Rev. Elberfelder Bibel (1985); Einheitsübersetzung (1980/1999); Lutherbibel 1984 (durchges. 1999); Gute Nachricht Bibel (2000); BHS Biblia Hebraica Stuttgartensia incl. App (1977); NA²⁷ (Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece) incl. App., 27. Ed (1993).)

Zeller, Franz 1918. Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 35. München: Verlag Jos. Kösel & Friedr. Pustet. (Daraus: „Didache oder die Apostellehre.“) *Unifr.ch*. Online im Internet: <http://www.unifr.ch/bkv/buch1.htm> [22.3.2012]

6.2 Hilfsmittel

Bauer, Walter 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.

Der Brockhaus in einem Band 1996. 7. Auflage. Leipzig, Mannheim: F.A. Brockhaus Verlag.

Coenen, Lothar, Haacker, Klaus 2010. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben*. 2. Sonderausgabe 2010. Witten: SCM R. Brockhaus.

Duden 1 1996. *Die deutsche Rechtschreibung auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln*. Mannheim: F.A. Brockhaus Verlag.

Hörster, Gerhard 1993. *Bibelkunde mit Einleitung zum Neuen Testament*. 2. Taschenbuchausgabe 2006. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Jenni, Ernst, Westermann, Klaus 1971. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament [THAT]. Band I (ab-mataj)*. 4., durchges. Aufl. 1984. Zürich: Theologischer Verlag.

Kittel, Gerhard (Hrsg.) 1935. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Zweiter Band: Δ-Η*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Kittel, Gerhard (Hrsg.) 1938. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Dritter Band: Θ-Κ*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Kittel, Gerhard (Hrsg.) 1954. *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament. Fünfter Band Ε-Πα*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

- Leonhardt, Rochus 2001. *Grundinformation Dogmatik*. 4. Auflage 2009. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Galling, Kurt (Hrsg.) 1960. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierter Band: Kop-O [RGG4]*. 3. Auflage 1986. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Rienecker, Fritz, Maier, Gerhard (Hrsg.) 1994. *Lexikon zur Bibel*. 5. Ausgabe der neu bearbeiteten Auflage 2005. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Schoch, Reto 2000. *Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stadelmann, Helge, Richter, Thomas 2006. *Bibelauslegung praktisch. In zehn Schritten den Text verstehen*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Stemberger, Günter 1982. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 8. Auflage 1992. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Müller, Gerhard (Hrsg.) 1977. *Theologische Realenzyklopädie, Band 1, Aaron - Agende [TRE I]*. Berlin: Walter de Gruyter.

6.3 Kommentare zum Alten und Neuen Testament

- Bayer, Hans F. 2008. *Das Evangelium des Markus. Historisch Theologische Auslegung*. Witten: SCM R. Brockhaus Verlag.
- Bovon, François 2009. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Evangelium nach Lukas. 4. Teilband Lk 19,28-24,53*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Gnilka, Joachim 1978. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband Mk 1-8,26*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag / Zürich: Benziger Verlag.
- Gnilka, Joachim 1979. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag / Zürich: Benziger Verlag.
- Hirsch, Samson Raphael 1996. *Pentateuch. Sefer wajjra*. Band 3; 3. Auflage, hrsgg. von Ernst Rosenzweig. Basel: Victor Goldschmidt Verlag.
- Kägi, Hansjörg. *Gott Vergibt. Eine jüdisch-christliche / messianische Auslegung von 3.Mose auf der Grundlage von Talmud, Midrasch und rabbinischer sowie christlicher Auslegung*. Unveröffentlichtes Manuskript zum IGW-Kurs Leviticus.
- Keil, Carl Friedrich 1878. *Biblischer Commentar über das Alte Testament. Erster Band: Genesis und Exodus*. Leipzig: Dörfling und Franke.
- Keil, Carl Friedrich 1870. *Biblischer Commentar über das Alte Testament. Zweiter Band: Leviticus, Numeri und Deuteronomium*. Leipzig: Dörfling und Franke.
- Luz, Ulrich 2002. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband Mt 26-28*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Zürich / Düsseldorf: Benziger Verlag.

- Maier, Gerhard 1995. *Bibelkommentar Band 3. Markus-Evangelium*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag (Edition C).
- Schrage, Wolfgang 1999. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Der erste Brief an die Korinther. 3. Teilband 1Kor 11,17-14,40*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Zürich / Düsseldorf: Benzinger Verlag.
- Strack, Herrmann L., Billerbeck, Paul 1926. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster Band, Das Evangelium nach Matthäus*. 9. Auflage 1986. München: C.H. Beck'sche Buchhandlung.
- Strack, Herrmann L., Billerbeck, Paul 1928. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Viertes Band, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments in zwei Teilen. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie. Erster Teil*. 8. Auflage 1986. München: C.H. Beck'sche Buchhandlung.

6.4 Weitere Sekundärliteratur

- Benedictus PP XVI, Papst (Ratzinger, Joseph) 2012. Klärung der Übersetzung des Kelchwortes Jesu in der Messe. Kathweb.at. Online im Internet:
<http://www.kathweb.at/site/nachrichten/database/46445.html> [14.5.2012].
- Berger, Klaus 1998. *Qumran. Funde - Texte - Geschichte*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.
- Jeremias, Joachim 1967. *Die Abendmahlsworte Jesu*. Vierte Auflage 1967. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kümin, Marcus 2010. *Judas Iskariot - Portrait eines „Verräters“*. Eine biblisch-kriminalistische Spurensuche. IGW-Diplomarbeit. Zürich: IGW International.
- McGrath, Allister 2007. *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*. Herausgegeben von Heinzpeter Hempelmann. Giessen: Brunnen Verlag.
- Pixner, Bargil, Riesner, Rainer (Hrsg.) 1991. *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*. 2. erweiterte Auflage 1994. Giessen: Brunnen Verlag.
- Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI) 2011. *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg: Verlag Herder.
- Uhlmann, Peter H. 2005. *Kirchengeschichte für Einsteiger. Die Reformation; die Gegenreformation*. IGW-Unterrichts-Manuskript. Zürich: IGW International.

Aufbruch beginnt manchmal mit der richtigen Frage.

Als Kirche aufbrechen

Die Kirche hat eine grossartige Sendung: Sie ist in diese Welt gesandt, um als Zeugin die Botschaft von Jesus Christus zu leben und zu verkündigen. Ist dies neu? – Nein! Im Gegenteil: Wie Gott seinen Sohn und den Heiligen Geist in die Welt gesandt hat, sendet er seine Gemeinde in diese Welt. Diese längst bekannte Tatsache immer wieder neu zu betonen ist, auf den Punkt gebracht, das Anliegen der missionalen Theologie. Sie will die Kirche anregen, ihre Sendung aufzunehmen und in der Kraft des Heiligen Geistes zu leben.

Die richtige Frage

Am Anfang steht oft eine einfache und ehrliche Frage, so wie bei einer unserer Studierenden: Wie viele Ausländer besuchen eigentlich unsere Kirche? So klar wie die Frage war auch die Antwort: keine! Von dieser Antwort bewegt schrieb die Studentin ihre Abschlussarbeit über den Umgang mit Fremden in der Bibel. Die Auswirkungen der Frage wie auch der Abschlussarbeit können sich sehen lassen: Heute leitet diese Absolventin in ihrer Kirche eine Sprachschule für über 150 Männer und Frauen aus mehr als 20 Nationen. Am Anfang stand nur eine einfache Frage.

Impulse für die Kirche

Die missionale Theologie will helfen, die wichtigen Fragen zu stellen. Auch das IGW-Impulsheft „Als Kirche aufbrechen“ verfolgt dieses Ziel. Roland Hardmeier greift darin Fragen an die Kirche von heute auf. Wie kann Kirche so Kirche sein, dass sie ein glaubwürdiges und verständliches Zeugnis des Reiches Gottes wird? Ihre erste und vornehmste Sendung ist, denen das Evangelium zu verkünden, die gebrochenen Herzens sind; dort Hoffnung zu verbreiten, wo keine Hoffnung ist; dort zu helfen, wo keiner hilft; jene zu besuchen, die nicht besucht werden. Roland Hardmeier: „Die Urkirche weigerte sich, anstössige Elemente aus ihrer Ver-

kündigung zu entfernen, obschon das Evangelium vom Kreuz für die Juden ein Ärgernis und für die Griechen eine Torheit war. Das Evangelium ist ein Skandal für die Selbstgerechten, eine Anmassung an die Toleranten und ein Rätsel für die Postmodernen“ (Hardmeier, Impulsheft 02, S.8).

Kirche als Kirche in der Welt

Im gleichen Impulsheft vertieft Hans-Peter Lang die Sehnsucht nach einer Kirche, welche die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts in hohem Masse prägt. Wenn wir die Liebessprache Gottes verstehen und Jesu Beispiel folgen, müssen wir als seine Nachfolger zuerst für die Benachteiligten – die Geringsten unserer Brüder und Schwestern – da sein.

Die Präambel der Schweizer Verfassung formuliert diesen Anspruch: „Die Stärke des Volkes misst sich am Wohl der Schwachen.“ Trotz Sozialhilfe leben in der Schweiz jedoch bereits heute 800'000 Menschen unter der Armutsgrenze, die Scheidungsrate beträgt 50%, 10'000 ungeborene Kinder werden pro Jahr abgetrieben und jeden Tag begehen 3 - 4 Personen Selbstmord. Hinter diesen Zahlen verbergen sich Menschen mit Namen und einem Gesicht. Der Staat kann ihnen zwar Geld geben; die Kirche jedoch kann ihnen Würde und Liebe geben. Nimmt die Kirche ihre gesellschaftliche Verantwortung

IGW-Impulshefte

Die IGW-Impulshefte sind Arbeitsmaterialien für die Gemeinde, für Gemeindeleitungen, für Hauskreise, Jugendgruppen. Biblisch fundiert greifen die Hefte aktuelle Themen des Christseins auf. Dabei haben sie immer den Auftrag der Kirche und ihre Verantwortung in der Welt im Blick.

Heft 1: Mit Jesus leben.

Heft 2: Als Kirche aufbrechen (zusammen mit der Fachschule für Sozialmanagement)

Heft 3: Geistgewirkt leben (erscheint Sept. 2012)

Leseprobe & Bestellung unter: www.igw.edu/ueber-uns/publikationen/



Konferenz: Gemeinsam handeln II

Samstag, 17. November 2012 in Hunzenschwil (AG)

Mit Prof. Johannes Reimer, Nationalrat Ulrich Giezendanner, Urs Hofmann, Hanspeter Lang u. a.

Organisatoren: Fachschule für Sozialmanagement und IGW International

Weitere Informationen auf www.igw.edu/gemeinsam-handeln

wahr, wird sie zum Licht der Welt. Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Der Auftrag der Kirche ist es, Botschafterin des Himmels in allen Bereichen unserer Gesellschaft zu sein. Es ist höchste Zeit, dass wir im Vertrauen auf die Zusagen Jesu unsere Verantwortung wahrnehmen.



Philipp Schön
Schulleiter Fachschule für Sozialmanagement



Fritz Peyer-Müller
Rektor IGW International

IGW International

Das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW) wurde 1991 in Zürich gegründet. Es bietet eine breite Auswahl an Bachelor- und Masterstudiengängen an, aber auch einjährige Kurzprogramme und Fernstudiengänge.

Bisher haben über 470 Personen ihre Aus- oder Weiterbildung bei IGW erfolgreich abgeschlossen und arbeiten als (Jugend-)Pastoren, sozialdiakonische Mitarbeiter, Missionare sowie als Bewegungs- und Gemeindeleiter.

IGW ist eduQUA-zertifiziert



www.igw.edu

Fachschule für Sozialmanagement

Seit ihrer Gründung 2004 hat sich die Fachschule für Sozialmanagement zu einer der wichtigsten Kompetenzträgerinnen im Aufbau sozial-diakonischer Angebote entwickelt. Sie bildet im Rahmen einer berufsbegleitenden Weiterbildung Männer und Frauen zu Sozialmanagern aus. Die Fachschule fördert darüber hinaus das soziale Engagement der Gemeinden durch spezifische Kompakt-Angebote und bietet mit dem Forum für Sozialmanagement eine Plattform für Kompetenzträger der sozial-diakonischen Arbeit.

FACHSCHULE FÜR
SOZIALMANAGEMENT

www.sozialmanager.ch

SIE SEHEN DIE NOT | SIE WOLLEN ANPACKEN | WIR BILDEN SIE AUS

Erfolgreich nachhaltige Veränderungsprozesse in Kirchen initiieren und durchführen

Durch Verwandlung auf neuem Kurs

«Ein grundlegender Wandel in Gesellschaft, Politik und in den Kirchen, sowie eine radikale Erneuerung des einzelnen Menschen sind unausweichlich» (Richard Rohr 2011). Das Weiterbildungsprogramm CAS Turnaround bietet Pastorinnen, Pastoren und ihren Leitungsteams die Möglichkeit, auf ihrem Weg der Kursänderung als Gemeinde begleitet, ermutigt und geschult zu werden.

Verwandlung geht tiefer als die Änderung einiger Projektabläufe oder die Integration neuer Ideen ins Gemeindeprogramm. Verwandlung bedeutet, einen Zustand hinter sich zu lassen und sich in einen anderen Zustand umformen zu lassen. Dies geschieht nicht äusserlich, sondern innerlich – ähnlich wie bei der Verpuppung einer Raupe. Diese zieht sich zurück, macht den Kokon dicht, und erst nach einer Weile wird von aussen sichtbar, dass sich da im Innern einiges verwandelt hat. Wenn dann die Zeit da ist, löst der Schmetterling sich aus der Verpuppung, entfalten sich und macht sich auf in ein neues Leben.

Verändert für Veränderung

Damit Gemeinden aus einer Lebensweise, in der sie mehr und mehr Kraft verloren haben, herauskommen, benötigen sie eine

CAS Turnaround

ein intensiver zweijähriger gemeinsamer Lernprozess mit Referaten, Intervention, Studienreise, usw.. Eine nachhaltige Weiterbildung für Pastoren und ihre Leitungsteams!

Jetzt anmelden!

CH: Start im September 2012 mit Segeltörn im Mittelmeer

D: Start im Mai 2012 mit Segeltörn in Ostsee

Kontakt

CH: Marc Nussbaumer
Telefon: +41 (0)62 892 23 71
nussbaumer@igw.edu

D: Christhard Elle
Telefon: +49 4705 951 12 76
elle@igw.edu

www.cas-turnaround.ch



IGW ist eduQua-zertifiziert



solche Verwandlung durch Gott. Und seit Jahrhunderten bewirkt Gott genau dies – durch Menschen, denen er neu begegnet und die er ruft, seine Werkzeuge zu sein. Solche Menschen lassen sich als Leiterinnen und Leiter zu einer Gemeinschaft zusammenführen, in der sie selbst heilend verändert und in der sie miteinander zu Werkzeugen werden für Gottes Ziel mit einer Gemeinde.

Meist sucht Gott dafür keine heldenhaften Solo-Leiter und verlangt auch keine endlosen basisdemokratische Ausmarchungen. Stattdessen bildet er ermutigende Teams, die von seinem Geist neu bewegt ihm für seine Ziele in dieser Welt zur Verfügung stehen. Eine Gemeinschaft von Leitenden, die sich gegenseitig helfen Christus ähnlicher zu werden, werden auch mutig genug, um hinzuschauen, in welchem gesellschaftlichen Umfeld sie Gemeinde sind. Sie machen sich bewusst, welche Werte, Visionen und Aufträge Gott ihnen zutraut, und sie lernen, wie man mit Menschen Projekte startet, entwickelt und fördert, damit andere durch ihre Gemeinde Gott erfahren.

Gemeinsam auf dem Weg zu Gottes Zielen

Sich diesen Themen zu stellen, hat mit Verwandlung zu tun, die durch Gottes Geist geschieht. Nach solcher Verwandlung werden Leitungsteams miteinander Christus verkörpern und sich

Partnerschaften

Der Studiengang CAS Turnaround wird in Zusammenarbeit mit folgenden Partnern konzipiert und durchgeführt:



SCM bvMedia



Teilnehmer berichten:

«In der Gemeinde haben wir gelernt genau hinzuschauen, uns gegenseitig mehr wahrzunehmen und auch wertzuschätzen. Und das Schönste: Die Gemeinde hat gelernt zu fragen, was Gott von ihr will und dabei einen Auftrag und eine Zukunft entdeckt.»

Brigitte Moser, EMK Klingenberg - Kreuzlingen

«Die Auseinandersetzung mit den Referenten und Mitstudierenden hilft uns zu erkennen, dass Gemeindeerneuerung nicht nach Rezept funktioniert, sondern ganz viel mit uns selbst zu tun hat. Zudem lernen wir Werkzeuge und Hilfsmittel kennen, mit denen wir das Gelernte im Gemeindealltag umsetzen können.»

Marcel und Angela Bernhardsgrütter, FCG Weinfelden

entfalten. Und Gemeinden werden durch ihre verwandelte Leitung auf einen neuen Kurs mitgenommen, zu den Zielen hin, die Gott für diese Welt hat.

Der zweijährige Turnaround-Kurs ist dafür kein perfektes Angebot, aber ein wirksames! Vielleicht ist dieser Kurs die Unterstützung, die eure Gemeindeleitung sucht und braucht.

Ihr seid herzlich willkommen, mit andern gemeinsam zu lernen und zu staunen, wie Gott euch und eure Gemeinde verwandelt, damit die Welt verwandelt wird und Gottes Herrlichkeit neu aufleuchtet.



Marc Nussbaumer
Studienleiter CAS
Turnaround CH