

## ERZÄHL- UND MAHLGEMEINSCHAFT

*Die Theologie des lukianischen Doppelwerks als ein Schlüssel  
zum Verständnis der Eucharistie*

*Von Stephan Winter*

In der Fassung des recht bekannten Neuen Geistlichen Liedes »Nimm, o Gott, die Gaben, die wir bringen«, wie sie seit dessen Neuauflage 2013 im GOTTESLOB unter Nr. 188 zu finden ist, lautet die zweite Strophe: »Jesus hat sich für uns hingegeben, / durch die Zeit bewahrt in Brot und Wein. / Nimm als Lob und Dank auch unser Leben, / schließ uns in die Hingabe deines Sohnes ein.« Und die dritte Strophe beginnt dann: »Nimm uns an, sei du in unsrer Mitte, / wandle unser Herz wie Brot und Wein.« Orientiert an der Rolle von Brot und Wein, spielt das Lied damit auf dichte(rische) Weise einen Zusammenhang zwischen versammelter Gemeinde und Jesus Christus ein, der für das Verständnis der Eucharistiefeyer wesentlich ist: Das im jeweiligen Hier und Jetzt vollzogene rituell-gottesdienstliche Handlungsgeschehen »bewahrt« durch die Zeiten hindurch die Hingabe Jesu Christi aus Liebe, wie er sie rückhaltlos gelebt hat: in seinem ganzen Dasein von der Menschwerdung an bis hinein in Leiden, Sterben und Tod, von Gott selber beglaubigt in Auferweckung und Erhöhung. Für die Eucharistie feiernde Gemeinde kann es nur darum gehen, in »Lob und Dank« auf das Geschenk solcher Liebe zu antworten, wobei der entsprechende Gottesdienst letztlich das ganze Leben umfassen soll. Dazu braucht es eine wahrhafte Umprägung der innersten Personenmitte, des Herzens, wie das Lied weiter singt. – Brot und Wein werden in ihrer Bereitung als Gaben, in der Darbringung als integralem Bestandteil des eucharistischen Hochgebets und im gemeinschaftlichen Verzehr bei der Kommunion demnach zu sichtbaren Zeichen eines umfassenden Wandlungsprozesses, der letztlich die ganze irdische Wirklichkeit erfassen will: das Dasein der Mitfeiernden, durch sie alle Menschen und am Ende die ganze Schöpfung!

Das mag erst einmal schlüssig klingen, zumindest für Menschen, die selber aus dem Glauben heraus Eucharistie mitfeiern und aus der Feier heraus ihr Leben nähren lassen. Aber zugleich wird doch auch deutlich: Was für eine an Konsequenzen reiche Bitte, in die Hingabe seines Sohnes Jesus mithineingenommen werden zu wollen, wenn Gott sie denn er-

füllt! Insofern lohnt stets neu das Nachdenken darüber, was Eucharistie ist bzw. was sie wie wirken will in unseren Gemeinden und durch sie an der Welt. Ich gehe dazu im Folgenden drei Schritte, die sich vom zitierten Liedtext her nahelegen: *Erstens* werde ich anhand von ausgewählten Schlüsselstellen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums die angedeuteten Aspekte noch etwas klarer herausarbeiten. Dabei wird sich ergeben, dass es bei der Liturgie und besonders der Eucharistie tatsächlich um ein Handeln in Christus, durch ihn und mit ihm geht, das sich in der Kraft des Heiligen Geistes in drei Grundakten entfaltet. Im *zweiten* Schritt wird auf dieser Basis der Gehalt jeder dieser drei Grundakte – Versammlung, Verkündigung/hörendes Aufnahme der Heiligen Schriften und gemeinschaftliches Mahl – vom neutestamentlichen Christuszeugnis her noch einmal vertieft erschlossen, wobei ich mich exemplarisch an Szenen aus dem so genannten lukanischen Doppelwerk – Lukasevangelium und Apostelgeschichte – entlangbewege. *Drittens* und *letztens* werden noch einige Leitfragen formuliert, die sich eine heutige christliche Gemeinde auf der dann erarbeiteten Grundlage bezüglich ihrer eigenen Eucharistie- und Liturgiepraxis stellen könnte bzw. müsste.<sup>1</sup> – Das übergeordnete hermeneutische Interesse besteht darin, Weichenstellungen der Liturgiekonstitution so zu verstehen, dass sie – u. a. von neuen theologischen Erkenntnissen her – je neu ›durchzubuchstabieren‹ sind. Von ihrem (auch) zutiefst bibeltheologisch ausgerichteten Ansatz her, gilt dabei mit Blick auf die Auslegung der Konstitution grundsätzlich: Es gilt jeweils – unabhängig von Schlussfolgerungen zur konkreten Feiergestalt bzw. vorgängig dazu – sich Weiterentwicklungen in der biblischen Exegese entsprechender Schlüsselstellen zu vergewissern.

### 1. *Der Horizont: Liturgie ist Jesus Christus!*

Ein liturgiewissenschaftlicher Aufsatz zur Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC), der vor einige Jahren erschienen ist, trägt den inte-

<sup>1</sup> Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor auf einem diözesanen Studientag in Hannover gehalten hat. Er ist bereits in ähnlicher Form, aber unter anderem Titel durch das Bistum Hildesheim veröffentlicht worden: »... wandle unser Herz wie Brot und Wein«. Die Messfeier als »Quelle und Höhepunkt« christlichen Lebens – auch für die Gemeinde von heute!?, in: *Diözesankommission für Liturgie im Bistum Hildesheim* (Hg.), *Die Eucharistie: »Quelle und Höhepunkt« – Wie geht das? Dritter Studientag Liturgie im Ökumenischen Kirchencentrum Hannover am 21. Oktober 2017, Hildesheim 2018, 07–34*. Der Text wurde noch einmal gründlich durchgesehen und überarbeitet sowie an einigen Stellen erweitert.

ressanten Titel »Liturgie ist Jesus Christus«<sup>2</sup>. Die damit angesprochene Grundlinie, die das Konzil auszieht, lässt sich an wenigen Abschnitten verdeutlichen<sup>3</sup>: V. a. SC 5 und 6 ordnen Jesus Christus qua seiner göttlichen wie menschlichen Natur als »die Fülle des göttlichen Dienstes« (SC 5) in Person ein. Das Christusergebnis wird dabei als im »Pascha-Mysterium« vollendet betrachtet, also: als vollendet im Leiden Jesu Christi, seiner Auferstehung von den Toten und seiner glorreichen Himmelfahrt, wobei dieses Geschick Jesu ausdrücklich in die Geschichte Gottes mit seinem ersterwählten Volk Israel eingebettet wird.<sup>4</sup> Insofern kann Kirche in der rituell gefassten Begegnung von Gott und Menschen gar nichts anderes anstreben, als an dieser Fülle des Gottesdienstes Jesu Christi, an dessen »Werk der Erlösung« bzw. der dazu korrelativen »Verherrlichung Gottes« Anteil zu bekommen, also liturgisch »in Christus, durch ihn und mit ihm« zu handeln, wie es am Ende der deutschen Fassungen des eucharistischen Hochgebets heißt. Dies kann Kirche jedoch nicht aus eigener Kraft, sondern nur auf den Spuren der Apostel, erfüllt vom Heiligen Geist. Der Geist verklammert Jesu irdisches Wirken mit dem geschichtlichen Handeln der Kirche, wie SC u. a. mit Verweis auf den Bericht vom Pfingstereignis in Apg 2 als Ursprungssituation herausstellt: Im Geist verkündet die Kirche das Evangelium von Rettung und Erlösung *und* vollzieht dieses Evangelium je neu.

Konsequent ist es dann von diesen Rahmenbedingungen her, in Taufe und Eucharistie die beiden »Schlüsselseiern« zu identifizieren, die den weiten Raum biblisch-christlich-kirchlicher Liturgie eröffnen – mit SC 6: »So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt. Sie empfangen den Geist der Kindschaft, »in dem wir Abba, Vater, rufen« (Röm 8,15) und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht. Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt.« Wo diejenigen, die durch Taufe und Eucharistie »in Christus« sind (vgl. 2 Kor 5,17) und so Liturgie feiern, handelt dann nach diesem Verständnis also tatsächlich Je-

<sup>2</sup> Reinhold Malcherek, Liturgie ist Jesus Christus: vom personalen Fundament des christlichen Gottesdienstes in »Sacrosanctum concilium«, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück Nr. 55 (2003), 364–370.

<sup>3</sup> Vgl. zu diesem zentralen Dokument insgesamt z. B. die Beiträge in *Klemens Rüchler/Thomas Sternberg* (Hg.), Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Münster 2004; *Martin Stuflesser* (Hg.), Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils // Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Eine Relecture nach 50 Jahren (Theologie der Liturgie Bd. e 1 und 7), Regensburg 2011 // 2014.

<sup>4</sup> Vgl. dazu ausführlich u. a. *Simon Schrott*, Pascha-Mysterium: Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie Bd. 6), Regensburg 2014.

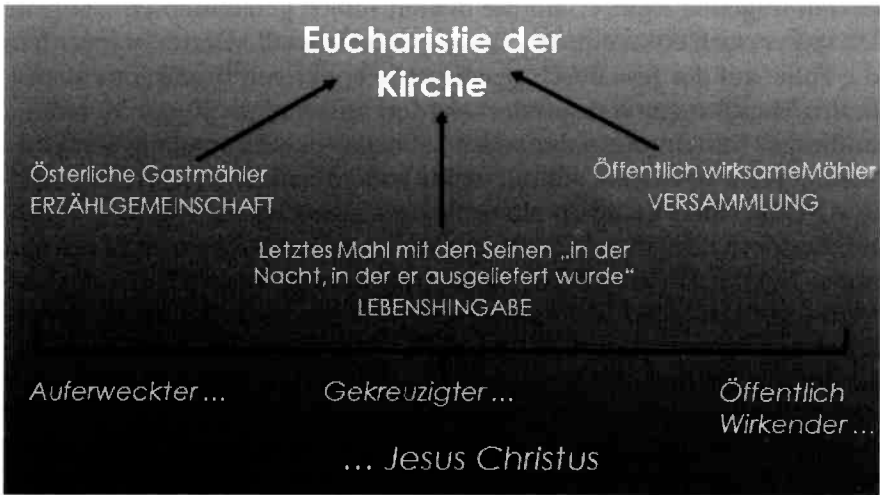
sus Christus selber – mit SC 7, wo die Grunddimensionen der skizzierten gott-menschliche Begegnung mittels der Begriffe »Heiligung« und »öffentlicher Kult« bezeichnet werden: »Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.«<sup>5</sup> – Konkret ergeben sich wiederum – jetzt besonders auf die Eucharistiefeyer hin betrachtet – drei Grundakte, in denen die damit umschriebene, in sich differenzierte Handlungseinheit Christi und der Gottesdienst feiernden Kirche jeweils Gestalt annimmt: Versammlung, Verkündigung/Hören der Heiligen Schriften, eucharistisches Mahl. Wiederum inspiriert vor allem von der entsprechenden lukanischen Konzeption, auf die gleich zu schauen ist, formuliert SC 6: Seit dem ersten Pfingstereignis, bei dem »die Kirche in der Welt offenbar [...] [und] ›diejenigen getauft [wurden], die das Wort des Petrus ›annahmen‹«, »[...] verharrten [sie] in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens, im Gebet ... sie lobten Gott und fanden Gnade bei allem Volk« (Apg 2,41–47).« Und seither »hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu *versammeln*, dabei zu *lesen*, ›was in allen Schriften von ihm geschrieben steht« (Lk 24,27), die *Eucharistie zu feiern*, in der ›Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden«, und zugleich ›Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen« (2 Kor 9,15), in Christus Jesus ›zum Lob seiner Herrlichkeit« (Eph 1,12)« (*Hervorhebung* S. W.) – Im nächsten Schritt möchte ich zwei der Richtungen, in die SC an den kurz interpretierten Stellen weist, aufnehmen, um weiter über das nachzudenken, was die Feier der Eucharistie ausmacht:

## 2. Grundakte der Eucharistiefeyer – mit Lukas betrachtet

### 2.1 Die Interpretations-Matrix

Die Positionsbestimmungen von SC ernstgenommen, muss jede tiefergehende Reflexion auf Liturgie *erstens* berücksichtigen, dass Jesus Christus selber und damit auch sein Gottesdienstverständnis bzw. seine Gottesdienstpraxis zentraler Maßstab *allen* Gottesdienstes christlicher Provenienz sein muss: »Drei Quellen«, so Michael Theobald, »besitzt die Eu-

<sup>5</sup> Vgl. zu Potential und Problematik der Metapher von der Kirche als Leib Christi die Beiträge in *Matthias Remenyi/Saskia Wendel* (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD Bd. 288), Freiburg – Basel – Wien 2017.



charistie der Kirche: die Mahlpraxis des irdischen Jesus, sein letztes Mahl mit den Seinen »in der Nacht, da er ausgeliefert wurde«, und die österlichen Gastmähler, bei denen er sich als der Auferweckte offenbarte und sie so zur Wiederaufnahme der Mahlgemeinschaft mit ihm als dem lebendigen Herrn und Gastgeber ermutigte. Diese Faktoren bilden mit ihrem Blick auf den irdischen Jesus, den Gekreuzigten und den Auferweckten einen Dreiklang, der nicht aufgelöst werden darf«<sup>6</sup>:

Bei seinen Tischgemeinschaften ging es Jesus dabei in erster Linie nicht um die Entwicklung und Etablierung einer innovativen Gottesdienstpraxis. Vielmehr blieb er gemäß der eigenen Deutung seiner Sendung, nach der er ganz Israel im Zeichen der von ihm proklamierten Gotte Herrschaft sammeln wollte, innerhalb des Selbstverständnisses Israels als Gottesdienstgemeinde. Dass Jesu Anhänger nach Ostern die gottesdienstlichen Traditionen Israels nach und nach transformierten bzw. sich frühjüdische und frühchristliche rituell-gottesdienstliche Praxen auf Dauer auseinanderentwickelten, hat geistlich den entscheidenden Impuls in der Überzeugung der einen Gruppierung, in Jesu von Nazareth habe sich eine in Manchem noch einmal grundlegend »neue Erfahrung der Nähe Gottes« gezeigt: eine Erfahrung, die sich v. a. auszeichnet durch »die Betonung des Liebes- und Heilswillens Gottes als Ausgangspunkt des gottesdienstlichen Geschehens, die Zuwendung zum Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit als dessen Ziel und das dienende Dasein Jesu für die Menschen als

<sup>6</sup> Michael Theobald, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung (BTS 77), Neukirchen-Vluyn 2012, 25 f.

dessen tragende Kraft.«<sup>7</sup> Auf die beiden zuletzt genannten Punkte gehe ich später noch etwas ein. Der Liebes- und Heilswille Gottes ist jedenfalls die Folie, auf der Jesuanisch gesehen alle konkreten rituell-gottesdienstlichen Handlungen interpretiert werden müssen. Mit Jürgen Roloff am in dieser Hinsicht exemplarischen Sabbatverständnis entlang gesagt: Es kommt nicht darauf an, »durch strikte äußere Einhaltung der Sabbatordnung Gott einen heiligen, allem Profanen entrückten Tag [zu] bewahren, sondern darauf, dass Gottes Absicht, mit dem Sabbat den Menschen einen Tag der Freude und der Erfahrung seiner Leben schaffenden Güte zu schenken, ans Ziel kommt«: »Gottesdienst als heilvolles, dem Menschen zugewandtes Handeln. Dieses Handeln Gottes bleibt nicht auf den sakralen Bereich begrenzt, und es hängt erst recht nicht davon ab, dass Menschen ihm einen solchen Bereich durch Ausgrenzung von allem Unreinen und Profanen schaffen, sondern es durchbricht die Grenzen zur Profanität, um alles für Gott zu beanspruchen und damit zu heiligen«. – *Zweitens* gilt ja von SC her für christliche Liturgie und speziell für die Feier der Eucharistie, dass sich in ihr – ganz unabhängig von weiteren Rahmenbedingungen im Allgemeinen und Besonderen – mit Versammlung, Schriftverkündigung bzw. bewusster Aufnahme dessen, was die Heiligen Schriften sagen wollen, und dem Eucharistieeil im engeren Sinne drei (in sich noch einmal mehrgliedrige) Grundakte ausmachen lassen.

Ich verknüpfe beide Richtungsanzeigen im Folgenden so, dass ich eine lukianische Spur verfolge, die den betrachteten Passagen von SC offensichtlich eingeschrieben ist<sup>8</sup>: Für unsere Thematik bestechend ist, dass der Autor des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte seine Theologie maßgeblich anhand von Mahlszenen formuliert.<sup>9</sup> Andreas Leinhäupl hat gezeigt, dass das Evangelium nicht weniger als »7 + 2« dieser Szenen enthält: sieben Erzählungen von Mahlgemeinschaften während des öffentlichen Wirkens Jesu, das letzte Mahl mit den Seinen vor seinem Leiden und Sterben sowie schließlich das nachösterliche Mahl mit zwei Jüngern in Emmaus. Ich greife streiflichtartig drei dieser Szenen und später noch ganz kurz eine weitere aus der Apostelgeschichte heraus. Es handelt sich

<sup>7</sup> Jürgen Roloff, Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl, in: *ders.*, Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hrsg. von Martin Karrer, Göttingen 1990, 201–218, 201; dort auch die nächsten beiden Zitate. – Vgl. zu dieser Thematik auch u. a. Thomas Söding, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg – Basel – Wien 2007; *ders.*, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg – Basel – Wien 2015, bes. 230–242.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Thomas Söding, Gottes Gegenwart in seinem Wort. Lukianische Perspektiven zur Theologie der Liturgie, in: LJ 67 (2017) 3–28.

<sup>9</sup> Zu einer insgesamt an der Mahlpraxis ausgerichteten Rekonstruktion der Entwicklung von Eucharistie und Abendmahl vgl. jetzt auch Anselm Schubert, Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls, München 2018.

um Stellen, an denen der Autor seine Sicht auf Gottesdienstverständnis und -praxis Jesu bzw. der sich auf ihn berufenden Nachfolgegemeinschaft narrativ offenlegt.<sup>10</sup>

Ein solches Vorgehen legt sich auch von der jüngeren Entwicklung der Forschung zur Entstehung der Eucharistie her nahe: Das so genannte »neue Paradigma«, das sich aus älteren Arbeiten etwa Hans Lietzmanns herausgebildet hat, geht davon aus, dass die christliche (wie auch die jüdische) Mahlpraxis jener Phase äußerst vielfältig war. Die Mahlgemeinschaften der Christen sind demnach innerhalb des Rahmens zu rekonstruieren, wie ihn der zeitgenössische antiken Mittelmeerraum vorgibt, also mit Bezug auf die dort breit etablierte Grundform des griechisch-römischen Gemeinschaftsmahles.<sup>11</sup> Hans-Ulrich Weidemann hält vor diesem Hintergrund treffend fest, dass das alte Narrativ »Von Jesu letztem Abendmahl zur Eucharistie der Kirche« nicht mehr undifferenziert weiter tradiert werden kann, dass es aber auch nicht einfach durch ein neues Narrativ »Vom griechisch-römischen Symposium zur stilisierten Eucharistie mit Brot und Wein« zu ersetzen ist. Und so ist es – ausgehend davon, dass eine wirkliche Rekonstruktion von Liturgien des 1. Jhs. nicht möglich sein dürfte – letztlich wohl zielführend, den argumentativen Gebrauch aufzuhellen, den etwa neutestamentliche Autoren von den in ihren Gemeinden praktizierten Riten machen: »Die den Texten in jeder Hinsicht vorausliegenden Riten sind nämlich *Argument*, nicht *Thema*, anders gesagt: Auf die Riten wird jeweils im Kontext eines Diskurses rekurriert, den es exegetisch zu analysieren gilt.«<sup>12</sup> Dieser Ansatz geht folglich

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden *Andreas Leinhäupl-Wilke*, Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukianische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36–50. In: *Martin Ebner* (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD Bd. 221), Freiburg – Basel – Wien 2007, 91–120. Zum Lukanischen Doppelwerk insgesamt vgl. u. a. den mehrbändigen Kommentar *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas 1–4 (EKK III/1.2.3.4), Zürich/Neukirchen 1989/1996/2001/2009 zum Evangelium; zur Apostelgeschichte *Rudolf Pesch*, Apostelgeschichte: 1: Apg 1–12/2: Apg 13–28 (EKK V/1.2), Zürich u. a. <sup>3</sup>2005/<sup>2</sup>2003 sowie zum Gesamt *Karl Löning*, Das Geschichtswerk des Lukas 1/2: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse // Der Weg Jesu, Stuttgart – Berlin – Köln 2008 [urspr. 1997] // 2006. – Aktuell geführte Debatten zur Entstehung der Evangelien, bei denen u. a. das Verhältnis des – im üblichen Sinne – kanonischen Lukasevangeliums zu dem Evangelium, wie es sich in der Zusammenstellung der Heiligen Schriften nach Markion findet, eine zentrale Rolle spielt, kann ich hier nicht berücksichtigen; sie sind aber für meine Argumentation auch nicht relevant.

<sup>11</sup> Die weit verbreitete These, dass dabei das so genannte Vereinsmahl das wichtigste Modell war, wird neuerdings wieder problematisiert. Vgl. *Eckhart Benedikt/Clemens Leonhard*, Juden, Christen und Vereine im römischen Reich. Mit einem Beitrag von *Philip A. Harland* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 75), Berlin – Boston 2018.

<sup>12</sup> *Hans-Ulrich Weidemann*, Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufucharistie (WUNT 338), Tübingen 2014, 23. – Vgl. zum Ganzen *Paul F. Bradshaw*, Eucharistic Origins (Alcuin Club Collections 80), Ashford Colour Pr., Great Britain 2004; *ders./Maxwell E. Johnson*, The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation (Alcuin Club Collections 87), London 2012; *Clemens Leonhard*, Art. »Mahl V (Kultmahl) [zus. m. M. B. Eckhardt],

davon aus, dass neutestamentliche Autoren aus faktisch vollzogenen Riten Sinnpotentiale herauspräpariert und für die weitere Verwendung in den folgenden Jahrhunderten geöffnet haben(, ohne dass damit wiederum gesagt sein soll, diese Verwendung sei immer und überall einer linearen Entwicklung o. ä. gefolgt), und damit wirken diese Potentiale wiederum ritualpraktisch produktiv etc.

Im Überblick folge ich dann in diesem Abschnitt ab jetzt dieser Matrix:

Liturgischer Grundakt	Bezugsstelle im lukani- schen Doppelwerk	Zuordnung innerhalb von Leben und Geschick Jesu Christi
Versammlung	Lk 7,36–50: Jesu Begeg- nung mit der Sünderin im Haus des Pharisäers Simon	Öffentliches Auftreten im Dienst der Reich-Got- tes-Botschaft
Rhetorische Verkündi- gung der Heiligen Schrif- ten	Lk 24,13–35: Jesus mit zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus	Nachösterliche Begeg- nungen mit dem aufer- weckten Gekreuzigten
Communio im Mahl mit Bezug auf »Sieg und Tri- umph« des Todes Jesu und als Danksagung ge- genüber Gott für seine »unsagbar große Gabe«	Lk 22,1–38: Jesu letztes Mahl mit den Seinen	Kontext der Passion

## 2.2 *Versammlung: radikale Inklusion – Lk 7,36–50*

Andreas Leinhäupl, auf dessen Interpretation ich im Folgenden vor allem zurückgreife, formuliert: »Der Leser wird mit Hilfe der Mahlepisoden durch das Lukasevangelium geleitet. Er folgt gewissermaßen der Hauptfigur von Tür zu Tür, von Einladung zu Einladung, und arbeitet sich an den Mahlkonzeptionen der Umwelt ab. Es entsteht Schritt für Schritt ein eigenes Mahlverständnis, das dann schließlich im Abendmahl ratifiziert und in der Emmausgeschichte reflektiert wird«<sup>13</sup>.

Dabei liegt eine »Siebenergruppe« von Mahlszenen vor, deren Rahmen zwei Mähler bei Zöllnern bilden. Die Mahlepisoden in 7, 11 und 14 sind hingegen Mähler bei Pharisäern, »wobei Lk 7 vom Konzept her eher zu Lk 5 gehört. Dort in Lk 5 wird die Gastmahltypologie allgemein einge-  
spielt und anhand des Levimahls grundsätzlich gezeigt, dass die Tischge-

in: RAC 23 (2009), Sp. 1012–1105; *Matthias Klinghardt/Hal Taussig* (Hg.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012; ferner *Gerd Theißen*, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, bes. 366–384.

<sup>13</sup> *Leinhäupl-Wilke*, Lukas (wie Anm. 10), 115; dort auch das nächste Zitat.



meinschaft Jesu unter bestimmten Bedingungen (nämlich in diesem Fall durch das ›Zurücklassen von allem‹) für alle offen ist.« Lk 11 und Lk 14 beinhalten scharfe Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen pharisäischen Gastgebern bzw. deren Partei zu verschiedenen Fragen, die die religiöse Kultur und gesellschaftliche Strukturen betreffen. »Das eigene Konzept wird bereits in Lk 9 und 10 angedeutet: Die Speisung der Fünftausend präfiguriert über das ›Brotbrechen‹, was dann in der Apostelgeschichte praktiziert wird: Die Apostel teilen, was sie haben, an alle aus. Die Gastmahlszene bei Marta und Maria relativiert die Festlegung von Frauen auf ›Bedienung‹ (Hören ist besser als extravagantes Essen). Am Ende bleibt die Zachäusepisode, die als eine Art ›Drehscheibe‹ fungiert. Mit ihrer Hilfe werden die wichtigen Faktoren der bisherigen Mahlepisoden noch einmal gebündelt und im Blick auf die Abendmahlsdarstellung so vorbereitet, dass man dort in Lk 22 dann tatsächlich das Mahl dezidiert innerhalb der eigenen Gruppengrenzen durchspielen und in der Emmausgeschichte (Lk 24) schließlich noch einmal unter veränderten Vorzeichen reflektieren kann.«<sup>14</sup>

Die erste Stelle aus dem Lukasevangelium, die etwas näher betrachtet sei, ist Lk 7,36–50: die Erzählung vom Mahl im Haus des Pharisäers Simon.<sup>15</sup> Diesen Text hat der Autor wohl komponiert, indem er verschiedene, ihm vorliegende Elemente in den Rahmen eines antiken Symposions eingepasst hat. Gemäß der üblichen Konventionen für solche Zusammenkünfte findet hier zunächst die eigentliche Mahlzeit statt (vgl. V. 36); erst beim nachfolgenden gepflegten Austausch, dem symposialen Teil, der auch Musik, Dichtung und erotisch orientierte Praxen enthalten konnte, ereignet sich eine Irritation: Eine »stadtbekannte Sünderin« tritt auf (VV. 37f). Deren Handlungen lösen ein Gespräch zwischen Jesus und seinem Gastgeber aus (VV. 39–50), das auch ein Gleichnis enthält (VV. 41f), und das in zwei Vergebungszusagen Jesu gegenüber der Frau mündet (voneinander getrennt durch die Intervention eines anderen Gastes; vgl. VV. 48–50). – Das Besondere im Vergleich zu den Figurenkonstellationen etwa in Lk 11 und 14 ist hier der Auftritt der Frau, die um die Anwesenheit Jesu im Haus weiß und sich ihm weinend zu Füßen stellt, wobei der Text offen lässt, woher sie ihr Wissen hat, wie sie genau hereinkam und warum sie weint. Ihr Handeln an Jesus – Benetzen seiner Füße, Abtro-

<sup>14</sup> Leinhäupl-Wilke, Lukas (wie Anm. 10), 115f.

<sup>15</sup> Neben dem Aufsatz von Andreas Leinhäupl vgl. dazu auch J. Patrick Mullen, Dining with Pharisees, Collegeville (MN) 2004; Lorenz Oberlinner, Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36–50, in: Marlies Gielen/Joachim Kügler (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (FS Helmuth Merklein), Stuttgart 2003, 253–278.

cken mit den Haaren und Salbung mit Öl – orientiert sich dabei an der rituellen Reinigung *vor* einem Mahl, die eigentlich dem Gastgeber selbst obliegt, zumindest von ihm zu organisieren ist. Übliche Konventionen werden damit durchbrochen: Die Frau nimmt sich eine Rolle, die ihr eigentlich nicht zusteht, und mit der Salbung geht sie sogar weit über etablierte Handlungsmuster hinaus. Nun erst haben auf der Erzählebene der Held – Jesus – und sein Gegenspieler – der Pharisäer – die konfliktreiche Grundlage ihrer folgenden Auseinandersetzung bekommen. Zunächst beschäftigt sich der Pharisäer mit dem Status Jesu: mit seinem Verhalten und seinem Informationsstand: Wäre Jesus ein Prophet, müsste er darum wissen, wie übergreifend das Verhalten der Frau nach etablierten Maßstäben ist. Das Problem der Sünde wird damit auf die umstrittene Funktion Jesu hin angewendet, wobei sich im Abgleich mit anderen Stellen zeigen ließe, dass die Infragestellung des Prophetentitels im Evangelium von zentraler Bedeutung ist: »Indem Jesus die Gedanken des Simon erkennt und sogleich darauf eine Antwort parat hat, erweist er sich als Prophet – d. h. sowohl innerhalb der Einzelepisode, als auch im Blick auf den Gesamtentwurf des Evangeliums ist der Vorwurf des Pharisäers obsolet. Vielmehr steht fest, dass mit dem prophetischen Wissen Jesu bereits eine soteriologische Dimension in die Szenerie eingezogen ist – und auf der Ebene der erzählten Welt ist die Frau offensichtlich die einzige, die das verstanden hat.«<sup>16</sup> – Im nachfolgenden Gespräch bekommt jedenfalls Jesus die Rolle des Lehrers, die ihm der Pharisäer mittels des Rabbi-Titels zuerkennt. Die Erörterung erfolgt dann in zwei Durchgängen, auf die ich nicht genauer eingehen. Zusammenfassend gesagt: Jesus gelingt dadurch, dass er in einer Gleichnis-Erzählung auf ökonomische Zusammenhänge rekurriert, das von ihm favorisierte Verhältnis von Sünde, Liebe und Vergebung zu plausibilisieren bzw. die Argumentation des Pharisäers *ad absurdum* zu führen, eine Argumentation, der offensichtlich auch die übrige Tischgesellschaft zuneigt. Die abschließende Botschaft Jesu: Der Glaube rettet und lässt in Frieden leben! Sie wird ausgesprochen gegenüber der Frau, die so noch einmal ins Rampenlicht rückt. »Das ist das Programm des lukanischen Jesus: Die, die in der Gesellschaft ausgeschlossen sind und sich selbst durch eigentlich ungewöhnliche Maßnahmen ins Spiel bringen, sind am Ende angenommen« (a. a. O., 100). Das ist hinsichtlich der Frau in dieser Episode bzw. der Gruppe, die sie repräsentiert, ein gar nicht zu überschätzender Schritt, denn: Sie gehört nach einer gängigen Deutung, für die einige Details der Erzählung sprechen, zu den so genannten Hetären, zu den besser gestellten Prostituierten, die in der feinen, urbanen Gesell-

<sup>16</sup> *Leinhäupl-Wilke*, Lukas (wie Anm. 10), 98.

schaft der lukanischen Lebenswelt zwar gern gesehene Gäste waren, und für die die Begleitung höher gestellter Persönlichkeiten zu Symposien die Haupteinnahmequelle war. Gegenüber solchen und ähnlichen Ausprägungen hellenistischer Kultur hat sich das pharisäische Judentum zur Zeit des Lukas allerdings abgrenzend verhalten. Diese Grundspannung ist es, die hier »in die erzählte Welt der Jesuszeit versetzt [wird]«: »Allerdings: Die Frau kommt nicht zu den übrigen Gästen des Symposions in ihrer Funktion als Hetäre, jedenfalls spielt das in dieser Geschichte alles keine Rolle – sondern sie kommt zu Jesus.«<sup>17</sup> Das eigentlich Exzeptionelle dabei: Sie benetzt mit ihren Tränen seine Füße und bringt darin zum Ausdruck, dass sie die Ausweglosigkeit ihrer Situation betrauert, v. a. auch in ökonomischer Hinsicht. Dem entspricht die Erörterung zwischen Jesus und dem Pharisäer und speziell das Schuldner-Gleichnis Jesu: Der Pharisäer repräsentiert eine Position vermeintlichen Wissens darum, wer aus welchen Gründen an der Tischgemeinschaft teilnehmen darf, und wem dies zu verwehren, wer als sündiger Mensch auszuschließen ist. Die Frau hingegen steht dafür, dass bei Jesus und innerhalb seiner Verkündigungspraxis ganz andere Maßstäbe gelten: Sie entspricht durch die Weise, in der sie Jesus begegnet, genau dessen Konzeption einer idealen Mahlgesellschaft<sup>18</sup>: »Die ›in der Stadt‹ (V. 37) gemäß dem Bewertungsmaßstab des Pharisäers eine ›Sünderin‹ ist, wird ›im Haus‹ durch die Brille des Gleichnisses nach dem Maß ihrer Liebe beurteilt.«<sup>19</sup> – An dieser Geschichte zeigt sich also: »Die Bedingung für die Teilnahme am gemeinsamen Mahl, oder besser: das Zulassungskriterium für die Gruppe bemisst sich nach jesuanischem Duktus daran, wie man sich dem anderen zuwendet, wie viel Nähe man zeigt – und zwar völlig unabhängig davon, wie man sozial und religiös von anderen eingestuft wird. [...] Beim gemeinsamen Essen werden traditionelle Grenzen überwunden. Die ›stadtbekannte Sünderin‹ wird damit zu einer *Modellfigur*, anhand derer sich Spezifika der lukanischen Mahlkonvention ablesen lassen. Mit solchen Modellfiguren spielen auch die anderen Mahlepisoden im Lukasevangelium«<sup>20</sup>.

### 2.3 *Communio im Mahl: hingebungsvolles Gedenken – Lk 22,1–38*

Gemäß den Abendmahlsberichten der synoptischen Evangelien hat Jesus, so deren gemeinsame Kernaussage, »in der Nacht, da er verraten wurde« (1 Kor 11,23), mit seinen Jüngern ein Festmahl gehalten, bei dem er in origineller Weise besondere Zeichen gesetzt hat. Und dies gehört – nach

<sup>17</sup> Leinhäupl-Wilke, Lukas (wie Anm. 10), 104 f.

<sup>18</sup> Vgl. Leinhäupl-Wilke, Lukas (wie Anm. 10), 105 f.

<sup>19</sup> Leinhäupl-Wilke, Lukas (wie Anm. 10), 107.

<sup>20</sup> Leinhäupl-Wilke, Lukas (wie Anm. 10), 109.

weitgehendem Konsens der Forschung – zum historisch sicheren Bestand der Passionsüberlieferung, ist also nicht einfach eine Art Rückprojektion aufgrund der späteren Mahlpraxis der ersten Christusgläubigen.<sup>21</sup> Um es mit einer klassischen Formulierung von Hans Lietzmann zu sagen: »Von der Feier der Jerusalemer Urgemeinde führt keine Brücke zu dem Gleichniswort vom Brot und Leib: es bleibt ein selbständiger und nicht ableitbarer Faktor. Mit anderen Worten: die Überlieferung von Jesu letztem Mahl und dem dabei gesprochenen Todesgleichnis ist als gegebene Tatsache einer historisch zuverlässigen Tradition anzuerkennen. Sie gehört zu den alten Quadern, aus denen der Bau der Passionsgeschichte zusammengefügt wurde, und hatte ursprünglich zum Kultakt des Herrenmahls keine Beziehungen.«<sup>22</sup> Dies sollte aus *innertheologischen* Gründen die notwendige Basis *jeder* entsprechenden Reflexion auf die Eucharistie sein – Thomas Söding:

»Ist die Eucharistie ein Opfer? Ist das Opfer ein Mahl? Ist das Mahl ein Ritus? Ist der Ritus ein Kult? Ist der Kult Eucharistie? Die dogmatischen, liturgischen, soziologischen und kulturwissenschaftlichen Definitionen, die hinter diesen Fragen stehen, müssen sich an den neutestamentlichen Texten messen lassen und an dem Geschehen, das sie bezeugen. Keine einzelne Formel und keine denkbare Kombination kann die gesamte Bedeutung erfassen, jede ist daraufhin zu befragen, was sie auf den Begriff bringen kann: von jenem Mahl, das Jesus in der Nacht seiner Verhaftung gefeiert hat, von Jesus selbst, der sein Leben für die Vielen hingibt, und vom Osterereignis, in dessen Licht die Gemeinschaft der Glaubenden das Paschamahl feiert. Entscheidend ist der Primat des Geschehens vor der Deutung, der Praxis Jesu vor der Theologie dieser Praxis und der Feier des Geheimnisses vor der theologischen Reflexion. Jede Deutung als Sakrament müsste scheitern, bliebe sie auf den *Selbstvortrag* der Kirche fixiert, ohne ihn als *Nachvortrag* des Heildienstes Jesu Christi zu deuten; jede Deutung als Zeichenhandlung müsste scheitern, bliebe sie auf ihre identitätsstiftende *Funktion* fixiert, ohne sie als Wirkung des Bezeichneten zu deuten. Beides setzt voraus, nach der Beziehung zwischen dem Tod Jesu und der Jüngergemeinde, nachhösterlich also der Kirche zu fragen.«<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Vgl. aus jüngerer Zeit hierzu und zum Folgenden u. a. *Bernd Heining*, Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung, in: Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005, 10–49; *Michael Theobald*, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: ThQ 138 (2003), 257–280; *ders.*, Paschamahl und Eucharistiefeier. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas (Lk 22,14–38), in: *ders./Rudolf Hoppe* (Hg.), »Für alle Zeiten zur Erinnerung«. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (FS Franz Mußner zum 90. Geburtstag) (SBS 209), Stuttgart 2006, 133–180; *ders.*, »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« Die Eucharistie in der frühen Kirche, in: Orientierung 69 (2005), 76–80; *Jens Schröter*, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), Stuttgart 2006.

<sup>22</sup> *Hans Lietzmann*, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AKG 8), Berlin <sup>3</sup>1955, 253.

<sup>23</sup> *Thomas Söding*, »Tut dies zu meinem Gedächtnis!«. Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament, in: *Ders.* (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002, 11–58, 11.

Zusammenfassend lässt sich folglich sagen: Die Abendmahlsdarstellungen der synoptischen Evangelien berichten, dass Jesus, so deren gemeinsamer Kern, in der Nacht vor seinem Tode im Wissen um sein bevorstehendes Schicksal ein Festmahl mit Brot und Wein gefeiert hat:

- Dabei war er Gastgeber der Zwölf (Mk 14,20 parr.), und wie ein jüdischer Hausvater segnet, bricht und verteilt er zu Beginn des Mahles das Brot; dann erhebt er an dessen Ende den Dankesbecher; diesen lässt er aber – abweichend von der Sitte – kreisen, damit alle aus seinem Becher trinken.
- Jenseits der Tischbräuche spricht er über Brot und Wein deutende Worte, die – eingebunden in Segen und Dank – auf seinen »Leib« und sein »Blut« verweisen (wobei v. a. bei letzterem umstritten ist, inwiefern es zum ursprünglichen Bestand gehört, und ob/wie es das Motiv vom Neuen Bund eingespielt hat).
- Das letzte Mahl stellt Jesus in den Horizont der Hoffnung auf das Reich Gottes, das sich trotz seines Todes oder gar durch seinen Tod vollenden werde.

Jede der Abendmahlsdarstellungen sucht mittels dieses Grundbestandes auf je spezifische Art und Weise einzufangen, dass, wie im Anschluss an Reinhard Meßner zu formulieren ist, das letzte Mahl Jesu geprägt war von der (real-symbolischen) Vorwegnahme der endzeitlichen *communio* im Reich Gottes sowie von der Proklamation des Heilstodes Jesu als Weg in diese endzeitliche *communio*.<sup>24</sup> Insofern gilt: Der »Primat des Geschehens vor der Deutung«, bedeutet gerade nicht, das »Geschehen« könnte heute irgendwie gänzlich unabhängig von der »Deutung« erfasst werden. Es geht um eine prekäre Gratwanderung, weil die neutestamentlichen Abendmahlsberichte weder legendarisch, noch protokollarisch aufzufassen sind: Sie sind offensichtlich Ausdruck engagierten Erzählens, das innerhalb der frühen christlichen Gemeinden die Brücke zwischen der je eigenen rituell-gottesdienstlichen Praxis und einer bestimmten Praxis Jesu schlagen sollte.

Wie oben gesagt: Für diesen Brückenschlag waren zunächst verschiedene Mahlzusammenhänge, die Jesus gestiftet oder auf die er eingewirkt hat, von Relevanz, und wir gehen ja besonders den Linien nach, die der Lukas genannte Autor des Neuen Testaments diesbezüglich ausgezogen hat. Auch für ihn wie für die anderen so genannten synoptischen Evangelien ist dabei die Darstellung des letzten Abendmahls eminent wichtig, und auf Dauer konzentrierten sich die Gemeinden aufgrund verschiede-

<sup>24</sup> Vgl. Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. <sup>2</sup>2009, 156–160.

ner Impulse bei der Begründung der zunehmend einheitlicher (und dabei sakraler bzw. rituell stilisierter) werdenden Eucharistiepraxis auf diese Abendmahlsberichte als Referenztexte.<sup>25</sup>

Michael Theobald kann diesbezüglich zeigen:

»Der sogenannte ›Einsetzungsbericht‹ war immer schon ein Referenztext mit vornehmlich legitimatorischer, d. h. kultbegründender Funktion. Er ist auf einer Metaebene angesiedelt im Vergleich zur Primärebene der eucharistischen Gebete, der Segensworte, des Lobpreises und der Bitten über die Gaben und Mahlteilnehmer, wobei diese Primärebene es ist, welche Eucharistie im Vollzug eigentlich konstituiert. Er selbst rekurriert als narrativer Text auf die Handlungen und Gebetsakte Jesu, also das Brechen des Brotes, das Kreisenlassen des Bechers sowie die dazugehörigen Segensgebete und Danksagungen, deren Inhalte aber nicht mitgeteilt, sondern vorausgesetzt werden. Er erinnert an das, was ›der Herr in der Nacht, da er ausgeliefert wurde‹, einst beim Mahl getan hat, will damit jedoch normieren und deuten, was die jeweilige Gemeinde in ihrer Mahlpraxis im Gedenken an Jesu Tod hier und heute tut. Man kann somit von einer ›Kultätiologie‹ [bzw. einem Abendmahlsbericht] sprechen«<sup>26</sup>.

Wir hatten schon gesehen: Bis ein(e) Leser(in) des Lukasevangeliums auf das letzte Abendmahl stößt, hat sie/er bereits einige Mahlszenen um Jesus herum mitbekommen. Die lukanische Erzählung vom letzten Mahl Jesu mit den Seinen (Lk 22,1–38) ist vor diesem Hintergrund so zu verstehen, dass man »gewissermaßen ›mit Zachäus im Gepäck‹ auf die Abendmahlsdarstellung [stößt]«; Leinhäupl weist richtig darauf hin, dass Zachäusgeschichte und Erzählung vom letzten Abendmahl v. a. über das Stichwort ‚Suchen‘ verknüpft sind: In der Zachäus-Episode sind Zachäus und Jesus wechselseitig auf der Suche nacheinander (vgl. Lk 19,3 bzw. 19,5.10). In der Verratsszene suchen die Oberpriester »nach einer Möglichkeit, Jesus zu beseitigen« (Lk 22,2; EÜ 2016); Judas sucht »nach einer günstigen Gelegenheit, ihn [Jesus] auzuliefern« (Lk 22,6; EÜ 2016), wobei diese alle vermeiden wollen, das Volk gegen sich aufzubringen. Die Suche nach Rettung und die Suche nach Verrat und Tod entsprechen einander strukturell. Sie repräsentieren wiederum im Blick auf die Soziologie der Gruppe zwei Grundbewegungen: der Bewegung, in der die Suche nach Umkehr und Vergebung in die Gruppe hineinführt; und der Bewegung, durch die sich ein Mensch selber exkludiert: »Für den Leser ist das eine entscheidende Schnittstelle: Es werden ihm diese beiden Möglichkeiten offeriert – und er muss sich entscheiden, oder sagen wir besser: er

<sup>25</sup> Vgl. u. a. *Reinhard Meßner*, Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche, in: Albert Gerhards/Hansgerd Brakmann/Martin Klöckener (Hg.), *Prex Eucharistica*, Bd. 3: *Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis* (SpicFri 42), Freiburg i. Ue. 2005, 3–41.

<sup>26</sup> *Michael Theobald*, Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des so genannten »Einsetzungsberichts«, in: Ebner, *Herrenmahl* (wie Anm. 10), 121–165, 122.

kann sich entscheiden.«<sup>27</sup> Konkret wird mit der Gemeinschaft des Abendmahls, die Jesus selber stiftet, (soziologisch gesprochen) eine ideale Gruppe gesetzt, in die sich Menschen hineinbegeben können, wenn sie für sich die Mahlkonventionen annehmen, die mit Bezug auf Jesus in der Gruppe etabliert sind. *Einerseits* entwickelt demnach die Abendmahlsdarstellung bei Lukas das weiter, was in den verschiedenen Einzelepisoden, in denen zuvor von Mahlgesellschaften die Rede war, bereits angelegt worden ist: Es geht darum, individuelle Erfahrungen mit institutionalisierten Formen von Gruppenidentität in Beziehung zu setzen, wobei die Apostel – wie zuvor andere Figuren – »eine Art Modellfunktion« übernehmen: »Sie formieren in der erzählten Welt eben jene Gruppe, an der sich jede weitere Form gemeinsamen Essens orientieren wird.« Und außerdem wird in Lk 22 mehrfach betont, dass Jesus gemeinsam mit den Aposteln das »Paschamahl« feiert, die darauf Bezug nehmende Mahlpraxis also innerhalb der jüdischen Tradition verankert ist. Das Vorgehen des Lukas ist damit sozusagen induktiv: Aus konkreten Einzelbegegnungen werden Zulassungsbedingungen für Mahlgesellschaften herausdestilliert, die sich von konventionellen Vorgaben deutlich unterscheiden, wie wir am Beispiel des Mahls bei Simon gesehen haben. Und die vier Szenen, in denen es in Lk 22,1–38 um das letzte Abendmahl geht (VV. 1–6: Vorbereitung zum Verrat durch Judas; 7–13: Vorbereitungen zum Paschamahl durch die Jünger; 14–19: das Mahl selbst; 20–38: das Symposion), entwickeln daraus ein ideales Mahlkonzept für die lukanische Gruppe.

Ich komme gleich darauf zurück, dass die Emmausgeschichte als Erzählung zu verstehen ist, die beschreibt, wie sich ein solches Konzept dauerhaft umsetzen lässt: dann, wenn der Gastgeber nicht mehr wie in der bisherigen Weise anwesend sein wird. Wir werden sehen: Nun wird erst geredet, dann gegessen! Und ich werde auch noch kurz darauf eingehen, wie Lukas diese Grundidee in der Apostelgeschichte konsequent weiter ausformt. Wichtig ist jetzt erst einmal, dass Lukas auf der Erzählebene das konkrete Geschehen in die jüdische Kultur einbettet. Er eröffnet dem Ganzen damit auch einen großen heilsgeschichtlichen Horizont: Einbezogen werden u. a. alttestamentliche Grundmotive vor allem aus Ex 12/24, wodurch der Pesachkontext deutlich wird, aber auch die Idee eines von Gott für sein Volk gestifteten Mahles, das die Ältesten der Stämme vor seinem Angesicht am Sinai feiern dürfen; weiterhin ist – womöglich auch historisch gesehen durch Jesus selber – Jes 52/53 mit der Leitfigur des leidenden Gottesknechtes ein tragender Bezugsrahmen; und schließlich ist noch die in Jer 31 entwickelte Konzeption des Neuen

<sup>27</sup> *Leinhäupl-Wilke*, Lukas (wie Anm. 10), 116.

Bundes zu nennen. Dieser heilsgeschichtliche Horizont aber ist es, der dieses spezielle Mahl, das ja einerseits die bisher schon von Lukas eingespielten jesuanischen Impulse zur Mahlpraxis bündelt, *andererseits* als unableitbar neu erscheinen lässt. Der äußeren Form nach geht es bei Lukas vornehmlich um die elementaren Handlungen *Brot nehmen – danken bzw. segnen – Brot brechen und verteilen*. Die Deuteworte geben dem Brotbrechen dann einen einzigartigen Charakter: »Das ist mein Leib für euch!« bringt diese Mahlhandlung mit dem Tod Jesu in Verbindung, und zudem wird – jedenfalls in den entsprechenden Fassungen des Textes, die dieses enthalten (siehe unten) – mittels des Becherwortes das Mahl wie der bevorstehende Tod des Mahlherrn mit der Verheißung des Neuen Bundes verknüpft: »Dieser Becher« – »in meinem Blut«. »Diese doppelbödiges Anamnese, in Erinnerung an Jesus seine Art des Miteinander-Essens weiterhin zu praktizieren und diese Mahlkonvention heilsgeschichtlich im Tod Jesu zu verankern wird über die Abendmahlserzählung institutionell den 12 Aposteln anvertraut. Sie fungieren an dieser Stelle als die ideale Trägergruppe, die genau zu den Konditionen zusammen isst, die zuvor erstritten wurden.«<sup>28</sup>

### Exkurs I

Natürlich könnte man jetzt den lukanischen Abendmahlsbericht noch sehr viel genauer interpretieren. Dazu nur so viel: Tatsächlich weist der Abendmahlsbericht nach Lukas, wie er sich heute in den meisten unserer gängigen Bibelübersetzungen findet, Formulierungen auf, die gar nicht so leicht miteinander in Einklang zu bringen sind. Die vielleicht auffälligste Spannung ist, dass Jesus erst einen Weinbecher nimmt, diesen allen Anwesenden nach einem Lobpreis avisiert, damit sie daraus trinken mögen, und zugleich verkündet, er selber werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, »bis das Reich Gottes kommt« (V. 18). Doch schon in V. 20 wird wie selbstverständlich berichtet, dass Jesus nach dem Mahl wieder den Becher nimmt, um dessen Inhalt auf seine Lebenshingabe und die damit einhergehende Stiftung des Neuen Bundes hin zu deuten. Spannend ist vor diesem Hintergrund, dass es bei einigen Textzeugen auch kürzere Versionen dieser Stelle gibt.<sup>29</sup> Die wichtigste endet nach der ersten Hälfte von V. 19, also mit »Und er nahm Brot, dankte, brach und gab es ihnen und sprach: Dies ist mein Leib«; ein zweiter Becher mit

<sup>28</sup> *Leinhaupt-Wilke*, Lukas (wie Anm. 10), 117.

<sup>29</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden *Bradshaw*, *Origins* (wie Anm. 12), 1–15.



einem Deutewort kommt hier also nicht vor. – Durch einen solchen differenzierten Blick auf die lukanische Darstellung kommt deutlicher heraus, dass die Abendmahlstradition insgesamt zwei Grundstränge kennt: den eschatologischen Strang (angezeigt v. a. durch das Wort beim ersten bzw. – in der Kurzfassung – *dem* Becher: »Ich werde nicht mehr von der Frucht es Weinstocks trinken ...«) und einen Strang, der sich um die Deutung von Brot bzw. Becher als Leib und Blut Christi dreht.<sup>30</sup> Der erste Strang repräsentiert eine nicht-kultische Tradition aus dem Bereich der so genannten Abschiedsreden; der zweite hingegen eine kultische Tradition, die sich an das letzte Mahl angelagert hat. Die Kombination beider Stränge könnte in der Eucharistiepraxis der palästinensischen Christengemeinden unter Einfluss des Paulus erfolgt sein. Die nun kanonische lukanische Langversion wäre dann so entstanden, dass der Textblock, der dem Bereich der Abschiedsrede zugehört, um die kultisch ausgerichteten Formulierungen ergänzt worden ist – deshalb zwei Becher in unserer Fassung des Abendmahlsberichts und ein gewisser Widerspruch in deren Einarbeitung. Markus(/Matthäus) gelingt hingegen literarisch gesehen die Integration besser, worauf hier nur verwiesen sei (vgl. Mk 14,17–25).

Von daher spräche dann wiederum Einiges für die Kurzversion des Lukastextes als ursprüngliche Fassung: Diese Kurzversion könnte die Praxis eines eucharistischen Mahles widerspiegeln, das sich alleine um das Brot gruppierte und eine besondere Referenz auf das letzte Mahl Jesu vermischen ließ (siehe dazu auch unten). Markus' Evangelium wäre nach dieser Hypothese die einzige Quelle des Autors dieser Kurzversion für die Identifizierung des Brotes mit dem Leib und des Weines mit dem Blut Christi gewesen. Er hätte dann ausschließlich Brothandlung/-wort von Markus übernommen und aufgrund des Umstands, dass er ja selber bereits eine Becherhandlung mit spezifisch eschatologischer Deutung integriert hatte, auf die Übernahme der markinischen Becherhandlung/des markinischen Becherworts verzichtet – um der Konsistenz seiner eigenen Erzählung, evtl. sogar um deren konkretem Ritualbezug willen. – Insgesamt belegen jedenfalls solche und ähnliche Beobachtungen, dass die beiden genannten Stränge der Abendmahls-Tradition auf der Erzählebene resp. ritualpraktisch womöglich doch noch nicht *generell* in einem so frühen Stadium zusammengewachsen sind, wie dies lange Zeit breiter Konsens der Forschung war. Vielmehr dürfte es in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts eine Vielfalt an eucharistischen Praxen gegeben haben: Die Indizien sprechen z. B. dafür, dass in manchen Gemeinden die Aussagen Jesu, in denen er Brot/Wein mit seinem Leib/Blut zusammenkoppelte,

<sup>30</sup> Vgl. dazu klassisch *R. B. Fuller*, The Double Origin of the Eucharist, in: *BiRes* 8 (1963), 60–72.

nicht direkt mit dem Setting eines Paschamahles verbunden waren, bei dem Jesus eine eschatologische Aussage getätigt hat, sondern alleine – wie in 1 Kor 11 belegt – mit dem Setting der »Nacht, in der er ausgeliefert wurde«. Auf der anderen Seite mag es Gemeinden gegeben haben, die wiederum von dieser speziellen Tradition Nichts wussten, und die ihre Mahlpraxis über Geschichten legitimierten, gemäß denen Jesus das Pascha mit seinen Schülern gefeiert hat und in einer Abschiedsrede in den Dialog mit ihnen getreten ist. Die Bezugnahme auf diesen Rahmen hätte dann womöglich deshalb gar keinen direkten Effekt auf die Gestalt der rituellen Handlungsmuster dieser Gemeinden gehabt, da man mit der baldigen Wiederkunft des Herrn rechnete. – Noch einmal grundsätzlicher formuliert: Im Gegensatz zu früheren Theorien ist zu betonen, dass es keine Belege für eine direkte Orientierung *sämtlicher* frühchristlicher Mahlfeiern am mutmaßlichen Ablauf des letzten Mahles Jesu mit den Seinen gab, sodass sie mehr oder weniger alle zumindest ein Brotritual vor und ein Becherritual nach dem Mahl kannten. Analog zur Bedeutung von Ex 12 für das Pesachmahl wird man vielmehr festhalten müssen, dass die Abendmahlserzählungen *nicht* als definitive Skripts für rituelle Mähler fungierten. Die Christen verstanden den Gedächtnisbefehl hingegen womöglich so, dass sie bei *jedem* rituellen Mahl – unabhängig von dessen konkreter Form im Detail – in Erinnerung an Jesus essen und trinken sollten. Und dabei ging es nicht zuletzt um die Übernahme der von ihm etablierten Mahlkonventionen. Das belegt auch etwa der Gebrauch der Abendmahlsparadosis in 1 Kor 11.<sup>31</sup>

In diesem Sinne waren die Einsetzungsberichte ursprünglich also weder liturgische Texte, die während der Feier rezitiert werden sollten, und auch keine liturgischen Instruktionen, um die Feier im Einzelnen rituell zu regulieren, sondern so etwas wie liturgische Katechesen, im Fall der lukanisch-paulinischen Tradition wahrscheinlich im Umfeld der christlichen Feier des Jahres-Paschas.

### *Exkurs I – Ende*

Abschließend speziell zur Rolle der Abendmahlserzählung in rituellem Kontext nur noch folgende Hinweise: Die uns so vertraute, meist »Gedächtnisbefehl« genannte Wendung »Tut dies in Erinnerung an mich«, wie sie in der lukanisch-paulinischen Variante der Abendmahlsüberliefe-

<sup>31</sup> Vgl. u. a. Martin Stuflesser/Stephan Winter, *Geladen zum Tisch des Herrn. Die Feier der Eucharistie* (Grundkurs Liturgie Bd. 3), Regensburg 2004, 19–43; Theobald, Einsetzungsbericht (wie Anm. 26), 158–161.

rung zu finden ist (vgl. auch 1 Kor 11,26), dürfte ursprünglich in katechetischen Zusammenhängen im Umfeld einer jährlichen, verchristlichten Paschafeier ihren »Sitz im Leben« gehabt haben: Die Wendung proklamiert sozusagen, dass im Christusereignis, speziell im in SC so genannten Pascha-Mysterium Jesu Christi, der Exodus Israels seine letztgültige Interpretation und universale Ausweitung erfahren hat. Schon Erik Peterson meinte (in den 1920er Jahren), das Gedächtniswort habe »ursprünglich nur für die österliche Feier des Jahres- und Todesgedächtnisses Jesu, also für die Wiederholung des letzten Paschamahles Jesu mit seinen Jüngern gegolten«: »Paulus spielt bekanntlich in 1 Kor 5,7 auf diese österliche Abendmahls- und Paschafeier an. Von da aus ließe sich dann greiflich machen, dass er in 11,24f. den Text des kleinasiatischen Osterformulars wiederholte. Der Wortlaut der Einsetzungsworte bei Markus und Matthäus würde gegenüber Paulus das sonntägliche und nicht das österliche Formular darstellen«<sup>32</sup>. Demgemäß hätten also die zum Messias Jesus bekehrten Juden in Jerusalem auch weiterhin die Paschanacht gefeiert und der Errettung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten gedacht; sie hätten dies aber nun aufgrund des Todes Jesu in den Tagen eines Paschafestes aus dem Glauben daran getan, dass *sein* Tod die wahre, endzeitliche Befreiung herbeigeführt hat – ein guter, plausibler Grund dafür, den einmal selbstständigen Abendmahlsbericht schließlich in die altchristliche Passionserzählung einzubauen! Konkret hieß das dann wahrscheinlich für die rituelle Praxis: Während das Paschamahl normaler Weise nach Einbruch der Nacht den Höhepunkt des Festes bildete, haben die Juden, die Jesus als Messias geglaubt haben, diese Zeit noch durch eine Ausdehnung des Fastens gestaltet, um dann im Morgengrauen ein festliches Mahl zum Gedächtnis der Auferweckung ihres Herrn zu begehen. Tägliche Tischgemeinschaften der Hausgemeinden konnten hingegen – jetzt unter dem Vorzeichen, dass Jesus auferweckt worden ist – eher an die galiläische Mahlpraxis Jesu anknüpfen, wie es sich v. a. in den Erzählungen Joh 21,1–14 (Erscheinungsmahl am See von Tiberias) und in der Emmausgeschichte niedergeschlagen hat, wo nach Motivik und Szenerie jeweils an das Wirken Jesu im galiläischen Ambiente angeknüpft wird, nicht aber an das letzte Mahl. – Die wöchentliche Eucharistie am Sonntag, wie wir sie feiern, hat sich dann nach und nach aus diesen verschiedenen Wurzeln heraus entwickelt: Sie ist später und bis heute für uns *die* paradigmatische Weise geworden, in der wir am Pascha Jesu Christi durch

<sup>32</sup> Erik Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*. Aus dem Nachlass hrsg. von Hans-Ulrich Weidemann (*Ausgewählte Schriften* 7), Würzburg 2006, 254. Vgl. zum Folgenden – im Anschluss v. a. an Fuller – *Theobald*, Einsetzungsbericht (wie Anm. 26), 126–129.

Leiden und Tod hindurch ins Leben beim Vater in der Form des Mahles Anteil bekommen!

### 2.3 Erzählgemeinschaft: brennendes Verlangen – Lk 24,13–35

Unsere Eucharistiefeier folgt dabei einem anderen Grundmuster als die Gastmähler Jesu bei Lukas, die wir bisher betrachtet haben – und interessant ist: Dieses Grundmuster findet sich freilich bei Lukas auch, und zwar innerhalb seines Evangeliums zuerst in der Emmausgeschichte.<sup>33</sup> Dazu noch einmal ein Blick zurück auf die Überlegungen der vorherigen beiden Unterabschnitte: Lukas klärt über die Erzählung verschiedener Einzelbegegnungen das ganze Evangelium hindurch die Zulassungsbedingungen zu ›Jesu‹ Gastmählern, wobei er diese deutlich von konventionellen Vorgaben der Umwelt abgrenzt:

›Lukas arbeitet erzähltechnisch wie auch inhaltlich mit einem wertenden Vergleich, nämlich mit der direkten Auseinandersetzung zwischen der Mahlkonzeption Jesu und der Mahlkonzeption seiner Umwelt. Dabei werden auf der einen Seite Grenzen geöffnet, auf der anderen Seite Außengrenzen neu gezogen: Die Reinheitsvorstellungen und religiösen Kategorisierungen der Pharisäer werden in Frage gestellt. Die gegenseitige Zuwendung der Mahlteilnehmer wird als Ausdruck von erfahrener Sündenvergebung gewertet. Die elitäre Tischgesellschaft der Pharisäer wird auf den Kopf gestellt: Im Jesuskreis sind die Armen, Krüppel, Lahmen und die als ›Sünder‹ Abgestempelten die Normalgesellschaft. Reiche, religiöse wie gesellschaftliche Elite wird dann zugelassen, wenn sie ihre religiösen und gesellschaftlichen Klassifizierungen fallen lässt, d. h. konkret: ihre Häuser öffnet und ihre mentalen Einstellungen verändert. Es geht dem Lukasevangelium also tatsächlich um die Überwindung gesellschaftlicher und sozialer Grenzen – um die Installation einer offenen Tischgemeinschaft zu jesuanischen Bedingungen.«<sup>34</sup>

Wer solche Aufbrüche und Durchbrüche dauerhaft gegen uralte religiöse Vorstellungen und festgefügte aristokratische Mahlkonzepte etablieren will, braucht dringend – zumal angesichts des Umstandes, dass Jesus ja nun als Verbrecher hingerichtet worden ist – ein rituelles Sonderelement wie die Kopplung des »Brotbrechens« und des entsprechenden Deutewortes mit dem Gedächtnisbefehl: »Der Tod Jesu nicht als Infragestellung, sondern als Inkraftsetzung des Neuen Bundes, der seine Sozialgestalt in den Konturen der jesuanischen Tischgemeinschaft findet.« (a. a. O., 119) Das ideale Mahlkonzept, das Lukas in verschiedenen Mahlszenen für seine Gemeinde entwickelt, die sich innerhalb des Judentums

<sup>33</sup> Vgl. z. B. *Michael Theobald*, Wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten (Lk 24,13–35). Die Eucharistiefeier als Lebensmitte der christlichen Gemeinde, in: *Doris Nauer/Rainer Bucher* (Hg.), *Praktische Theologie: Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven* (FS Ottmar Fuchs) (Praktische Theologie heute 74), Stuttgart 2005, 433–440.

<sup>34</sup> *Leinhäupl-Wilke*, Lukas (wie Anm. 10), 118f.

verorten und ihren Anspruch auf Veränderung der Gesellschaft einbringen will, dieses Mahlkonzept realisiert Jesus mit den Aposteln im Abendmahlssaal noch einmal in konzentrierter und in weiterführender Form. Nach Ostern sind es dann in der Emmausgeschichte wiederum zwei aus dem Jüngerkreis, die lernen müssen, was dies unter den durch Passion und Tod grundlegend veränderten Bedingungen heißt. Anders gesagt: Die Emmauserzählung lässt sich innerhalb der lukianischen Idee so verstehen, dass sie beschreibt, »[w]ie sich ein solches Konzept konkret und dauerhaft umsetzen lässt«<sup>35</sup>. Das Bestechende ist, dass hier die Makrostruktur der anderen Gastmähler – erst Sättigung, dann Gespräch etc. im symposialen Teil – umgekehrt wird:

»Nach dem Gespräch und der dadurch evozierten Schriftauslegung kommt es zum gemeinsamen Mahl. Inhaltlich bedeutet das eine Zuspitzung [...]: Durch die Auslegung der Schriften verortet Jesus sich selbst und seinen Alternativentwurf in der jüdischen Tradition und sichert damit seine Autorität als Impulsgeber ab, was wiederum für die langfristige Sicherstellung der erstrittenen Mahlkonzeption bürgt. Der Effekt: Beim Ritus des Brotbrechens erkennen die beiden Jünger ihn als Gastgeber – die Umsetzung der in der Abendmahlsdarstellung etablierten jesuanischen Mahlpraxis wird vollzogen –[...] was dann an verschiedenen Stellen der Apostelgeschichte (übrigens in gleicher Abfolge: erst Reden, dann Brotbrechen) wieder aufgenommen wird.«

Nach Ostern braucht es also bei den eucharistischen Mahlfeiern zuerst die Verkündigung und das Hören der Heiligen Schriften – wie auf dem Weg nach Emmaus: »Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht« (Lk 24,27; EÜ 2016). Der Wortgottesdienst ist es, der die versammelte Gemeinde je neu hinein versetzt in die große Geschichte Gottes mit den Menschen von der Schöpfung an, die in seiner Geschichte mit dem erstwählten Volk Israel die entscheidende Konzentration erfahren hat. In diesem – und nur in diesem! – Rahmen sind Christuserlebnis und Pascha-Mysterium auf Dauer angemessen zu feiern und lebensrelevant zu halten.

#### 2.4 Und wir? In der »Zwischen-Zeit«

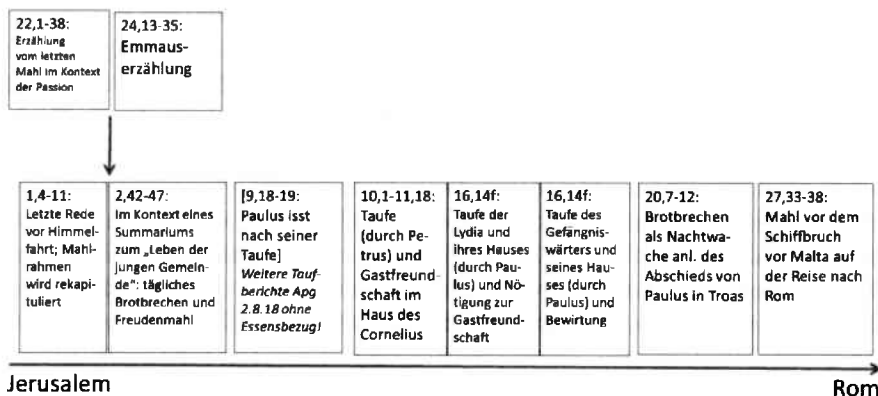
Mit einem genialen literarischen Schachzug macht Lukas dann deutlich, wie er sich die Fortsetzung der Geschichte Jesu Christi mit den Seinen denkt: Während am Ende des Evangeliums alle österlichen Geschehnisse auf einen Tag zusammengedrängt werden (vgl. Lk 24), weitet sie die Apostelgeschichte auf mehrere Wochen aus: Mit der Verheißung der Geistsendung (Lk 24,49) ausgestattet, verlässt Jesus die neue Gemeinschaft noch am Abend des Ostertages und wird zum Himmel emporgehoben

<sup>35</sup> Dieses und das nächste Zitat: *Leinhäupl-Wilke*, Lukas (wie Anm. 10), 116.

(vgl. Lk 24,50–53). Der Auftrag, der für die Zurückbleibenden formuliert wird, ist klar: die Frohbotschaft von der Vergebung der Sünden zu allen Völkern zu tragen – »angefangen in Jerusalem« (Lk 24,47). Der Autor hat aber keinerlei Scheu, die Apostelgeschichte wieder mit der Erhöhung zum Vater zu beginnen – nur, dass diese jetzt nach weiteren vierzig Tagen erfolgt, die Geistsendung am fünfzigsten Tag nach Ostern. Und der weitere Weg endet in Rom, wohin Paulus schließlich gelangt. Der Auftrag wird also erfüllt, denn nun ist das Evangelium auch im Herzen der damaligen heidnischen Kultur präsent: Paulus »blieb zwei volle Jahre in seiner Mietwohnung und empfing alle, die zu ihm kamen. Er verkündete das Reich Gottes und lehrte über Jesus Christus, den Herrn – mit allem Freimut, ungehindert.« (Apg 28,30f; EÜ 2016). – Kurz: Die Konzentration auf einen Tag wie die Ausweitung des Ostergeschehens bis zur Himmelfahrt auf vierzig Tage sind *theologische* Zeitangaben. Der *eine* Ostertag hebt hervor, dass die Auffindung des leeren Grabes, die Erscheinungen des Auferweckten und seine Erhöhung in die Himmel unlösbar miteinander verknüpft sind. Die vierzig Tage knüpfen über Jesu vierzigtägigen Aufenthalt in der Wüste (vgl. Lk 4,1–14) an weitere biblische Vorkommnisse dieser Zeitspanne an: So werden die erzählte Gegenwart und die erhoffte Zukunft der Kirche wieder an die Geschichte Israels rückgekoppelt. Diese Konstruktion gibt dem Autor die Gelegenheit, einzelne Dimensionen des Osterereignisses gezielter zu beleuchten. Für Lukas ist jedenfalls zentral, dass der Weg Jesu, der ihn von Galiläa nach Jerusalem geführt hat (vgl. besonders den so genannten Reisebericht in Lk 9,51–19,28; Lk 23,5 in Verb. m. Apg 10,37ff), nun von Jerusalem aus (dort lässt Lukas alle Missionsreisen des Paulus beginnen; vgl. Apg 12,25; 15; 18,22) in neuer Form weitergeht (vgl. auch den mehrfachen Gebrauch der Weg-Metapher in der Apostelgeschichte, so in Apg 16,17; 18,25f; 19,9.23; 22,4; 24,14.22) Was beide großen Etappen dieses Weges verbindet, ist der Heilige Geist: Er hat die Geburt Jesu bewirkt (vgl. Lk 1,35), trägt Jesu öffentliches Wirken (vgl. Lk 3,22; 4,1.14.18 u. ö.) und befähigt nachösterlich zum glaubwürdigen Zeugnis, das ankommen kann (vgl. Apg 1,5; 2,4.17f u. ö.).

Von dieser Gesamtanlage her, ist es letztlich nur konsequent, dass Lukas auch in der Apostelgeschichte wieder an verschiedenen Stellen Mahlzeiten platziert. Analog zum Vorgehen im Lukasevangelium gehören Mähler, die nach den Vorgaben Jesu gestaltet und jetzt zunehmend ritualisiert sind, wesentlich dazu, wenn der weitere Weg des Evangeliums zu allen Völkern zielgerichtet verlaufen soll. Ich kann das hier nicht weiterverfolgen, liefere aber wenigstens eine entsprechende schematische Übersicht:

## Die Mahl„szenen“ in der Apostelgeschichte



Diese einzelnen Schilderungen von Mahlvollzügen sind in sich noch einmal sehr unterschiedlich gestaltet und haben innerhalb der Theologie der Apostelgeschichte verschiedene Funktionen.<sup>36</sup> Ich möchte nur noch auf eine der Szenen schauen, weil sie zu einem passenden Abschluss unserer Überlegungen beitragen kann: das Brotbrechen im Rahmen einer Nachtwache anlässlich des Abschieds des Paulus in Troas in Apg 20,7–12. Der Aspekt, auf den es mir ankommt, hebt z. B. eine Darstellung aus dem 16./17. Jahrhundert hervor (wobei diese nicht ganz exakt die Szenerie wiedergibt, wie sie in Apg aufgebaut wird):

Auf Philipp Galles (1537–1612) Stich »Paulus in Troas« ist zu sehen, wie Paulus sich über den jungen Eutychus beugt (vgl. V. 10): Er war während der Ansprache des Paulus aus der Fensteröffnung gefallen, in der er zum Gottesdienst »im Obergemach« saß. Dieser Gottesdienst »am ersten Tag der Woche« wird als das »Brotbrechen« der Gemeinde bezeichnet (vgl. V. 7). Es geht auf der Erzählebene also um eine wöchentliche, ritualisierte Versammlung, die sich auf die jesuanische Einsetzung dieser Identität stiftenden Geste bzw. deren nachösterliche Tradierung beruft. Was das Bild hervorragend zeigt, ist ein Detail, das man leicht überlesen könnte: »In dem Obergemach, in dem wir versammelt waren, brannten viele Lampen.« (V. 8) Dieses Detail ist wichtig, um die Geschichte richtig zu verstehen: Lukas hat zwei Erzählstränge gezielt miteinander verflochten: eine *Totenerweckungsgeschichte* und den *Abschied* aus Troas, der in einer nächtlichen Gemeindeversammlung begangen wird. In V. 12 – »Den jungen Mann aber führten sie lebend von dort weg und sie wurden nicht wenig getröstet« (EÜ 2016) – verknotet Lukas die Stränge: Die Tote-

<sup>36</sup> Vgl. z. B. Weidemann, Taufeucharistie (wie Anm. 12), 223–278.

nerweckungsgeschichte soll das Abschiedsmahl deuten. Die Gemeindeversammlung am ersten Tag der Woche beginnt abends und dehnt sich über Mitternacht bis zum Morgengrauen aus – das früheste Zeugnis einer solchen Zusammenkunft zu diesem Termin! Ob allerdings an die Nacht zum Sonntag gedacht ist (jüdische Tageseinteilung) oder an die Nacht zu Montag (griechische Einteilung) muss offenbleiben. Die Wendungen für »sich versammeln« und »Brotbrechen« stehen wohl schon als rituell-gottesdienstlich geprägte *termini technici*. Die Abfolge von Wortverkündigung und anschließendem »Brotbrechen«, wie sie die Emmausgeschichte einbringt, lässt sich hier gut ablesen. Dass Paulus auch nach dem Brotritrus noch bis zum Morgen spricht, dürfte der Einbettung in die Abschiedssituation geschuldet sein. Ansonsten erscheint hier alles sehr gekürzt: Von einem Sättigungsmahl ist nicht die Rede, auch nicht davon, dass die anderen ebenso essen, nicht alleine Paulus, und vom Segnen des Brotes wird ebenso wenig gesprochen. Die Totenerweckungsgeschichte wird in den Rahmen so eingebettet, dass die Zusammenkunft im hell erleuchteten Obergemach stattfindet, von dessen Fenster aus der junge Mann dann in die Finsternis herabstürzt. Leben und Tod werden so auch räumlich kontrastiert. Paulus steigt – wie es wörtlich heißt – eben in den Bereich des Dunkels, des Todes hinab, um nach vollbrachter Erweckung des Toten wieder hinauf in den Bereich des Lebens zurückzukehren, in dem sich die Gemeinde befindet. Lukas setzt dabei die »Erfolgsmeldung«, dass Eutychus wirklich wieder lebt, deshalb ans Ende der Geschichte, weil dies ein besonderes Licht auf den rituellen Ablauf wirft: Derjenige, der gerade den Toten erweckt hat, kehrt zur Gemeinde zurück und bricht sogleich das Brot – und *so*, heißt es am Ende von V. 11, verließ er sie. Was dann gemäß V. 12 tröstend ist, sind also sowohl die Totenerweckung, wie das rituelle Brotbrechen sowie die vorherige Verkündigung des Evangeliums. – Wie sich diese Szene im Einzelnen bzgl. des Eucharistieverständnisses des Lukas auswerten lässt, kann ich hier nicht mehr darstellen.<sup>37</sup> Mir kommt es jetzt vor allem auf den *Zeitansatz* an: Unter den Heiden ist im Unterschied zum ersten Summarium der Apg (2,46) bzgl. des Lebens der Jerusalemer Urgemeinde das *wöchentliche* Brotbrechen maßgeblich. Dieser exemplarische Gottesdienst dehnt sich über Mitternacht bis in den Morgen hinein aus. Hier liegt also eine Art Vigil vor – originär im lukanischen Doppelwerk! Mit einer solchen Feier wird die Mahnung Jesu ernst genommen, zu *wachen* und zu beten. Als Bezugstext kann v. a. Lk 12,35–38 gelten, wo es um die rechte Vorbereitung auf die endzeitli-

<sup>37</sup> Vgl. auch *Theobald*, Einsetzungsbericht (wie Anm. 26), 139–142, wo allerdings der eschatologische Charakter der ganzen Szene nicht genügend Berücksichtigung findet.



che Wiederkunft des Herrn geht. Im Zentrum dieses Textes steht ja – gerahmt von zwei Seligpreisungen – eine Mahlverheißung, in der gegürtete Hüften wie eben brennende Lampen eingefordert werden: Die Leser/-innen sollen also ein Leben führen, das von ständiger Erwartung geprägt ist. Das ist das Leben aber nur, wenn sie auch nächtens wachen. Dafür stehen gegürtete Hüften und brennende Lampen. Apg 20,8 dürfte darauf anspielen. Die Gemeinde in Troas entspricht also der in Lk 12 eingeforderten Grundhaltung. Das (bescheidene) nächtliche Brotbrechen steht insofern ganz im Zeichen *endzeitlicher Naherwartung*! Das eigentliche Festmahl hingegen wird laut Lk 12,37 erst für die endzeitliche Ankunft des Kyrios erwartet, wobei der Herr selber als Tischdiener auftreten wird. Ein reichhaltiges Bankett gilt bei Lukas als biblische vorgeprägtes Symbol der Vollendung (vgl. Jes 25,6): »Gegessen und getrunken wird erst bei der Ankunft des Kyrios, die Zeit bis zur Parusie ist die Zeit des nächtlichen Wachens. Wer diese mit Ess- und Trinkgelagen verbringt, riskiert es, bei der unerwartet frühen Rückkehr des Kyrios grausamer Strafe verfallen zu sein (Lk 12,45–48)!«<sup>38</sup> Die Totenerweckungsgeschichte ist demnach so zu lesen, dass der einschlafende Eutychus ein Negativbeispiel ist: Wenn er auch – seinem Namen gemäß – wegen der Anwesenheit des Paulus Glück im Unglück hat, soll er dennoch ins Bewusstsein rufen, dass diejenigen, die vor der Ankunft des Kyrios vom Schlaf überwältigt werden, tödlicher Gefahr ausgesetzt sind.

### Exkurs II

Die angedeuteten Aspekte wären noch genauer herauszuarbeiten. Hier nur folgende Richtungsanzeigen:

- *Abstinenz*: Der nächtliche Gottesdienst in Troas ist geprägt durch Wachsamkeit und *Abstinenz*. Es fehlt jeder Hinweis auf ein richtiges Mahlgeschehen. Vielmehr wird zumindest explizit nur eine reine Brotkommunion des Apostels erwähnt. Üppiges Essen und Trinken sind eindeutig negativ konnotiert als Verfallserscheinungen dieses Zeitalters. Erinnerungsfunktion hat alleine das Brotbrechen! – Weidemann zieht das Fazit: »Für Lukas ist die Mahlpraxis der Ekklesien, genauer: das Brotbrechen, durch *Nachtwachen* und *Abstinenz* gekennzeichnet. Letztere betrifft insbesondere und eindeutig den Wein, der nirgendwo erwähnt wird. Im Falle der Urgemeinde deutet Lukas zwar

<sup>38</sup> Weidemann, Taufucharistie (wie Anm. 12), 268; vgl. auch die letzte öffentliche Rede Jesu in Lk 21,34–36.

die mit dem Brotbrechen verbundenen bzw. von ihm eingeleiteten Gemeindemähler noch an, im Kontext der Paulusmission ist davon keine Rede mehr.«<sup>39</sup> – Mit Jesu Wort zu der Zeit nach der Wegnahme des Bräutigams: »Sie werden abstinent leben in jenen Tagen« (Lk 5,35).

*Das Brotbrechen:* Die erste Erwähnung des »Brotbrechens« im Summarium Apg 2,42.46 folgt in der Apostelgeschichte auf die pfingstliche Ausschüttung des Gottesgeistes bzw. auf die Taufe der Dreitausend mit dem »Heiligen Geist« (2.38.41). Die Herabkunft des Geistes ist Ermöglichungsgrund der Eucharistie in der durch den Geist gewirkten *ekklesia*. In Apg 1,14 war noch lediglich vom gemeinsamem Gebet die Rede, noch nicht vom »Brotbrechen«! Das gebrochene Brot hat also besonderen Charakter, ist »Geist-Speise«, wie Paulus (vgl. z. B. 1 Kor 10,3f) und andere Quellen formulieren. In der Troas-Szene fallen zwar nicht explizit die entsprechenden Ausdrücke, aber das Gesamtsetting ist entsprechend gestaltet: Hier geht es um einen geistgetragenen, ekklesial eminent bedeutsamen Vorgang! – Was genau mit dem »Brotbrechen« in diesem technischen Sinne gemeint ist, das in Beziehung steht zur entsprechenden Formel in der Emmaus-Erzählung und deren Wiederaufnahme im Zusammenhang des Mahles auf der Schiffsreise nach Malta (Apg 27), ist übrigens hoch umstritten. Auf Einzelheiten kann ich nicht eingehen. Plausibel scheint mir eine Position wie die Bradshaws: »It is reasonable to conclude [...], that the author of Luke-Acts envisaged a Christian community meal in which the principal ritual ingredient was bread. This event would have been intended both to satisfy hunger and to remember Jesus, with whom the disciples had regularly shared such meals in his lifetime. The choice of bread might have been solely for economic reasons but was very probably also influenced by a desire to avoid elements associated with sacrifice: meat and wine. Whether this sharing of bread together was understood as participation in Christ's body cannot be determined from the limited evidence of the Acts of the Apostles, though the apparent novelty of the addition made to the Passover story in Luke's Gospel does tend to suggest that it was not.«<sup>40</sup>

*Bezug zum letzten Abendmahl:* Tatsächlich bestehen hier in Apg 20 Bezüge zum Paschamahlbericht in Lk 22,14–38 höchstens auf den ersten Blick, da Analogien zwischen dem Jesus des letzten Mahles und Paulus gesetzt zu werden scheinen. Richtig ist lediglich: Jesus ist wirksam im Handeln des Apostels. Aber dieses Brotbrechen in Troas hat kei-

<sup>39</sup> Weidemann, Taufucharistie (wie Anm. 12), 271.

<sup>40</sup> Bradshaw, Origins (wie Anm. 12), 57. – Vgl. dazu oben die Überlegungen in 2.1–2.3.

nen Bezug zum Gedächtnis des Todes Jesu, seiner Lebenshingabe für die Seinen bzw. zu seinem »für« sie »vergossenen Blut«. Diese Grundmotive haben innerhalb der nächtlichen, von Naherwartung geprägten Feier keinen Ort. Zwischen dem sonntäglichen Brotbrechen hier und dem Paschamahlbericht ist demnach eine Asymmetrie festzustellen: »Der Paschamahlbericht hat [...] mit seinem Gedenken an den Tod Jesu einen *Überschuss*, der vom sonntäglichen ›Brotbrechen‹ gerade nicht ausgeschöpft wird.« »Das sonntägliche ›Brotbrechen‹ legitimiert sich nicht durch dieses Wort [›Dies ist mein Leib für euch‹], sondern dadurch, dass Jesus die Apostel aufgefordert hat, auch nach seinem Tod zu tun wie er: das Brot zu brechen und Mahl zu halten in der Erwartung und Gewissheit der kommenden Gottesherrschaft«<sup>41</sup> – ein weiteres Indiz dafür, dass liturgiegeschichtlich das Gedenken des Todes Jesu, seiner Passion und seines um unsererwillen »vergossenen Blut« Inhalt einer besonderen jährlichen christlichen Paschafeier gewesen und erst später zentrale Deutekategorie *jeder* Eucharistiefeier geworden sein dürfte.

### *Exkurs II – Ende*

Mit Weidemann lassen sich die angedeuteten Beobachtungen zu Lukas' Gesamtkonzeption liturgiegeschichtlich so auswerten, dass er postbaptismale Mahlgemeinschaften mit eucharistischem Charakter oder symposiale Formen der Eucharistie für die Argumentation im Sinne seines ekklesiologischen und asketischen Anliegens schlichtweg nicht brauchte. Üppige Mähler als Kontext des »Brotbrechens« kommen für Lukas nicht in Frage. Symposiale Bilder und Metaphern werden nur noch eschatologisch verwendet, während das Brotbrechen im Sinne von Lk 12,35 unter dem Vorzeichen des nächtlichen Wachens und der Abstinenz steht. Doch eben daraus lässt sich nicht einfach folgern, in seiner Gemeinde habe es solche Mähler auch faktisch gar nicht gegeben: »Lukas favorisiert also eindeutig die *Ablösung des Brotbrechens vom Mahl* und damit die *Transformation der einstigen Mahleröffnung zum eigentlichen Kultakt*. Damit einher geht das offenbar bewusste Verschweigen des Weinritus. Wenn Lukas im Unterschied zu diversen Quellen des 2. und 3. Jh., aber auch im Unterschied zum Zeugnis des Paulus das gemeinschaftlich-gemeindliche Mahl – ob als eucharistisches Mahl oder als ›Sättigungsmahl‹ – ganz abblendet und nirgendwo zum Forum für wichtige Einsichten, Erfahrun-

<sup>41</sup> Theobald, Einsetzungsbericht (wie Anm. 26), 141.

gen oder auch Konflikte macht, dann wird man doch annehmen dürfen, dass er hier keine ekklesiale Realität schildert, sondern versucht, eine solche zu kreieren oder zu beeinflussen. Hinzu kommt, dass Lukas offenbar noch kein morgendliches Brotbrechen kennt. Man gewinnt aus der lukianischen Darstellung nicht den Eindruck einer Ablösung des Brotbrechens vom Mahl und der Verlagerung des ersteren in die Nacht oder (z. B. im Sinne Tertullians oder der Thomasakten) auf den Morgen; vielmehr insinuiert Lukas die *Reduktion* des eucharistischen Symposiums auf die Mahleröffnung mit Brot unter Auslagerung der ›Sättigung‹ in den privaten Bereich.<sup>42</sup> – Lukas' Idealbild, das die Apostelgeschichte zeichnet, ist also liturgiegeschichtlich nur sehr vorsichtig auszulegen, aber die spätere Weiterentwicklung des Paradigmas hin zu asketischen Taufeucharistien, einer entsprechenden Mahlpraxis und der Hochschätzung des Fastens finden sich hier schon angelegt. – Wirkliche Mahlgemeinschaft entsteht hingegen für ihn zeitlich begrenzt, anlassbezogen im Kontext der Heidenmission. Die Tauferzählungen der Apg belegen so gesehen, dass »im Kontext der beschneidungsfreien Heidenmission der postbaptismalen Mahlgemeinschaft von Nichtjuden und Juden eine grundlegende Bedeutung zukam. Sie vollendete und ›ratifizierte‹ die Taufe der Nichtjuden. Die bei den gemeinsamen Mahlfeiern gemachten Erfahrungen und die daraus in Wechselwirkung mit ihnen generierten theologischen Einsichten könnten die der Wassertaufe weit überstiegen haben.«

Dass in Apg 20 hingegen derjenige, der es an Wachsamkeit für die Wiederkunft des Herrn bzw. die derweil anstehenden Aufgaben fehlen lässt, gleich Leib und Leben riskiert, mag in unseren Ohren etwas drastisch klingen. Aber ein solcher Text macht am Ende dieser Überlegungen noch einmal im Sinne eines pastoralliturgischen und auch geistlichen Ausblicks<sup>43</sup> deutlich, was an deren Beginn schon anhand des Liedes »Nimm, o Herr, die Gaben, die wir bringen« herausgestellt wurde: Miteinander Eucharistie zu feiern, ist keine harmlose Sache! Die Eucharistie hat ein hohes Gefährdungspotential, oder positiv gewendet: Sie fordert heraus zu höchster Aufmerksamkeit und Sensibilität für Gottes Reich und unsere Möglichkeiten, diesem Reich jetzt schon – in aller Vorläufigkeit – unter den Menschen zum Durchbruch zu verhelfen! Mit Lukas lassen sich

<sup>42</sup> Weidemann, Taufeucharistie (wie Anm. 12), 272f; das nächste Zitat dort 275.

<sup>43</sup> Dazu aus jüngerer Zeit u. a. wichtig sind die Beiträge in Martin Klöckener/Peter Spichtig (Hg.), Leib Christi: sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei, hrsg. Im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg und des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg Schweiz unter Mitarb. von Andrea Krogmann, Freiburg Schweiz 2006.

vielleicht folgende Fragen an uns formulieren, die unsere Wachsamkeit schulen können:

- Versammlung: radikale Inklusion – wie ist das bei uns?
  - Wer fühlt sich da (nicht) eingeladen – und warum?
  - Was heißt das für den untrennbaren Zusammenhang von Liturgie und Diakonie?
  - Sind die Feiern sensibel für die »Zeichen der Zeit«?
- Erzählgemeinschaft: brennendes Verlangen – wie ist das bei uns?
  - Wie lebendig ist das Wort Gottes für uns und durch uns?
  - Wie ereignet sich in der Gemeinde innerhalb und außerhalb der Liturgie Begegnung mit dem Gotteswort?
  - Nehmen wir wahr, wie die Jesusgeschichte mit der Geschichte Israels und unserer eigenen Geschichte zusammenhängt?
- *Communio* im Mahl: hingebungsvolles Gedenken
  - Wieviel Zeit und Kraft haben oder gönnen wir uns dafür, dass in den Feiern der Eucharistie wirklich Gestalt annimmt, welches Geheimnis sich in ihnen vollzieht?
  - Bedenken wir immer wieder aufs Neue, welche Rolle für die Gesamtästhetik einzelne Aspekte spielen, z. B. liturgische Dienste und ihr Zusammenwirken?
  - Bleiben wir offen für Entwicklungen unserer Eucharistien, z. B. im Blick auf die Ökumene, und hinsichtlich der Realisierung einer von der Eucharistie geprägten Kirche auch durch andere Feierformen, vor allem solche, die eher das Wort Gottes in den Fokus rücken?

Wenn sich Menschen die miteinander Eucharistie feiern, diese und ähnliche Fragen in großer Wachheit und gegenseitiger Wertschätzung stellen, bleibt Kirche insgesamt eucharistisch bzw. wird es immer mehr – auch dann, wenn nicht (mehr) immer und überall an jedem Ort, wo Glaubende am Sonntag zusammenkommen, Eucharistie gefeiert werden kann. Letztlich kann es doch im Blick auf die Eucharistie immer nur um die zentrale Frage gehen: Nährt und wandelt sie wirklich (wenigstens anfanghaft) Leben – das der Mitfeiernden und durch sie das anderer Menschen und Geschöpfe? Wenn diese Frage verstummt, bleibt christliche Gemeinde auf den Spuren Jesu Christi.