

Das Abendmahl als «Weinbund»

Zu den Möglichkeiten einer Neuinterpretation des Abendmahls im Lichte der neueren Mahlforschung

Stefan Schütze

1. Einführung

Brot und Wein des Abendmahls sind oder bedeuten Leib und Blut Christi - mit diesem Abendmahlsverständnis bin ich aufgewachsen, ich habe es in meinem Konfirmationsunterricht so gelernt, und es hat mir lange selbst sehr viel bedeutet. «Nehmt und esst – dies (das Brot) ist mein Leib»; «Nehmt und trinkt – dies (der Wein) ist mein Blut». So habe ich mit vielen anderen zusammen noch als Theologiestudent die sogenannten «Einsetzungsworte» des Abendmahls verstanden und sie im Gottesdienst gehört. Diskutiert haben wir damals nur die Frage, ob man diese Worte im Sinne einer «Realpräsenz» (nach der katholischen Transsubstantiationslehre oder der lutherischen Konsubstantiationslehre) oder im Sinne einer «Idealpräsenz» (nach der reformierten Tradition) verstehen sollte. In irgendeiner geheimnisvollen Weise sind in den «Elementen» des Abendmahls «Leib» und «Blut» des am Kreuz für uns gestorbenen Christus gegenwärtig. Darum ermöglicht die Abendmahlsfeier den Christinnen und Christen eine wie auch immer gefasste mystische Teilhabe an Leiden und Sterben Christi bzw. an dem in ihm vermittelten Heil. Brot und Wein vermitteln uns Erlösung und Sündenvergebung durch den gekreuzigten Christus. Diese Grundüberzeugung stand damals für mich außer Frage.

Aber muss man das Abendmahl so verstehen und feiern und entspricht das wirklich seinem Verständnis bei den ersten Christ*innen und im Neuen Testament? Und wenn der historische Jesus tatsächlich eine letzte Mahlzeit mit seinen Jüngerinnen und Jüngern gefeiert hat, was könnte sie ihm selbst bedeuten bzw. welche Deutung könnte er ihr ursprünglich vielleicht gegeben haben? Das begann ich mich irgendwann zu fragen, spätestens als ich Gemeindepfarrer war.

Mein Abendmahlsverständnis hat sich nach und nach verändert. Mit der Zeit wurde mir der *Gemeinschafts*charakter der Abendmahlsfeier immer wichtiger, nicht mehr so sehr der Aspekt der individuellen Sündenvergebung als mehr und mehr der Aspekt des Teilens, der Integration, der versöhnten Verschiedenheit. In meiner gemeindlichen Praxis versuchte ich den *Mahl*charakter

der letzten Mahlzeit Jesu mehr in den Vordergrund zu stellen. Ich ordnete das letzte Mahl Jesu zunehmend ein in die anderen überlieferten Mahlzeiten Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern. Fest, Feier, Gemeinschaft mit den «Randsiedlern», den Ausgegrenzten und Marginalisierten stand für mich nun im Vordergrund. Als «Spendeworte» beim Abendmahl verwendete ich darum immer weniger das traditionelle «Christi Leib für dich gegeben» und «Christ Blut für dich vergossen», sondern eher offenere Formeln wie «Das Brot des Lebens» und «Der Kelch des Heils».

Exegetisch wurde für mich in dieser Zeit ausschlaggebend, dass in den neutestamentlichen Deuteworten ja gar keine *Identität* der Elemente Brot und Wein mit Leib und Blut Christi, sondern nur eine losere Beziehung und Korrelation ausgesagt sein kann, wenn man ernstnimmt, dass es eben nicht «οὗτος ἐστὶν τὸ σῶμά μου», sondern «τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου» (so übereintimmend in allen drei synoptischen Evangelien) heißt. Das neutrische «τοῦτό» kann sich gar nicht direkt auf das maskuline «ὁ ἄρτος» beziehen, sondern weist eher indirekt auf das Brot und mehr auf das Gesamtgeschehen darum herum, das gemeinschaftliche *Teilen* des Brotes. Ich begann, die Brotworte, um diesen Unterschied herauszuheben, provisorisch nicht mehr mit «Dies ist mein Leib», sondern mit «Hier ist mein Leib» zu übersetzen. Aber immer noch hielt ich einen irgendwie gegebenen Verweis des eucharistischen Brotes und Weines auf Leiden und Sterben Jesu bzw. auf seine versöhnende Hingabe am Kreuz für sachlich unvermeidbar.

Aber könnte es nicht sein, dass im Abendmahl ursprünglich gar nicht (primär) Jesu Tod gegenwärtig und gedeutet wird, sondern vielmehr seine Botschaft, sein gesamtes Leben? Eine solche, nochmals verblüffend andere, aber trotzdem gar nicht oberflächliche, sondern exegetisch sehr tiefgehend und präzise herausgearbeitete Deutung der Abendmahlsfeier begegnete mir dann das erste Mal bei der Lektüre des kleinen Büchleins «Wer war Jesus wirklich?» des Heidelberger Neutestamentlers Klaus Berger (1995b). In diesem Büchlein wie auch schon zuvor in seiner «Theologiegeschichte des Urchristentums» (1994, 1995a) hatte Berger eine überraschend neue Deutung der Brotworte und insbesondere der Becherworte angebahnt, die mich seither bewegt und umtreibt.

Doch lange Zeit dachte ich, der Berger'sche Interpretationsvorschlag sei eine isolierte Einzelmeinung ohne Resonanz in der sonstigen exegetischen und eucharistischen Diskussion. Zu tief verwurzelt ist die traditionelle soteriologisch-sakramentale Abendmahlsdeutung in der kirchlichen und exegetischen Tradition. Erst in jüngerer Zeit entdeckte ich, dass Klaus Berger mit seinem Ansatz tatsächlich in der theologischen Diskussion gar nicht so isoliert geblieben ist, wie ich anfangs dachte. Damit begann für mich eine intensive weitere Lektüre- und Reflexionsphase, in der ich für mich nochmals sehr weiterführende Veröffentlichungen u.a. von Manuel Vogel, Peter Trummer, Anselm Schubert, Hal E. Taussig, Dennis E. Smith Soham Al-Suadi, Peter Altmann, Matthias Klinghardt und Jan Heilmann gelesen und ausgewertet habe.

Das ist der Hintergrund dieses Aufsatzes über «Das Abendmahl als <Weinbund>». Im Folgenden will ich zunächst die Interpretationsvorschläge und exegetischen Einsichten Klaus Bergers vorstellen, die für mich in vieler Hinsicht noch heute bahnbrechend und wegweisend sind. Dann will ich Bergers Ansatz durch die Einsichten einiger der anderen hier genannten Autorinnen und Autoren überprüfen und vertiefen. Am Ende will ich dann eine eigene Zusammenfassung und Auswertung im Blick auf unsere gottesdienstliche Abendmahlspraxis versuchen.

2. Klaus Bergers Deutungsvorschlag des Abendmahls als «Weinbund» und seine exegetischen Argumente dafür

Klaus Berger hat seine Konzeption der Bedeutung des Abendmahls im frühen Christentum zuerst in seiner «Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments» entwickelt, die in erster Auflage 1994 erschienen ist und dann in zweiter, überarbeiteter und erweiterter Aufgabe 1995 neu aufgelegt wurde. Ebenfalls 1995 erschien sein kleines, allgemeinverständlich geschriebenes «Wer war Jesus wirklich», auf das ich mich hier wegen seiner einfacheren, komprimierteren und pointierteren Darstellung hauptsächlich beziehe.

Grundlegend für seine Abendmahlsdeutung in der «Theologiegeschichte» ist aus meiner Sicht vor allem, dass Berger Jesu letztes Mahl konstitutiv in den kommunikativen Grundzusammenhang seines Lebens, besonders seiner Gastmähler, und in die Gemeinschaftspraxis der ersten Christen einordnet, und diese wiederum religionsgeschichtlich in den Zusammenhang der antiken Mahlpraxis und der griechischen Symposien-Kultur überhaupt stellt. Das ist ein Ansatz, der sich dezidiert auch bei vielen anderen hier rezipierten Autor*innen wiederfindet und dort nochmals vertieft wird.

Berger schreibt: «Wegen (seiner) kommunikativen Struktur wird das Mahl überhaupt >die< Situation der Zusammenkünfte der Christen. ... Die antike Literatur der Symposien (Mahlgespräche) dokumentiert überdies formal ganz ähnliche Sammlungen, wie sie in den Evangelien vorliegen ... Weitaus mehr Stoffe der Evangelien, als es zunächst den Anschein hat, sind mit der Situation des Mahls direkt oder indirekt verbunden.»¹

Zur Deutung des Letzten Abendmahls selbst bzw. der sog. «Einsetzungsworte» schreibt er: „Grundsätzlich bestehen zwei Möglichkeiten: Man könnte diese Texte nach «vorne hin deuten auf den Tod Jesu - oder als Abschluss und Vermächtnis, als zusammenfassende Summe des voranstehenden Lebens Jesu. Die Deutung auf den Tod hin ist im Rahmen der abendländischen Soteriologie erfolgt, die Deutung als Summe des Lebens Jesu hat man theologisch - wie das ganze Leben Jesu auch sonst - vollständig vernachlässigt. ... Wenn das zutrifft, können die Deuteworte beim Abendmahl eine vom Leiden und Sterben Jesu weitgehend oder ganz unabhängige Bedeutung erhalten.»²

Wie eine solche Deutung der Abendmahls Worte bei Berger tatsächlich aussieht und begründet wird, stelle ich im Folgenden nach der Fassung in «Wer war Jesus wirklich» dar:

Berger thematisiert hier zunächst das traditionelle Verständnis des Abendmahls als sakramentale Vergegenwärtigung der Heilswirkung von Jesu Leiden und Sterben. «Man deutete das letzte Mahl Jesu als Ausblick auf Jesu Sterben.» Die Worte «Das ist mein Leib» deutete man «auf den am Kreuz <hingegen> Leib Jesu», und den Wein auf sein am Kreuz vergossenes Blut. «Opfertheorien taten hier ein Übriges», das Abendmahl galt als «die Vergegenwärtigung ... des Kreuzesopfers», das «Dieses ist das Blut meines Bundes, ausgeschüttet für viele» (Mk 14,24) deutete man auf die Selbsthingabe Jesu, seinen «Sühnetod». Aber Berger sagt: «Zwingend sind diese Deutungen nicht.» Und er fährt fort: «Denn es könnte ja sehr gut sein, dass Jesus mit seinem letzten Mahl eher eine Zusammenfassung seines Lebens und Wirkens gibt» als eine Deutung und Interpretation seines bevorstehenden Todes.³

Daraus ergibt sich für ihn folgende neue Deutung des Brotwortes: «Dann heißt <Das bin ich>, über das Brot gesprochen: Ich bin wie Brot für euch. Wie Brot bin ich Leben, wie Brot bin ich restlos für euch da, wie Brot gehe ich ganz darin auf, Gabe an euch zu sein. Ich bin wie Brot, das heißt: so nötig, so elementar, so buchstäblich unersetzlich wie Brot bin ich für euch. Jesus fasst sein ganzes Leben als Dienst auf, der Leben ermöglichen soll», im Sinne auch des johanneischen Brotwortes «Ich bin das Brot des Lebens.» (Joh 6,35)⁴

Und das Becherwort bedeutet dann: Jesus schließt seinen Bund mit Wein, opferfrei, nicht mehr mit Blut. Sein Bund ist ein unblutiger «Weinbund».⁵ Damit unterscheidet er seinen messianischen Bund vom dahinterstehenden Sinaibund, den er aufnimmt und zugleich reinterpretiert. «Damals am Sinai wurde zur Besiegelung des Bundes Blut von Tieren auf die menschlichen Partner des Bundes verspritzt (2. Mose 24,8), und dazu wurde gesagt: <Dies ist das Blut des Bundes ...> Jetzt aber, bei Jesus, wird nicht das Blut geschlachteter Tiere verspritzt, sondern die gemeinsame Runde aus dem Becher ist der neue Bundesschluss.»⁶

Als Analogie für diese Unterscheidung von «Blutbund» und «Weinbund» wählt Berger die in unserem Kulturkreis geläufigen Traditionen von «Blutsbrüderschaft und Bruderschaft trinken». (Berger, 1995b: 188) Früher wurden Männerfreundschaften durch «die Vermischung von Blutstropfen besiegelt»; heute bekräftigen Männer und Frauen ihre Freundschaft, indem sie einander «mit dem Schluck eines alkoholischen Getränkes» zutrinken.⁷

Für Berger ist entscheidend, «dass Jesus den Jüngern nicht irgendwelches Blut reicht, sondern Wein.» «Wein», so führt er aus, «ist das Zeichen des Messias». Darum kann man das Abendmahl so deuten, dass Jesus «mit den Jüngern den messianischen Bund schließt»⁸ Mit dem Abendmahl wird die messianische Freudenzeit eingeleitet. Ein solches Verständnis des Abendmahls sieht Berger am stärksten im Markusevangelium zum Ausdruck gebracht. Doch auch das Matthäusevangelium deutet für ihn in diese Richtung, wenn man das «<zur Vergebung der Sünden> ... nicht auf den Wein im Becher, sondern auf die Bundesgemeinschaft derer, die an diesem Becher teilhaben» bezieht.⁹

Anders verhält es sich nur bei Lukas und Paulus. Für Lukas ist der „neue Bund *in meinem Blut*“ geschlossen (Lk 22,20, Hervorhebung von mir). Aber das weist auch hier nicht auf ein Blutopfer, sondern auf den sachlichen Grund für diesen Bund (s.u.). Und für Paulus «steht der Tod Jesu tatsächlich noch an der Stelle der im Alten Testament zum Bundschluss getöteten Tiere. Aber es geht bei diesem Blutvergießen nur um das Bundeszeichen, nicht um den Tod zur Vergebung der Sünden (1. Kor. 11,23-26).»¹⁰

Zusammenfassend schreibt Berger: «In den Evangelien sind die Berichte über Jesu letztes Mahl eher rückwärts auf das ganze bis dahin abgelaufene Leben zu deuten als nur vorwärts auf seinen Tod hin. ... Die Zeichenhandlungen und Deuteworte beim letzten Mahl schließen den Tod mit ein, beziehen sich aber nicht speziell auf ihn.»¹¹

3. Die Vertiefung und Weiterführung der Deutung Bergers in der neueren (Abend-)Mahlforschung

Lange Zeit dachte ich, wie gesagt, Bergers Deutung sei in der seriösen wissenschaftlichen Literatur und kirchlichen Diskussion eine isolierte Einzelmeinung geblieben. Sie unterscheidet sich ja doch deutlich von der «traditionellen» Interpretation der biblischen Abendmahlstexte, die auch die Evangelischen Kirchen in ihren Bekenntnisschriften in den Mittelpunkt stellten und verbindlich machten.

Das zeigt ein Blick in einige der wichtigsten in den Bekenntnisrang erhobenen Texte meiner Badischen Landeskirche. In der «Confessio Augustana», Artikel 10, heißt es: «Vom Abendmahl des Herrn wird folgendes gelehrt: dass wahrer Leib und wahres Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brotes und des Weins im Abendmahl gegenwärtig ist ... Deshalb wird auch die Gegenlehre verworfen. »¹² Im Kleinen Katechismus schreibt Luther: «Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christus selbst eingesetzt» (Fünftes Hauptstück, Das Sakrament des Altars)¹³ Auch der Heidelberger Katechismus deutet das Abendmahl als Teilhabe an Leiden und Sterben Jesu (Frage 75-82)¹⁴.

In der Badischen Unionsurkunde heißt es: «Mit Brot und Wein empfangen wir den Leib und das Blut Christi zur Vereinigung mit unserem Herrn und Heiland» (Frage 4)¹⁵. Und noch in der Leuenberger Konkordie wird festgehalten: «Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. Er gewährt uns dadurch Vergebung der Sünden und befreit uns zu einem neuen Leben aus Glauben. ... Wenn wir das Abendmahl feiern, verkündigen wir den Tod Christi, durch den Gott die Welt mit sich selbst versöhnt hat.» (II 2 b)¹⁶

Nach diesen Texten ist ein Deutungsansatz wie der von Berger im Grunde bekenntniswidrig. Entsprechend urteilte der Tübinger Neutestamentler Otfried Hofius über Bergers Ansatz: «Schlechterdings ratlos stehe ich auch vor der Interpretation von K. Berger, Wer war Jesus

wirklich? 1995, 187ff. Berger spricht im Blick auf das Kelchwort in der Markus-Fassung von einem <Weinbund> und bemerkt dazu allen Ernstes: <Was Jesus hier inszeniert, kann man anhand des Dudens unter den Worten ‚Blutsbrüderschaft‘ und ‚Bruderschaft trinken‘ verfolgen> (189). Die Abendmahlsworte sind dementsprechend nach Berger <nicht speziell auf Jesu Tod zu beziehen>, sondern sie sagen, >was Jesus für die Jünger bedeutete und dass er mit ihnen einen Treuebund geschlossen hat> (201)», eine Auffassung, die nach Hofius im Rahmen seriöser neutestamentlicher Wissenschaft völlig haltlos ist: «Wege wie die skizzierten» (Hofius hat hier neben Berger auch Elisabeth-Moltmann Wendel mit ihrer feministischen Abendmahlsinterpretation im Blick) «sind ... keine in der Kirche Jesu Christi möglichen Wege». ¹⁷

Aber ich frage mich: Ist eine solche Innovationsblockade wirklich noch haltbar und für die Zukunft unserer Evangelischen Kirchen hilfreich? Kann es sein, dass Deutungen wie die Bergers zwar dem *Wortlaut* klassischer Bekenntnisformulierungen widersprechen, aber nicht dem ursprünglichen Geist, aus dem sie entstanden sind? Und vor allem: Muss eine Auffassung wie die von Hofius nicht angesichts vieler Aspekte der biblischen Überlieferungen selbst, wie sie die neuere Forschung freigelegt hat, aufgegeben oder zumindest stark relativiert werden?

Die Bekenntnisse interpretieren das Zeugnis der Bibel, aber bleiben doch diesem gegenüber sekundär und müssen veränderungsoffen sein. Das kommt in der klassischen protestantischen Unterscheidung von «*norma normans*» und «*norma normata*» zum Ausdruck. Karl Barth hat diesen reformatorischen Grundgedanken einmal so formuliert: Was immer wir auch für richtig oder gültig halten, wir dürfen uns «niemals sichern vor dem Einbruch einer Erkenntnis von der Schrift her». ¹⁸

Die neuere Mahlforschung, genauere Interpretationen des exakten (griechischen) Wortlauts der Texte, die Reinterpretation der biblischen Abendmahlsüberlieferungen im Zusammenhang der Lebens- und Mahlpraxis Jesu insgesamt und kulturgeschichtlich auf dem Hintergrund der Praxis antiker «Gastmähler», bzw. der hellenistischen und auch jüdischen Mahlpraxis haben uns neue Zugänge zum Abendmahl geöffnet und neue Verständnismöglichkeiten, die man zum Zeitpunkt der Formulierung der zitierten Bekenntnistexte noch gar nicht im Blick hatte. Insofern haben sich entgegen des Stopp-Schildes, das Hofius hier aufrichten wollte, doch wichtige neue «mögliche Wege» (m.E. sogar notwendige und befreiende Wege) der Interpretation und der Praxis des christlichen Abendmahls ergeben.

Im Folgenden will ich einige wichtige Erkenntnisse der neueren Mahlforschung, die die Einsichten Bergers fortführen und vertiefen, in vier Themenkreisen darstellen:

(1) Das kulturelle Umfeld: Die Praxis der Gastmähler in der Antike, im Hellenismus und im Judentum

Entscheidend für die neuere Mahlforschung ist die Einsicht, dass die von Jesus überlieferten Mahlzeiten und Speisungen inklusive des «Letzten Abendmahls» sowie die gesamte Praxis der

gemeinschaftlichen ur- und frühchristlichen Mahlzeiten kein isoliertes Einzelphänomen, keine «Erfindung» Jesu oder der frühen Christen sind, sondern eingeordnet werden können und eingeordnet werden müssen in den großen kulturellen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang der Bedeutung der Gastmähler im Judentum, im Hellenismus und der griechisch-römischen Antike überhaupt.

Wenn es von den frühen Christen in der Apostelgeschichte heißt: «Sie blieben aber beständig ...in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet» und «Sie waren täglich einmütig beieinander ... und brachen das Brot hier und dort in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lauterem Herzen und lobten Gott» (Apg 2, 42-47 i.A.), dann aktualisieren, erneuern und verändern sie etwas, was in der gesamten Kultur der damaligen Zeit von großer Bedeutung war. Darauf nimmt Berger in seiner «Theologiegeschichte des Urchristentums» Bezug (s.o.). Und das arbeiten insbesondere Dennis E. Smith, Hal. E. Taussig, Peter Altmann, Soham Al-Suadi, Matthias Klinghardt und Jan Heilmann in ihren Beiträgen heraus.

Nach Matthias Klinghardt ist es für eine heutige Interpretation des Abendmahls entscheidend, «dass das christliche Mahl seinen Ursprung nicht in einem einmaligen Stiftungsakt Jesu hat oder einfach die Mahlpraxis Jesu fortsetzt, sondern im Rahmen der antiken hellenistisch-römischen Mahlkultur zu verorten ist. Die antike Mahlgemeinschaft war die einzig mögliche Sozialform, um sich als Gruppe zu treffen - auch im Judentum des hellenistischen Kulturraums.» Die herausragenden Charakteristika dieser antiken Gemeinschaftsmahlpraxis waren: ein «Raum mit Liegen, die zumeist als Triklinium angeordnet waren», «die distinkte dreiteilige Form bestehend aus Mahl (Deipnon), religiös aufgeladener Übergangszeremonie (Libation) und anschließendem Gelage bei Wein mit Unterhaltung und Gespräch (Symposion)» sowie «die mit dem Gemeinschaftsmahl verknüpften Werte (Friede, Eintracht, Freundschaft, Gleichheit), die es zu einer ›konkreten Utopie‹ machten».¹⁹

Dennis E. Smith und Hal E. Taussig formulieren entsprechend: «The fact that early Christians regularly ate a meal together when they met as a community is a characteristic that they had in common with virtually every other social group in their world. Furthermore, when these various groups held their meals, they followed similar patterns and rules. This reflects the fact that for the ancients the meal, or more particularly the banquet, was a social institution that was shared in common throughout the culture regardless of the social or ethnic distinctiveness that a group might otherwise have.»²⁰ «There were two major courses in a banquet, the *deipnon* ..., which was the meal proper, followed by the *symposion* (<symposium>), which was the drinking party. This form is reflected in the Lord's Supper traditions in the New Testament in which the wine is drunk <after supper> [*deipnon*] (Luke 22:20; 1 Corinthians 11:25).»²¹

In der Tat wird die Verortung des Kelchworts nicht während, sondern *nach* dem Mahl («μετὰ τὸ δεῖνῃσαι») in der paulinischen und lukanischen Fassung der Einsetzungsworte erst auf dem Hintergrund dieser Abfolge von «δεῖνῃν» und «συμπόσιον» in der antiken Mahlpraxis so richtig

verständlich, und macht die kulturgeschichtliche Einordnung der Mahlzeiten Jesu und des «Letzten Abendmahls» in die antike und hellenistisch-jüdische Mahlkultur insgesamt m.E. unabweisklich.

Dabei gewinnt gerade der «Übergang» zwischen dem «δεῖπνον» und dem «συμπόσιον», die sog. «Libation», für die Interpretation des christlichen Abendmahls, wie sie in der hier rezipierten Literatur vertreten wird, eine besondere Bedeutung. Unter «Libation» versteht man das zereemonielle Verschütten von etwas Wein, verbunden mit einem Gebet bzw. der Anrufung der Götter. Dass insbesondere das Kelchwort in seinen verschiedenen Varianten eben wohl gar nicht auf das Vergießen von Blut, sondern auf das mit der Libation verbundene Vergießen von Wein aus dem Becher verweist - oder auch die an anderer Stelle im antiken Gastmahl verortete «Proposis», auf das rituelle Zutrinken - wird später noch deutlicher herausgearbeitet werden.

Über die gemeinschaftlichen Gastmähler, deren Form in der hellenistisch-paganen, der jüdischen und der frühchristlichen Welt kaum differiert, geschah in der damaligen Welt eine bedeutsame Wertevermittlung, die wiederum Klinghardt und auch Taussig in besonderer Weise herausgearbeitet haben. Wie Al-Suadi referiert: «So identifiziert er, dass im hellenistischen Mahl die drei Werte κοινωμία, ἰσονομία bzw. φιλία und χάρις ausgedrückt werden. Für Klinghardt und Taussig verkörpert κοινωμία die sozialen Werte einer Gemeinschaft, die sich über die Zusammensetzung der Speisen, die Sitzordnung und das Teilen der Leitung, der Kosten und des Mahls selbst ausdrücken.»

Und weiter: «Was die Werte der Freundschaft (φιλία) und der Gleichheit (ἰσονομία) betrifft, so war es im hellenistischen Mahl möglich, diese abzubilden, obgleich sie außerhalb der Gemeinschaft mit Konflikten über sozialen Status oder Ehre und Prestige verbunden waren. Großzügigkeit (χάρις) impliziert dagegen hauptsächlich Eigenschaften, die direkt mit dem Mahl verbunden sind. Dazu gehören Festlichkeit und Freude (θάλεια, εὐφροσύνη), Besonnenheit (σωφροσύνη), die Ordnung des Guten (εὐκόσμια, κόσμος) sowie Friede (εἰρήνη) und Reichtum (πλοῦτος). Darüber hinaus stand das Mahl für eine Gesellschaft, die alles Nötige hatte und alle Bedürfnisse der Teilnehmer befriedigte. Es verkörperte *aber* nicht nur das Nötigste einer Gesellschaft, sondern auch das Beste, da es gleichzeitig das Potential besaß, soziale, politische und religiöse Grenzen zu überschreiten und eine soziale Ordnung aufzubauen, die für die jeweilige Mahlgemeinschaft spezifisch war.»²²

Dieser wertevermittelnde und sozial innovative Charakter der Gemeinschaftsmähler ist gerade auf dem Hintergrund der antiken Sklavenhaltergesellschaft umso erstaunlicher. «Sowohl als Gruppe als auch als Individuum erlebten die Teilnehmer das Leben in einer anderen Welt, so dass Imagination und Transformation des Teilnehmers, der Gruppe und der Makrogesellschaft gleichzeitig stattfanden. So erhielt das Mahl religiöse Qualitäten und regte zu sozialen Experimenten an.»²³ Besonders diesen Aspekt hat die frühchristliche Mahl- und Abendmahlspraxis dann aufgegriffen und verstärkt. Wenn Paulus im Galaterbrief formuliert: «Hier ist nicht Jude

noch Griechen, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus» (Gal 3,28) dann rezipiert und verstärkt er diesen innovativen und sozial subversiven Charakter der antiken Mahlfeiern. Die soziale Sprengkraft des frühen Christentums und der von ihm übermittelten Reich-Gottes-Botschaft Jesu hatte ihren Grund vielleicht gerade in dieser Verwurzelung, in den antiken Mahltraditionen, mit der aber zugleich eine erhebliche Transformation, Weiterführung und Radikalisierung dieser Traditionen verbunden war.²⁴

(2) Spurensuche: Was könnten Gastmähler und Abendmahl beim historischen Jesus bedeutet haben?

Was könnte der Hintergrund der neutestamentlichen Mahltraditionen, einschließlich der Überlieferungen vom «Letzten Abendmahl» im Leben und in der Praxis des historischen Jesus sein, sofern dieser heute überhaupt noch rekonstruierbar ist? Berger vermittelt ja mit dem Titel seines Büchleins «Wer war Jesus wirklich?» durchaus den Eindruck, dass das, was er hier als die Stiftung eines neuen, eines «Weinbundes» beschreibt, für ihn auf den historischen Jesus zurückgeht. Aber ist das realistisch? Kann man wirklich plausibel sagen, dass Jesus seine Mission und seine Mahlzeiten in der von Berger beschriebenen Weise als «Anbruch der messianischen Freudenzeit»²⁵ interpretiert hat? Dieser Frage und den Ansätzen zu ihrer Beantwortung in der neueren Mahlforschung möchte ich mich im folgenden Abschnitt genauer zuwenden.

Um es vorwegzunehmen: Eine genaue Rekonstruktion dessen, was von den neutestamentlichen Abendmahlstraditionen auf den historischen Jesus zurückgehen könnte, ist unmöglich. Zu disparat sind die überlieferten Traditionen, zu groß der zeitliche und sachliche Abstand der ältesten schriftlichen Zeugnisse zum Wirken des historischen Jesus, zu stark die Überformung der geschichtlichen Erinnerungen durch spätere Interpretationen und die spätere frühchristliche, ebenfalls in sich sehr diverse Praxis.

In diesem Sinne schreiben Dennis E. Smith und Hal E. Taussig: «(T)radition posits one original event, Jesus' Last Supper, as the basis for all subsequent liturgy. In New Testament scholarship, however, it is widely acknowledged that we cannot reconstruct one version of that event, nor even establish with certainty that there was such an event.»²⁶ Weiter führen sie aus: «Many attempts have been made to reconstruct an original historical event lying behind these texts (i.e. den neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferungen). ... (But) it is highly unlikely that one could reconstruct a credible historical event based on the eucharistic sayings texts. ... Indeed, the tradition does not support the view that the Last Supper tradition derives from any hypothetical single original event, whether that event be located in the life of Jesus or in the life of the early church.»²⁷

Trotz dieses historischen *Caveat* will ich versuchen, einige mögliche Grundlinien zu benennen, in denen die neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferungen tatsächlich einen Anhalt oder Hintergrund im Leben und Wirken des historischen Jesus haben könnten:

(a) Dass Jesus Mahlzeiten gefeiert hat, mit den Seinen und den Menschen gegessen und getrunken, in seine Mahlzeiten besonders die Marginalisierten, die Ausgestoßenen und Ausgegrenzten seiner Zeit integriert hat, und in diesen Mahlzeiten ein Zeichen und eine vorwegnehmende Realisierung der nahegekommenen Gottesherrschaft gesehen haben könnte, lässt sich m.E. wahrscheinlich als historisch plausibel rekonstruieren. Zu breit und diversifiziert ist das Motiv der Mahlzeiten und Gastmähler in den neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferungen, als dass es als rein marginal und nur sekundär dazugekommen betrachtet werden könnte.

Berger schreibt entsprechend in seiner «Theologiegeschichte des Urchristentums»: «Weitaus mehr Stoffe der Evangelien, als es zunächst den Anschein hat, sind mit der Situation des Mahls direkt oder indirekt verbunden: Speisungswunder, Mahlgleichnisse, die Berichte über die Salbung Jesu, Judas, die Fußwaschung, zum Umgang mit Zöllnern und Sündern beim Mahl, die ganze Vorstellung vom Reich Gottes als einem konkreten Gastmahl, das Weinwunder in Kana, das frühchristliche Wortfeld <Diakon> (ursprünglich: der Diener beim Mahl), das Herrenmahl und die gesamte Brot-Metaphorik, nicht zuletzt die Rolle der Sklaven beim Mahl.²⁸

Die Abendmahlstraditionen wurzeln insofern in der Bedeutung der Mahlpraxis und der Gemeinschaftsmähler, des gemeinschaftlichen Brotessens und Weintrinkens in der Verkündigung und Praxis des historischen Jesus überhaupt. Dass Jesus von seinen Gegnern polemisch als «Fresser und Weinsäufer» (Lk 7,34, Mt 11,19) diskreditiert wurde, ist schon aufgrund seiner Sperrigkeit im Zusammenhang der späteren Jesusdeutungen und Christologien mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eine erhalten gebliebene authentische Erinnerung.

In seiner Rekonstruktion der Verkündigung des historischen Jesus schreibt Andreas Lindemann entsprechend: «In bestimmtem Umfang scheint Jesus inhaltlich neue Normen gesetzt zu haben. Zu nennen ist zum Beispiel das ausdrückliche Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44), das jedenfalls so pointiert in der uns bekannten älteren jüdischen Überlieferung nicht belegt ist. Charakteristisch scheint Jesu Hinwendung zu den <Zöllnern und Sündern> gewesen zu sein; das Q-Logion über Jesus als <Fresser und Weinsäufer> (Lk 7,33-35/Mt 11,18f.) überliefert erkennbar eine Außenwahrnehmung des entsprechenden Verhaltens Jesu.»²⁹

Und Christoph Niemand schreibt in seinem «historisch rekonstruktiven Modellbild» des Weges Jesu: «Darüber hinaus scheint es so, dass Jesus die Mähler, die er mit seinen Jüngern und denen, die seine Gottesreichbotschaft annahmen, hielt, als zeichenhaft-sichtbaren Vorgriff auf die Vollendung ... feierte. In der Fremdwahrnehmung von Seiten Außenstehender dürfte diese Praxis des Festmahlfeierns sogar zu einer Art Markenzeichen der Jesusbewegung geworden sein (Lk 7,31–35 par: <Fresser und Säufer>). Auffällig ist dabei, dass Jesus auch die konkrete Zusammensetzung der Mahlgemeinschaft zum Abbild jener gesellschaftlichen Umwandlung nimmt, die für Gottes Herrschaft typisch ist: An seinen Festmählern nehmen teil: Hungerige und Arme, die in der bisherigen Logik kaum einmal eingeladen werden (Lk 14,12–14), Sünder und Ausgegrenzte, mit denen sich sonst kaum jemand an einen gemeinsamen Tisch setzt (Mk 2,13–17).

In Jesu Verhalten zu den Sündern präsentiert er somit die bedingungslos-souveräne Zuwendung Gottes an alle, die sie annehmen – unabhängig von ihrem bisherigen ›religiösen Zustand‹ – und zieht sich deshalb auch den Zorn der ‹bisherigen› Frommen zu.“³⁰

(b) Und wie sieht es mit einem möglichen ‹Letzten Abendmahl› im Leben des historischen Jesus aus? Anders als die Rolle der Gastmähler überhaupt im Leben und Wirken Jesu ist die Historizität der Überlieferungen vom ‹Letzten Abendmahl› in der Forschung umstritten.

In der klassischen Forschung überwiegt die Skepsis. So schreibt Willi Marxsen: ‹Weil die entscheidenden Interpretamente den Tod Jesu als Heilstod voraussetzen, kann von einer kultisch zu wiederholenden Handlung am Abend des Verrats nicht die Rede sein. Den Abendmahlsbericht muss man als eine ätiologische Kultlegende bezeichnen. Man nimmt an, dass die Abendmahlsfeier irgendwo (in der hellenistischen Gemeinde) entstanden ist und dann ihr Ursprung auf Jesus zurückgeführt wurde.›³¹

In der neueren Forschung hält man ein letztes Mahl des historischen Jesus mit seinen Jüngern dagegen durchaus für möglich. Es war wahrscheinlich auch geprägt von Jesu Vorahnung seines kommenden Todes. Allerdings hat Jesus selbst ihm sicher keine Interpretation im Sinne der späteren Sühnetodvorstellungen oder der späteren soteriologischen Deutung seines Sterbens gegeben. In diesem Sinne schreibt Christoph Niemand: ‹Deshalb scheint mir historisch ... (plausibel) ... zu sein: ... Jesus hielt kurz vor seiner Verhaftung in Jerusalem mit einer Gruppe aus seinem engsten Anhang – wahrscheinlich dem ‹Zwölferkreis› – ein Mahl, dem er angesichts des zugespitzten, nunmehr manifest lebensbedrohlichen Konfliktes mit der Tempelbehörde den Charakter eines Abschiedsmahles zu geben wusste und dabei in irgendeiner Form das bevorstehende, zu befürchtende Geschehen einbezog.› Für die Rekonstruktion und Deutung dieses Abschiedsmahls können die sog. Einsetzungsworte ‹wenigstens andeutungsweise und annähernd noch› eine Richtung geben.³² Dennoch bleibt es dabei, dass sie ‹nicht protokollarische Erzählung des damaligen Geschehens, sondern nachösterliche Gestaltung› und ‹unter formkritischer Hinsicht als ‹Kultaitologien›› zu bezeichnen sind (Niemand, 2007: 319). Sie sind deshalb im Blick auf die historischen Ursprünge der Abendmahlfeier im Leben Jesu ‹vorsichtig und umsichtig auszuwerten›, aber dennoch relevant: ‹Andere Quellen hätten wir ohnehin nicht zur Verfügung!›³³

Wichtig scheint mir auf jeden Fall zu sein: Wenn es so etwas wie ein ‹Letztes Abendmahl› bei Jesus tatsächlich gegeben hat, dann hat es sicherlich seinen Hintergrund und seinen Rahmen in der zuvor dargestellten integrativen Mahlpraxis im Leben und Wirken des historischen Jesus überhaupt. ‹Der historische Ausgangspunkt des christlichen Herrenmahls war nicht das letzte Abendbrot Jesu, sondern seine Tischgemeinschaftspraxis. ... Eines seiner Merkmale war die Offenheit, ein anderes das Gemeinschaftserlebnis. Die Speiseelemente waren nicht wichtig.›³⁴ Das heißt: Ein mögliches ‹Letztes Abendmahl› Jesu muss im Zusammenhang und im Sinne der

allgemeinen Mahlpraxis Jesu interpretiert werden. Die späteren sakramentalen Abendmahldeutungen sind sekundär und im Blick auf den historischen Jesus nicht plausibilisierbar.³⁵

Was bedeutet das für Bergers Abendmahlsdeutung? Inwieweit könnte sie uns den Hintergrund der ersten Abendmahlsfeier im Leben des «wirklichen» Jesus erschließen, inwieweit hilft sie uns eher, zu einer neuen Deutung ihrer späteren *frühchristlichen Interpretationen* zu kommen?

Berger selbst scheint ja, wenn ich ihn richtig verstehe, zwischen beiden Möglichkeiten durchaus zu changieren. Im Blick auf eine historische Rekonstruktion eines ursprünglichen Abschiedsmahls Jesu im Sinne Bergers muss man sicher vorsichtig und zurückhaltend bleiben. Ich meine: Wenn Jesus ein Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gefeiert und diesem auch selbst eine besondere Bedeutung im Rahmen seines möglicherweise geahnten bevorstehenden Todes gegeben hat, dann ist Bergers Interpretation tatsächlich in vielen Teilen innovativ und hilfreich. Sie kommt ohne Sühnetodvorstellungen und ohne nachträgliche Eintragungen späterer sakramentaler Abendmahlsdeutungen aus. Ihre Stärke ist, dass sie ein mögliches Abschiedsmahl konsequent und deutlich im Zusammenhang der allgemeinen Mahlpraxis Jesu interpretiert, mehr als Rückschau auf sein Leben und Wirken und nur am Rande als mögliche Vorschau auf seinen Tod. Dass Jesus mit dem Teilen des Brotes sich selbst und sein Wirken für die Seinen zusammenfassend gedeutet haben könnte, ist sicher plausibler als die Annahme, er habe es auf seinen im Tod dahingegebenen «Leib» gedeutet. Und dass Jesus zeichenhaft Blut durch Wein als Bundeszeichen ersetzt haben könnte, statt den Wein als Symbol für sein heilbringendes Blut zu deuten, erscheint mir ebenfalls eine hilfreiche und weiterführende Annahme zu sein.

Ob Jesus selbst allerdings seinem letzten Mahl mit den Seinen eine explizit messianische Deutung gegeben haben könnte, und darin «mit den Jüngern den messianischen Bund schließt»³⁶, wie Berger wohl annimmt, das muss m.E. deutlich fraglicher bleiben. Hier bleibt die Gefahr groß, spätere christologische Deutungen unberechtigt schon in das Leben und Selbstverständnis des historischen Jesus einzutragen.

Jeder Versuch, ein mögliches Vorstadium frühchristlicher Vorstellungen und Handlungsvollzüge in Leben und Praxis des historischen Jesus zu rekonstruieren, muss spekulativ und proleptisch sein. Wir sollten hier darum m.E. immer größte Vorsicht und Zurückhaltung walten lassen. Grundlage einer Entwicklung eines heute für uns plausiblen Abendmahlsverständnisses bleiben die späteren Spuren, Interpretationen und Ausdrucksformen in den uns historisch zugänglichen neutestamentlichen Schriften. Diesen will ich mich nun darum im Folgenden genauer zuwenden und nach ihrer Deutung in den Beiträgen der jüngeren Abendmahlsforschung fragen, auf die ich mich hier insgesamt beziehe.

(3) Die Abendmahlsworte im Neuen Testament

a) Mt und Mk:

Ich beginne mit der (in vieler Hinsicht parallelen) Fassung der Abendmahlsworte bei Markus und

Matthäus. Diese beiden Evangelien legen wohl am deutlichsten ein nicht sakramentales und nicht primär auf Jesu Tod bezogenes Abendmahlsverständnis nahe. Auf sie hat sich auch Berger hauptsächlich bezogen, und seine Reinterpretation dieser Texte wird in der genannten neueren Literatur vielfach bestätigt und vertieft.

Insbesondere die Version des Becherwortes, die Berger mit „Dies ist mein Bundesblut“ übersetzt, findet sich (fast) übereinstimmend bei Mk und Mt: «τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.» (Mk 14,24) und «τοῦτο γὰρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.» (Mt 26,28). Diese Worte als «Das (der Wein im Becher) ist *mein* Bundesblut» zu übersetzen in dem Sinne, dass nach Jesus hier Gottes neuer Bund nicht mehr blutig durch ein Opfer, sondern unblutig durch das gemeinsame Trinken aus dem Becher geschlossen wird, ist für mich ein geradezu genialer Wurf Bergers.

Doch wie werden diese Worte in der neueren Forschung gedeutet? Hier wird Bergers Deutung vielfach variiert und bestätigt:

Zur Markusfassung schreibt etwa Manuel Vogel: «Die traditionsgeschichtliche Analyse des mk Kelchwortes fragt gewöhnlich auf dem Hintergrund von Jes 53,12 nach seiner Bedeutung. ... Die Interpretation des mk/mt Becherworts auf dem Hintergrund von Jes 53 ist indessen keineswegs zwingend, und überdies kann die Relation von <mein Blut> und dem gereichten Wein auch unabhängig vom Thema des gewaltsamen Todes Jesu bestimmt werden. ... Das Trinken aller Mahlteilnehmer aus dem einen Becher ... wird ... in eine typologische Beziehung zum Bundesschlussritual von Ex 24 gesetzt, an dessen Stelle es nun steht. Nicht mehr durch das blutige Ritual wird nun der Bund geschlossen, sondern durch das Trinken aller aus demselben Becher.»³⁷

Auch Peter Trummer betont, dass im mk Becherwort der Wein nicht auf das Element Blut sondern auf die Gemeinschaft des Trinkens verweise. Ebenso verweise beim Brotwort auch das Brot weniger auf den physischen Körper Jesu, als auf die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger, die durch das Teilen des Brotes selbst zum «Leib Christi» werden. «Die ursprüngliche jesuanische Deutung: *Das ist mein Leib* bezieht sich gar nicht auf das Brot, sondern auf die Anwesenden, oder noch genauer: auf deren *Tun*. Ihr gemeinsames Essen wird von Jesus als der symbolische Aufbau seines Leibes gedeutet. ... (N)icht Brot und Wein als solche, sondern das gemeinsame erinnernde *Essen* und *Trinken* sind das Wesentliche am Sakrament.»³⁸

Und Jan Heilmann hält fest: «Für alle Texte hat sich die in der Forschung geradezu dominante Auslegung des (im Text nicht genannten) Weines auf das am Kreuz vergossene (sühnende) Blut Jesu als nicht überzeugend herausgestellt. ... Die markinische und matthäische Fassung des Becherwortes deuten das erzählte Ritual (Gemeinschaftsbecher) als ungewöhnliche und erklärungsbedürftige Form der propositis. Das gemeinsame Trinken aus einem Becher wird mit typologischem Bezug auf das Bundesblut in Ex 24 als Bundesschluss gedeutet: aber nicht den Wein mit dem Blut gleichsetzend, sondern das blutige Ritual durch das Ritual des Gemeinschaftsbechers ersetzend.»³⁹

Und wie ist es mit dem matthäischen Zusatz: «εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν»? Wird durch diesen eine Deutung des mt Becherwortes auf die Heilwirkung des Todes Jesu nicht doch nahegelegt? Dazu hat schon Berger geschrieben: «Auch in Mt 26,28 ist nicht vom Sühnetod die Rede. Denn aus dem Kontext des MtEv ergibt sich, dass die hier genannte Sündenvergebung in der Vollmacht der Gemeinde liegt. Sie ist der Bund, der im Mahl gestiftet wird. Sie vergibt von daher die Sünden. Der Bund aber kam zustande durch den Wein, das neue Bundesblut.»⁴⁰

Klinghardt führt dies in seinem Essay «Bund und Sündenvergebung» weiter aus: «In diesem Zusammenhang ist zunächst daran zu erinnern, dass Vergebung im Sinn des Erlassens von Sünden ... etwas anderes ist als (kultisch vollzogene) Sühne: Beides sind verschiedene Aspekte im Vorgang der kultisch verstandenen Tilgung von Sünden; sie werden auch terminologisch sehr genau auseinandergelassen. Ansonsten steht Vergebung ... gerade für die Möglichkeit einer *nicht*kultischen Beseitigung von Sünden, für die dann auch gar kein Opfer vollzogen wird und für die schon gar nicht ein wie auch immer geartetes <Blutvergießen> notwendig ist. Schon von daher erscheint es problematisch, im mt Becherwort einem Bezug auf die sündentilgende Wirkung des Todes Jesu zu suchen.»⁴¹

Abschließend hält er fest: «Das finale Attribut <zur Vergebung der Sünden> bezieht sich weder auf die Sühnewirkung des vergossenen Blutes Jesu noch auf die ... sündentilgende Wirkung der Eucharistie: >Vergabung der Sünden< qualifiziert vielmehr die durch den gemeinsam getrunkenen Propolis-Becher konstituierte Bundesbeziehung der Jünger: Die Einzelnen werden *durch das Trinken* des Bechers zu einer Gemeinschaft, die dazu bestimmt und dadurch ausgezeichnet ist, dass sich ihre einzelnen Glieder gegenseitig die Sünden vergeben. ... Mt ... spricht im Becherwort ... von der besonderen Qualität dieser Gemeinschaft ...: Es handelt sich um eine Sündenvergebungsgemeinschaft.»⁴²

b) Lk und Pls:

Als nächstes will ich mich der lukanischen und paulinischen Form der Deuteworte zuwenden, die wiederum eine in vieler Hinsicht parallele Textgestalt bieten: «τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον ... τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.» (Lk 22, 19f.) und: «τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ... τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.» (I Kor 11,24f.) Anders als für Mk und Mt steht „bei Paulus und bei Lukas ... der Tod Jesu zum Blut des Bundes in Beziehung“⁴³, so Berger. Aber auch für diese beiden schließt er ein sühnetheologisches Verständnis aus: «Es geht nur darum, dass der Bund durch Blut geschlossen wurde. Das Weintrinken ist eine Reinszenierung, die zur Grundszene besonders den Aspekt der Teilhabe aller hinzubringt.»⁴⁴ Der Bund ist geschlossen «ἐν τῷ αἵματι μου», Jesu Blut gilt hier als das «Bundeszeichen», wie das Stierblut in Ex 24. «Das Trinken, die Trinkrunde verdeutlicht das, was durch den Tod Jesu geschah, verkündigt diesen Tod als den Neuen Bund konstituierend»⁴⁵

Auch dieser Deutungsansatz wird in der neueren Forschung vielfach bestätigt und vertieft:

Der lukanischen Version der Einsetzungsworte widmet sich besonders Klinghardt in seinem Essay «Der vergossene Becher» (2012b). Er verweist darauf, dass die traditionelle Interpretation dieser Worte, nach der sich «τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον» auf das vorausgehende «ἐν τῷ αἵματι μου» bezieht, also das «vergossen» auf Jesu Blut, schon grammatikalisch unmöglich ist. «Würde sich die Apposition auf τῷ αἵματι beziehen, wäre die Kongruenz mit dem Bezugswort in Numerus, Genus und Kasus erforderlich. In diesem Fall müsste die Apposition wie das Bezugswort im Dativ stehen und folglich τῷ ... ἐκχυννόμενον lauten. Der Nominativ der Apposition τὸ ... ἐκχυννόμενον kann sich daher syntaktisch nur auf τὸ ποτήριον beziehen, so dass die korrekte Übersetzung lauten muss: »Dieser Becher, der für euch vergossen ist, ist der Neue Bund in meinem Blut« oder genauer: »Dieser für euch vergossene Becher ist der Neue Bund in meinem Blut.»⁴⁶

In diesen Worten sieht Klinghardt im Zusammenhang der antiken Mahlpraxis eindeutig einen Hinweis auf die *Libation*: «Lk lässt Jesus tatsächlich vom Ausgießen des Bechers sprechen. Die zentrale Einsicht der Ritualanalyse besteht darin, dass Jesus nicht den Wein, also ein Mahlelement, deutet, sondern die Libation als Teil des Rituals. Dieses Verständnis hat weitreichende Implikationen für die Interpretation der theologischen – insbes. ekklesiologischen – Bezüge des Deuteworts über dem Becher, aber auch darüber hinausgehend für das Verständnis der anderen Mahlberichte und der frühchristlichen Mahltheologie insgesamt.»⁴⁷

Und wie ist dann das «ἐν τῷ αἵματι μου» in diesem Zusammenhang zu verstehen? Es «besagt», so Klinghardt, «dass der Neue Bund seinen sachlichen Grund im gewaltsamen Tod Jesu hat. Wie Lk sich diesen Zusammenhang genau vorstellt, sagt er nicht. ... Auf jeden Fall ist klar, dass zwischen dem Tod Jesu als der Voraussetzung für den Neuen Bund und der Libationshandlung als dem Akt seiner Ratifizierung durch die sympotische Gemeinschaft der Apostel zu unterscheiden ist: Nur die letztere steht im Fokus der Erzählung vom letzten Mahl Jesu. Wenn der Anamnesisbefehl die Mahlpraxis der ersten Rezipienten reflektiert, dann ist klar, dass diese sich selbst in der ritualisierten Wiederholung dieses Mahles als der Neue Bund verstehen können und sollen. Das bedeutet ..., dass der Tod Jesu zwar im Horizont der Erzählung, die ja auf die Passion Jesu zuläuft, präsent ist, aber für die Deutung des Libationsbechers nur eine mittelbare Rolle spielt».⁴⁸

Zusammenfassend hält Klinghardt fest: «Das Mahl ist (bei Lk.) ein reguläres Sättigungsmahl, dessen religiöse Deutung jedoch nicht an den Elementen »Brot« und »Wein«, sondern an den Riten des Brotbrechens und der Libation haftet.»⁴⁹

Auch bei den paulinischen Abendmahlstexten lässt sich diese Linie der Interpretation, wenn auch in modifizierter Weise, fortführen. Berger schreibt «Für ihn (Paulus) steht der Tod Jesu tatsächlich noch an der Stelle der im Alten Testament zum Bundschluss getöteten Tiere.»⁵⁰ Für ihn ist das «gemeinsame Trinken die formelle Bestätigung dessen ..., was durch den Tod Jesu zustande kam».⁵¹ Ähnlich urteilt Klinghardt: Paulus sage zwar, «dass der Neue Bund seinen sachlichen Grund im gewaltsamen Tod Jesu hat». Aber Paulus verbinde dies nicht mit dem Gedanken einer «Heilswirksamkeit» dieses Todes, den er sonst durchaus kennt und artikuliert. Das

Abendmahl verweist für ihn auf den Tod Jesu nicht als Heilsgeschehen, sondern als sachliche «Voraussetzung für den Neuen Bund» und die «Libationshandlung» ist für ihn der «Akt seiner Ratifizierung».⁵²

Altmann und Al-Suadi schreiben: «Paulus benutzt die Begriffe Blut und Brot (sic!) metaphorisch und etabliert in seinem Brief eine vertraute Atmosphäre, die ausdrückt, dass die Gemeinschaft eine Gemeinschaft als Leib Christi ist. ... Nun sind die Christusgläubigen über das Gemeinschaftsmahl zu einem Leib, nämlich dem Leib Christi geworden und verkörpern durch seinen Tod und seine Auferstehung das Reich Gottes.»⁵³

Smith und Taussig arbeiten heraus, dass für Paulus das Abendmahl eine große soziale und ekklesiologische Bedeutung hat, weniger eine soteriologische: «Paul provides us with the most extensive and sophisticated interpretation. ... According to his interpretation, special emphasis was placed on the power of a meal ... to break down boundaries and create the kind of community solidarity that characterized what the church was to be.»⁵⁴ Auch nach Heilmann ist «das Brotwort» bei Paulus «ekklesiologisch zu verstehen. Es bezieht sich auf der Ebene der erzählten Welt auf die anwesenden Jünger als auf die Mahlgemeinschaft, die den Leib Christi herstellte. Dies wurde im Austeilen des von Jesus gereichten Brotes sinnfällig zum Ausdruck gebracht. Im Hintergrund», so Heilmann, «steht die Gemeinde-Leib-Metaphorik, die Paulus auch im weiteren Argumentationszusammenhang verwendet (vgl. 1Kor 12). Das damit im Argumentationszusammenhang evozierte Bild der Mahlgemeinschaft als Leib Christi rekurriert auf den zentralen Wert der unbeeinträchtigten Gemeinschaft und fungiert als Argument, warum die Korinther bei ihrem Mahl keine Spaltungen bzw. sozialen Spannungen dulden dürften.»⁵⁵

Schließlich seien hier noch die Deutungen von Luise Schottroff und Carsten Jochum-Bortfeld erwähnt. Schottroff schreibt in ihrem Kommentar zum ersten Korintherbrief (erstmal erschienen 2013, ich beziehe mich hier auf die 2. Aufl. von 2021): «Das griechische Wort *touto* / dieses (neutrum) kann sich aus sprachlichen Gründen nicht auf das Brot (*artos*, maskulinum) beziehen, eher auf das gesamte Geschehen der gemeinsamen Mahlzeit.»⁵⁶ Das Brotwort übersetzt sie entsprechend mit «So ist mein Leib für euch», das Becherwort mit «So ist der neue Bund durch mein Blut in diesem Becher da.»⁵⁷ Sie schreibt: «Die Übersetzung mit <so> versucht die Offenheit für die Bezugsmöglichkeiten auszudrücken. Die neutestamentliche Tradition kennt ... noch keine sakramentalen Elemente Brot und Wein, die in irgendeiner Weise symbolische Bedeutung mit Bezug auf Jesus haben.»⁵⁸

Weiter: «Dass roter Wein das Blut Jesu symbolisiert und dass der Wein ein sakramentales Element ist, wird im Neuen Testament nirgends, auch hier nicht, gesagt oder vorausgesetzt. Im Gegenteil: Erwähnt wird in 11,25 der Becher und nicht das Getränk und damit die Mahlhandlung insgesamt. Dass das Getränk das Blut Jesu darstellen oder in Erinnerung rufen soll, dass also die Assoziation Bluttrinken nahegelegt wird, ist vor allem später von Menschen angenommen worden, die die Kirche kultisch gestalten wollten Der Text legt gerade nicht nahe, zu folgern,

dass Jesu dazu auffordere, <sein Blut zu trinken>. Im Rahmen der jüdischen Kultur ist Blut zu trinken oder zu essen schlicht Verstoß gegen die Tora (Gen 9,4 vgl. Lev 3,17; 17,10–14; Dtn 12,23) und ruft Abscheu hervor.»⁵⁹

Und Jochum-Bortfeld formuliert unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Gedankengänge Schotttroffs: «<So ist mein Leib für euch.> Oder: <Dies ist mein Leib für euch.>» verweist bei Paulus nicht auf das Brot, sondern «auf das gesamte Geschehen der gemeinsamen Mahlzeit - auf die verschiedenen Menschen, auf ihre konkreten Körper, auf ihr gemeinsames Essen dieses Brotes, auf das Teilen dieses grundlegenden Lebensmittels. All dies ist der Leib Christi. Auch das Wort über den Becher (1 Kor 11,25) meint nicht ausschließlich den Wein im Becher, sondern bezieht sich auf das gemeinsame Trinken aus dem einen Becher, auf das gemeinsame Teilen dieses Mittels zum Leben.»

Fazit: Bei Lukas und Paulus ist ein Bezug der Abendmahlsfeier auf Jesu Tod gegeben, aber er wird hier nicht soteriologisch als heilstiftend, sondern ekklesiologisch als bundes- und gemeinschaftsstiftend interpretiert. Die Worte «Mein Leib für euch» deuten auch hier das kommunikative Gesamtgeschehen der eucharistischen Gemeinschaft, und die Worte «Mein Blut für euch» deuten zwar auf Jesu Tod, aber nicht als Heilsgeschehen, sondern als sachlichen Grund für den «neuen Bund» der Feiernden im Glauben an den Gekreuzigten.

c) Joh:

Und wie ist es mit den Brot- und Weinworten im Johannesevangelium? Johannes spricht ja tatsächlich vom «Essen von Jesu Fleisch» und «Trinken von Jesu Blut» (Joh 6,54 und Zusammenhang). Liegt hier nicht doch ein Hinweis auf das Abendmahl im traditionell verstandenen Sinn vor?

Dazu schreibt Berger: «Jesu Rede in Joh 6 deutet Jesus als das Brot und das Aufnehmen seiner Person als das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes. In Joh 6 sehe ich (noch) keinerlei Hinweis auf die Feier eines Abendmahles. Vielmehr hat das JohEv die Überlieferung des letzten Mahles Jesu gesondert rezipiert, ohne dass eine Verbindung zu den Deuteworten der Abendmahlstradition besteht ... In Joh 6 ist ... die Gleichsetzung von Jesus und Brot überliefert, doch ohne den Kontext eines (Abend-) Mahles. Die in Joh 6 gebrauchte Metaphorik ist vielmehr von der spezielleren Abendmahlstradition unabhängig und hat einen eigenen traditionsgeschichtlichen Ursprung.»⁶⁰ Es bestehe auch nach Johannes «kein Zusammenhang zwischen dem Trinken des <Blutes> und Jesu Tod. <Fleisch> und <Blut> werden hier als die komplementären Bestandteile der menschlichen Physis aufgefasst: Wer beide zu sich nimmt, nimmt den Herrn, nach dem Kontext ,<sein Wort>, ganz auf.»⁶¹

Diese Deutung hat dann Jan Heilmann in seiner Monographie: «Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen» aufgegriffen und verstärkt. Immer wieder hat man, so Heilmann, in den Texten des Joh «eucharistische Untertöne» (Heilmann, 2014: 34 u.ö.) bzw. «eine tiefere Verstehensebene mit symbolischem Verweischarakter auf das

Abendmahl» (Heilmann, 2014: 312), «häufig mit Kategorien des Sühne- und Opferkultes konnotiert» (Heilmann, 2014: 800) entdecken wollen. Das ist aber für Heilmann bei genauerer Untersuchung des Zusammenhangs und der Bedeutung der relevanten Texte im Johannesevangelium nicht plausibilisierbar. Im Gegenteil: «Die dominante <eucharistische> Lesart hat Deutungspotentiale der Texte verdeckt.»⁶²

Das gilt auch für Joh 6: «Der Brotdiskurs fungiert im JohEv als vertiefende Auslegung der Erzählung von der Speisung der 5000 und der Seewandelepisode (Joh 6,1–21).»⁶³ Er «enthält zahlreiche, aufeinander bezogene Metaphern, die wiederum mit anderen Metaphern ein gegenseitig interagierendes und dynamisches Metaphernnetzwerk auf der Makroebene des Evangeliums bilden.»⁶⁴

Die Metapher vom «Kauen des Fleisches Jesu» deutet Heilmann so: «<Wenn einer von diesem Brot isst> [also zu Jesus kommt bzw. sein Wort hört bzw. an ihn glaubt], <wird er leben in Ewigkeit> (Joh 6,51c/d). Im JohEv geht es programmatisch um die Annahme (παραλαμβάνω) des (inkarnierten) Wortes (vgl. v. a. Joh 1,11 f.), die von der Annahme seiner Lehre bzw. dem, was Jesus spricht, nicht zu trennen ist. Das Wort bzw. die Lehre anzunehmen, gilt neben dem Glauben als Voraussetzung für das ewige Leben, wie in unterschiedlichen Variationen im JohEv deutlich wird (vgl. v. a. Joh 5,24.38418; Joh 3,15 f. u. ö.).»⁶⁵ Die Metapher von «Essen» und «Trinken» bedeutet also für Johannes die «Annahme von Lehre» und aktualisiert bzw. reinterpretiert damit ein «gängiges Konzept literarisch-metaphorischer Sprache in der Antike».⁶⁶

«Sowohl das Brot als auch das Fleisch und Blut stehen für den inkarnierten logos, den die Jünger bzw. Glaubenden in Form seiner Lehre essen und trinken, also annehmen können.» (Heilmann, 2014: 534). Dagegen haben sich «eucharistische» Deutungsansätze ... für die Auslegung dieser Verse als wenig tragfähig erwiesen.»⁶⁷ Eine Sühnevorstellung oder die Idee der Teilhabe an der Heilswirkung von Jesu Tod durch das Essen seines «Fleisches» und das «Trinken seines Blutes», und eine entsprechende Deutung von Brot und Wein sind mit den johanneischen Texten nirgendwo verbunden.

4. Ausblick

Damit bin ich am Ende meiner Literaturrecherche. Im Ergebnis scheint mir ein nichtsakramentales Abendmahlsverständnis, wie Berger es entwickelt hat - ein Verständnis, das das Teilen von Brot und Wein nicht «vorwärts» auf den Tod Jesu, sondern «rückwärts» auf das Leben und die Botschaft Jesu deutet – und zwar sowohl im Blick auf seine möglichen Ursprünge beim historischen Jesus als auch im Blick auf die späteren neutestamentlichen Schriften nicht nur möglich, sondern sogar plausibel und wahrscheinlich.

Brot und Wein des Abendmahls verweisen nicht auf den am Kreuz geopfert Leib und das am Kreuz vergossene Blut Jesu, sondern auf die unblutige Bundesgemeinschaft der Glaubenden, die sie im Abendmahl feiern, ratifizieren und aktualisieren. Zum Verständnis des Abendmahls ist

dann keinerlei Sühnevorstellung nötig. Der neue Bund Gottes wird nicht mehr blutig durch ein Opfer, sondern ganz unblutig durch das gemeinschaftliche Trinken von Wein und das gemeinschaftliche Teilen von Brot geschlossen.

Im Abendmahl ist Jesus für die Glaubenden gegenwärtig, weil es seine Tischgemeinschaften mit den Menschen, gerade mit den Ausgestoßenen und Marginalisierten der Gesellschaft seiner Zeit, aktualisiert und präsent macht. In diesem Sinne geschieht es «zu seinem Gedächtnis» (Lk 22,19).

Wie aber ist die große Differenz zwischen dieser ursprünglichen gemeinschaftsorientierten Praxis der frühchristlichen Mähler und ihrer späteren sakramentalen Umdeutung zu erklären, die bis heute die faktische christliche Abendmahlspraxis weitgehend bestimmt, und welche theologischen und praktischen Konsequenzen müssten aus der Einsicht in sie gezogen werden? Darum soll es nun am Ende noch gehen.

«Die Mahlpraxis der frühen Christen unterscheidet sich fundamental vom liturgischen Abendmahl, das aus der Kirchengeschichte und aus der gegenwärtigen christlichen Gottesdienstpraxis bekannt ist», schreibt Jan Heilmann.⁶⁸ Das ursprünglich als «Sättigungsmahl» gefeierte Gemeinschaftsmahl der ersten Gemeinden wurde spätestens ab dem dritten Jahrhundert von dem abgelöst, was Altmann und Al-Suadi «die Beschränkung auf <eucharistische> Elemente» genannt haben⁶⁹ und was Klinghardt als die «Veränderung der Gemeindeversammlung von einem Sättigungsmahl zu einer Kommunion nur von Brot und Wein» beschreibt.⁷⁰

Dazu gehört die substanzmetaphysische Neudeutung dieser eucharistischen Elemente (Brot und Wein) als «Leib und Blut Christi», ihre am Tod Jesu orientierte christologische und soteriologische Neuinterpretation. Die «Elemente» des Abendmahls standen nun im Mittelpunkt der Mahlfeier, die Deuteworte wurden entsprechend interpretiert und in performativer Weise zu «Einsetzungsworten» verändert, und Brot und Wein bekamen als «Träger» der Partizipation an «Leib und Blut Christi» heilsvermittelnde Bedeutung. Entsprechend wurden die «Gefäße», in denen diese Elemente gereicht wurden, immer wichtiger und prächtiger: Aus dem einfachen Becher (*ποτήριον*) wurde ein Kelch (*calix*)⁷¹, aus dem einfachen Brotbehälter eine Patene.

Den Transformationsprozess zwischen der Mahlpraxis der frühen Christen und der späteren Kirche beschreibt Anselm Schubert so: «Ein regelrechtes Symposion lässt sich ... nur mit einer sehr überschaubaren Zahl von Teilnehmern abhalten, und als die christlichen Gemeinden wuchsen, wurde es schwierig, mit allen Gemeindemitgliedern eine solche Mahlgemeinschaft aufrechtzuerhalten. Schon aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts sind erste Berichte bekannt, die das Herrenmahl in deutlich stilisierterer Form zeigen. Das Sättigungsmahl wurde aus dem Herrenmahl ausgegliedert, und aus dem gemeinsamen Herrenmahl wurde ein eucharistisches Kultmahl, dem die Spendung von Brot und Wein und eine schon bald recht feste Folge von Gebeten Form und Gestalt gaben.

Um diese Zeit begannen einige Christen erstmals, das Kultmahl als Opfer zu bezeichnen – freilich nicht als Sühnopfer oder auch nur als Nachvollzug des Sühnopfers Jesu, sondern als Dankopfer (eucharistia) für die durch Christus bewirkte Befreiung. Die Gaben der Gläubigen wurden nun als Opfergaben verstanden. ... Aus der Trennung von Gemeinschaftsmahl und Eucharistie entwickelten sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts die gottesdienstlichen Formen, die schließlich zur Grundlage der Messe wurden. Nur noch die Segnung und die Spendung von Brot und Wein erinnerten an die Ursprünge des Gottesdienstes im Mahl, das durch sie eingerahmt gewesen, aber nun weggefallen war.»⁷²

Im Blick auf diese weitgehenden Transformationen und Veränderungen der (Abend-)Mahlspraxis und -deutung möchte ich abschließend fragen: Inwieweit, in welchen Formen und an welchen Orten ist so etwas wie eine «Re-Transformation» möglich? Wie kann die christliche (Abend-)Mahlsfeier ihrem ursprünglichen Sinn wieder angenähert, entsakramentalisiert und historisch «geerdet» werden?

Anknüpfen könnte eine solche Re-Transformation vielleicht an die Praxis des gemeindlichen «Tischabendmahls», der «Feierabendmahle» auf den Evangelischen Kirchentagen oder auch an der diakonischen Praxis der «Vesperkirchen»⁷³.

Zum «Tischabendmahl» schreibt Fuchs: «Eine besondere Möglichkeit, die Eucharistie im Zusammenhang eines wirklichen Mahls zu feiern und zu erleben, ist das <Tischabendmahl> oder <Abendmahl in der Tischgemeinschaft>. Es wird in zahlreichen protestantischen Gemeinden begangen, vor allem am Gründonnerstag. Auf katholischer Seite entspricht ihm – allerdings nur in einem bestimmten Maß – die Mahl-, Tisch- oder Hauseucharistie im kleinen Kreis. Während es hier meist allenfalls zur Verwendung von richtigem Brot anstelle der Oblaten kommt, wird eine Tischabendmahlsfeier bisweilen zu einem richtigen Mahl erweitert; gerade am Gründonnerstag wird gelegentlich das Abendmahl im Rahmen eines Abendessens begangen».⁷⁴

Das «Feierabendmahl» „entstand im Rahmen eines <Forum Abendmahl> des 18. Evangelischen Kirchentags 1979 in Nürnberg» (Fuchs, 2014: 121). Es knüpft an die Traditionen des «Tischabendmahls» an, führt sie aber in neuer Weise fort. «Schon der Name ist ein kleines Programm ... Die Betonung der <Feier> will bewusst eine andere Abendmahls-Erfahrung vermitteln ... die gemeinsame Freude beim Miteinander des Mahls soll helfen, eine offensichtlich häufig erlebte Angststimmung beim Abendmahl zu überwinden. ...Das Feierabendmahl will aus der Enge einer <protestantischen Appetitlosigkeit> einerseits durch die Erfahrung der Gemeinschaftsdimension wie durch die Erschließung der Weltverantwortung andererseits herausführen.»⁷⁵ Zum «Feierabendmahl» gehören Elemente wie Tanz, Ekstase, und Lobgesang. Es orientiert sich nicht mehr primär an der «Leidensgeschichte», sondern an der «Ostergeschichte».⁷⁶ Zugleich hat es eine politische Dimension und betont Aspekte der «Solidarität» und der «Weltverantwortung» der feiernden Gemeinde.⁷⁷

Die «Vesperkirchen» sind Mahlgemeinschaften, die sich in der Regel nicht ausdrücklich als «Abendmahlsfeiern» verstehen, aber das Element der Einladung der «Ausgegrenzten» und «Marginalisierten» der ursprünglichen Mahlgemeinschaften Jesu in den Mittelpunkt stellen. Fuchs schreibt: «Die Verbindung von Mahl und Gotteshaus kommt in dem Begriff «Vesperkirche» besonders zum Ausdruck (wobei in dem Fall nicht der kirchliche Abendgottesdienst, sondern «das Vesper», wie eine Zwischenmahlzeit im Schwäbischen genannt wird, gemeint ist). Die «Vesperkirche» ist ein sozialdiakonisches Projekt, das in der Stuttgarter evangelischen Leonhardskirche 1995 seinen Anfang nahm und bis heute alljährlich fortgeführt wird. Dabei wird während mehrerer Wochen im Winter die Kirche teilweise leergeräumt und mit Tischen und Bänken bestückt. Hier bekommen Obdachlose, Bedürftige, Drogenabhängige, Prostituierte ... nicht nur ein warmes Essen geboten (und ein Vesperpaket für die Nacht), sondern auch medizinische Betreuung (auch für Tiere) und die Möglichkeiten zu Gesprächen und Beratung».⁷⁸

Das sind m.E. wichtige Ansätze, die vieles von dem umsetzen und verwirklichen, was ich hier in Aufnahme der Impulse Bergers und der neueren (Abend-)Mahlsforschung herausgearbeitet habe. Auf sie können sich Überlegungen zur «Re-Transformation» der christlichen Abendmahlsfeiern in vieler Hinsicht stützen. Aber diese Ansätze sind in der christlichen Praxis weitgehend «Sonderformen» der Abendmahlsfeier außerhalb der «normalen» gottesdienstlichen Praxis geblieben.

Darum will ich hier noch weiterfragen: Wie wäre es möglich, das Abendmahl nicht nur zu besonderen Anlässen «mal anders» als «Mahl anders» zu feiern, sondern seine Theorie und Praxis, seine liturgischen Vollzüge im «ganz normalen» Gottesdienst insgesamt zu reformieren?

Dazu bräuchte es eine eigene, weitere Ausarbeitung, die ich hier nicht leisten kann. Ich will aber noch einige wesentliche «Aufgaben» benennen, die in einer solchen Ausarbeitung m.E. angegangen werden müssten.

a) Eine wichtige Aufgabe wäre eine Neuformulierung der sog. «Einsetzungsworte», die den hier zusammengestellten exegetischen Einsichten Rechnung trägt.⁷⁹ Auch müssten sie nicht mehr isoliert zur «Spendung» des Abendmahls dienen, sondern wieder «Deuteworte» für das Verständnis des gesamten gottesdienstlichen Mahlgeschehens sein. Die im Zusammenhang der Mahlfeier gelesenen biblischen und liturgischen Texte bräuchten insgesamt umfassende Überarbeitungen: die biblischen Texte müssten neu übersetzt, die traditionellen Abendmahlsgebete weitgehend neu formuliert werden. Eine Veränderung der «Spendeworte» von «Christi Leib für dich gegeben» und «Christi Blut, für dich vergossen» zu «Brot des Lebens» und «Kelch des Heils» weist schon in die richtige Richtung; diese Formulierungen sind aber immer noch zu sehr auf die *Elemente* des Abendmahls bezogen, als dass sie das Gesamtgeschehen bezeichnen und deuten würden. Insgesamt brauchen wir, meine ich, auch hier eine umfassend neue gottesdienstliche Sprache.

b) Es bräuchte darüber hinaus umfassende neue Gestaltungsformen, die eine echte Mahlgemeinschaft statt einer isolierten «Kommunion» von einem Brotstück (oder einer Oblate) und einem Schluck Wein (oder Saft) zum Ausdruck bringen. Das Mahl müsste, wo irgend möglich, wenn schon nicht an Tischen, so wenigstens in Sitzrunden gefeiert werden. Es müssten Wege gefunden werden, Elemente von «Tischabendmahl», «Feierabendmahl» und «Vesperkirche» in das «ganz normale» gottesdienstliche Geschehen zu integrieren. Nicht mehr Hostien oder kleingeschnittene Brotstücke, sondern echtes Brot, z.B. Fladenbrot, müsste im Gottesdienst geteilt werden. Der Kelch müsste durch Becher ersetzt werden, die von den Feiernden geteilt werden, und mit denen sie einander Saft (Wein würde ich in solchen Feierformen auf Rücksicht auf alkoholabhängige Mitfeiernde nicht verwenden) «zutrinken» (in Anlehnung an die «Proposis» der antiken Mahlgemeinschaften). Elemente wie «Friedensgruß» und andere gemeinschaftsorientierte Zeichenhandlungen müssten eine sehr viel größere Bedeutung bekommen, und vieles mehr.

c) Darüber hinaus müsste auch die Darstellung der Abendmahlsfeier in Unterricht, Katechese, Erwachsenenbildung, Bibelseminaren etc. umfassend erneuert werden. Die meisten von uns sind so mit dem traditionellen, sakramentalen Abendmahlsverständnis sozialisiert worden und aufgewachsen, dass ihnen Neuinterpretationen wie die hier dargestellten zunächst fremd und «ungehörig» erscheinen müssen. Besonders in den neueren Materialien zum Konfirmationsunterricht gibt es hier aber schon vielversprechende Ansätze. Diese müssten aufgenommen und weitergeführt werden. Nicht nur die Vorstellungswelt vieler treuen «Kirchenchristen», auch die Hör- und Verstehensfilter vieler «kirchenferner» oder gar explizit «kirchenkritischer» Menschen sind von den traditionellen Deutungen und Ausdrucksformen bestimmt. Um Menschen von heute, gerade religions- und kirchenkritisch geprägten, hier neue Zugänge zu ermöglichen, wären solche sprachlichen, inhaltlichen und kulturformenden Erneuerungen ebenfalls ein wichtiger Beitrag.

Mit diesen Andeutungen will ich es bewenden lassen.

Ich komme zum Schluss: Insgesamt haben die Impulse Bergers und der hier dargestellten Beiträge der neueren Mahlforschung mich aus einer gewissen «Sackgasse» meines eigenen Abendmahlverständnisses herausgeführt und meinen Empfindungen und Versuchen eine neue Basis gegeben. Sie haben sie gewissermaßen aus wie einer «häretischen Schmutzdecke» befreit, weil sie mir gezeigt haben, dass ich mit meinem «Unbehagen» an der traditionellen kirchlichen Abendmahlspraxis und meinem Bedürfnis, sie (und nicht nur sie⁸⁰) grundlegend zu rekonstruieren, tatsächlich vielleicht sehr nahe an den wirklichen urchristlichen Vorstellungen und Vollzügen bin - auch wenn diese Veränderungen dem Wortlaut der kirchlichen «Bekenntnisse» und vieler kirchlicher Verlautbarungen (noch) sehr deutlich widersprechen.

Abschließend will ich noch einmal Anselm Schubert zu Wort kommen lassen: «Heute sind viele Kirchen weltweit dabei, die historische Trennung von Gemeinschaftsmahl und Herrenmahl wieder aufzuheben. Die Geschichte scheint nach einer langen Zeit zu ihren Ursprüngen zurückzukehren. Das Bild einer Weizenoblate und eines Kelches mit Wein, das im kulturellen Gedächtnis

für den christlichen Kult schlechthin steht, könnte sich auf lange Sicht als eine Episode der Geschichte erweisen. Die Vielfalt der Speisen, Getränke und Bräuche ist zurück.»⁸¹ Das ist ein hoffnungsvoller Ausblick.

Der Weg zurück zu den Anfängen könnte für die christlichen «(Abend-)Mahlsfeiern» vielleicht tatsächlich auch ein Weg in die Zukunft sein. «Und es werden kommen von Osten und von Westen, von Norden und von Süden, die zu Tisch sitzen werden im Reich Gottes» (Lk 13,29). Das offene, integrierende, grenz- wie kulturüberschreitende und gastfreundliche Gemeinschaftsmahl ist für mich immer noch die wichtigste soziale Utopie des Christentums.

Bibliographie

- Al-Suadi, S., 2011. Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter). Tübingen
- Altmann, P. & Al-Suadi, S., 2019. Essen und Trinken (Lebenswelten der Bibel 0). Gütersloh (Kindle Ausgabe)
- Barth, K., 1966. Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt. Zürich
- Bekennnisschriften der Evangelischen Landeskirche in Baden, 2014. Band I Textsammlung. 10. völlig neu bearbeitete und erweiterte Ausgabe, bearbeitet von W. Vögele. Karlsruhe
- Berger, K., 1994. Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen und Basel
- Berger, K., 1995a. Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen und Basel
- Berger, K., 1995b. Wer war Jesus wirklich? Gütersloh
- Bergerau, C. & Schomburg, R. & von Essen, Martin (Hg.), 2000. Abendmahl. Fest der Hoffnung. Grundlagen - Liturgien - Texte. Hg. i.A. des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Gütersloh
- Bolyki, J., 1998. Jesu Tischgemeinschaften (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2, 96). Tübingen
- Fuchs, G., 2014. Ma(h)l anders. Essen und Trinken in Gottesdienst und Kirchenraum. Regensburg
- Heilmann, J., 2014. Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen, BWANT, Elfte Folge 204. Stuttgart (Kindle-Version)
- Heilmann, J., 2019. Frühchristliche Gemeinschaftsmähler. In: Essen, Heft 3 (72. Jahrgang), Praxis Gemeindepädagogik. Zeitschrift für evangelische Bildungsarbeit, 10-13
- Hofius, O., 2000. «Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden». Vom Sinn des Heiligen Abendmahls. In: ders., Neutestamentliche Studien (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 132). Tübingen, 276-300
- Jochum-Bortfeld, C., 2021. Paulus in Ephesus. Eine Expedition in die Entstehungszeit des Neuen Testaments. Gütersloh
- Klinghardt, M., 2000. «Nehmt und esst, das ist mein Leib!» Mahl und Mahldeutung im frühen Christentum. In: Schmidt-Leukel, P. (Hg.), Die Religionen und das Essen. Das Heilige im Alltag. München, 37-99
- Klinghardt, M., 2012a. Bund und Sündenvergebung. Ritual und literarischer Kontext in Mt 26. In: Klinghardt, Matthias & Taussig, Hal. Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity. Tübingen, 159-190
- Klinghardt, M., 2012b. Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht. In: Early Christianity Jg. 3, 33-58
- Klinghardt, M., 2022. Mahl und Kanon. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag. Hg. v. J. Heilmann und K. Künzl (TANZ. Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter). Tübingen
- Klinghardt, M. & Taussig, H., 2012. Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity. Tübingen

- Lindemann, A., 2012. Jesus als der Christus bei Paulus und Lukas. Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und historischer Erkenntnis in der neutestamentlichen Christologie, in: Schröter, J. & Brucker, R.: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 114). Berlin (Reprint), 429ff.
- Marxsen, W., 1960. Anfangsprobleme der Christologie. Gütersloh
- Niemand, Ch., 2007. Jesus und sein Weg zum Kreuz: Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild. Stuttgart
- Schottruff, L., 2021. Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (ZhKNT Bd. 7). 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart
- Schubert, A., 2018. Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls. München (Kindle-Version)
- Smith, D.E. & Taussig, H.E., 2001. Many Tables. The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today. Eugene (Oregon)
- Street, A.R., 2013: Subversive Meals. An Analysis of the Lord's Supper under Roman Domination during the First Century. Eugene (Oregon)
- Trummer, P., 2003. «... dass alle eins sind!» Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl. Düsseldorf (Zweite Auflage)
- Vogel, M., 1996. Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ. Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter). Tübingen

VORGESCHLAGENE ZITATION:

Schütze, Stefan: Das Abendmahl als «Weinbund». Zu den Möglichkeiten einer Neuinterpretation des Abendmahls im Lichte der neueren Mahlforschung, τὰ κατοπτρίζόμενα – Magazin für Kunst | Kultur | Theologie | Ästhetik, Ausgabe 155 – Fort-Schreibungen, erschienen 01.06.2025 <https://www.theomag.de/155/pdf/sts13.pdf>

Anmerkungen

- 1 Berger, 1995a: 9f.
- 2 Berger, 1995a: 319
- 3 Berger, 1995b: 187
- 4 Berger, 1995b: 187
- 5 Berger, 1995b: 189
- 6 Berger, 1995b: 188
- 7 Berger, 1995b: 189
- 8 Berger, 1995b: 189
- 9 Berger, 1995b: 190
- 10 Berger, 1995b: 191
- 11 Berger, 1995b: 191
- 12 Bekenntnisschriften 2014: 23
- 13 Bekenntnisschriften 2014: 71
- 14 Bekenntnisschriften 2014: 105-110
- 15 Bekenntnisschriften 2014: 136
- 16 Bekenntnisschriften 2014: 156
- 17 Hofius, 2000: 281
- 18 Barth, 1966: 61
- 19 Klinghardt, 2000, nach der Darstellung durch Heilmann und Künzl, im Vorwort von Klinghardt, 2022
- 20 Smith, Tausig, 2001: 15
- 21 Smith, Tausig, 2001: 25
- 22 Al-Suadi, 2011: 33
- 23 Al-Suadi, 2011: 33
- 24 Den Aspekt der Transformation und Radikalisierung arbeitet v.a. Alan R. Street in seiner Monographie „Subversive Meals“ heraus (Street, 2013). Man muss natürlich aufpassen, dass man die antike Gastmahltradition nicht idealisiert und verklärt. Sie war immer noch Teil einer Welt voll Brutalität, Unrecht und Unterdrückung, und das Ideal der «ἰσονομία» bedeutete nicht, dass auch Sklaven Teil dieser Mähler gewesen wären (außer als „Lustknaben“). Die griechischen und römischen Gastmähler blieben den «freien Bürgern» vorbehalten, im römischen «Bankett» gehörten

immerhin nicht nur Männer, sondern auch Frauen dazu, aber auch hier wurden die Mähler, wie Street herausarbeitet, immer noch als Teil der «Roman social agenda and ideology» instrumentalisiert, «used by the empire to promote its imperial ideology and dominate the masses through social stratification» (50). Umso mehr hat das christliche Mahl hier soziale Sprengkraft entwickelt und wie Street herausarbeitet, vielfache antiimperiale Wirkungen gehabt. In der Formulierung Streets: «(T)he Christian banquet was characterized by anti-imperial behavior and beliefs that were subversive and counter to the purposes of the empire. Hence, the very social institution originally designed to promote Roman peace through social stratification, actually served to undermine the ideology of the empire.» (30)

25 Berger, 1995b: 191

26 Smith & Taussig, 2001: 15

27 Smith & Taussig, 2001: 40f.

28 Berger, 1995a: 9f.

29 Lindemann, 2012: 434

30 Niemand, 2007: 46f.

31 Marxsen, 1960: 45f

32 Niemand, 2007: 318

33 Niemand, 2007: 320

34 J. Bolyki, 1998: 140

35 Ob es evtl. einen Zusammenhang eines möglichen Abschiedsmahls Jesu mit dem Pessach gab, ist eine Frage, die hier ausgeklammert bleiben muss. Sie wird in der Literatur sehr kontrovers diskutiert, aber das wäre eine eigene Abhandlung.

36 Berger, 1995b: 189

37 Vogel, 1996: 93-95

38 Trummer, 2003: 137

39 Heilmann, 2014: 22ff.

40 Berger, 1995a: 217

41 Klinghardt, 2012a: 180

42 Klinghardt, 2012a: 183-185

43 Berger, 1995a: 217

44 Berger, 1995a: 216

45 Berger, 1995a: 318

46 Klinghardt, 2012b: 33f.

47 Klinghardt, 2012b: 46; anders als in der «Libation», wie sie in der antiken Welt üblich war, wurde bei den frühchristlichen Gastmählern dieses Übergangsritual natürlich nicht als «poured out sacrifice to a deity» interpretiert und hatte nicht den Sinn «to make a libation to Caesar or the gods». Darum schlägt Street vor, hier im Zusammenhang der christlichen Mähler besser nicht mehr von einer «Libation», sondern von einem «cup ritual» zu sprechen: «The cup ritual honoring Christ replaced the libation as the link between the deipnon and symposium.» (Street, 2013: 29f.)

48 Klinghardt, 2012b: 53

49 Klinghardt, 2012b: 57f.

50 Berger, 1995b: 191

51 Berger, 1995a: 317

52 Klinghardt, 2012b: 53

53 Altmann & Al-Suadi, 2019: 181

54 Smith & Taussig, 2001: 69

55 Heilmann, 2019: 11f

56 Schottroff, 2021: 349

57 Schottroff, 2021: 344

58 Schottroff, 2021: 349

59 Schottroff, 2021: 360

60 Berger, 1995a: 312

61 Berger, 1995a: 318

62 Heilmann, 2014: 800

63 Heilmann, 2014: 425

64 Heilmann, 2014: 447

65 Heilmann, 2014: 450f.

66 Heilmann, 2014: 454

67 Heilmann, 2014: 533

68 Heilmann, 2019: 10

69 Altmann, Al-Suadi, 2019: 175

70 Klinghardt, 2012a: 187

71 vgl. Trummer, 2003: 29f.

-
- ⁷² Schubert, 2018: Pos. 353 und 367
- ⁷³ vgl. das Buch «Ma(h)l anders» von Guido Fuchs 2014: 65-67, 106a21, und 121a30; Impulse aus der Kirchentagsbewegung s.a. «Abendmahl. Fest der Hoffnung» (Bergerau e.a., 2000)
- ⁷⁴ Fuchs, 2014: 106
- ⁷⁵ Fuchs, 2014: 122
- ⁷⁶ Fuchs, 2014: 122
- ⁷⁷ Fuchs, 2014: 123
- ⁷⁸ Fuchs, 2014: 65f.
- ⁷⁹ Eine freie Übertragung, die vielleicht (jedenfalls in Teilen) in die richtige Richtung geht, findet sich z.B. in Bergerau e.a., 2000, 152, aber eine an den Urtexten orientierte Neuübersetzung in der hier angezeigten Richtung steht m.W. noch aus
- ⁸⁰ Das mir eine umfassende Revision und Rekonstruktion christlicher Gottes- und Glaubensrede wichtig ist, habe ich schon in früheren Veröffentlichungen artikuliert.
- ⁸¹ Schubert, 2018: Pos. 160