

Das Abendmahl im Urchristentum.

Von O. Holtzmann in Gießen.

Von der großen Fülle von Arbeiten über das h. Abendmahl, die in den letzten fünfzehn Jahren erschienen sind, hat die Arbeit Spittas (Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, in: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 1893, S. 205—337) den größten Eindruck gemacht. Das ist nicht zu verwundern. Spitta erweist sich in dieser Arbeit gleichzeitig heimisch auf allen den Gebieten, die bei Beurteilung des Ursprungs des Abendmahls in Betracht kommen, im Judentum wie im Urchristentum, in der Dogmatik wie in der Liturgik. Die Auffassung, die er vorträgt, war neu und überraschend und stimmte doch scheinbar nicht bloß mit den Wünschen der Gegenwart überein, sondern ebenso mit den Urkunden der ältesten christlichen Vergangenheit.

Spitta bahnt sich seinen Weg durch eine kritische Behandlung des Markustextes. Er weist auf den Widerspruch zwischen Mk 14, 2 und der nachfolgenden Erzählung hin. Dieser Widerspruch ist vorhanden. Nach 14, 2 soll Jesus nicht am Feste sterben: nach 14, 10. 11 bietet sich seinen Gegnern in Judas Ischariot eine freudig von ihnen ergriffene Hand, die Jesus rechtzeitig (εὐκρίπως) ihnen ausliefern will; trotzdem ist Jesus am 14. Nisan nach V. 12 noch frei und ißt mit seinen Jüngern nach V. 16. 17 am Vorabend des 15. Nisan das Passahlamm; in der Festnacht wird er zu Gethsemane verhaftet und vom Hohenrat verurteilt, am Festtag selbst hält Pilatus über ihn Gericht und läßt ihn kreuzigen. Spitta hat auch Recht, wenn er hervorhebt, daß außer in den Versen 14, 12—16 nirgends im Markusbericht von dem Feste die Rede sei und daß vieles hier Berichtete geradezu gegen die Festsitte verstößt. So ist es auch mir zweifellos, daß Mk ursprünglich Abendmahl und Tod Jesu, die nach jüdischer Rechnung auf einen Tag fallen, ebenso wie das Johannes- und Petrus-evangelium, auf den 14., nicht auf den 15. Nisan verlegte. Aber durch bloße Streichung der Verse 14, 12—16 wird hier schwerlich der ursprüngliche Markustext hergestellt: denn dann ist 14, 1 die Angabe des

letzten Tages vor der Gefangennahme; dann stößt sich aber 14, 3 mit 14, 18; denn an diesem letzten Tag sind doch die Reden, mindestens von 12, 35 an, gesprochen; Jesus könnte nur abends in Bethanien bei dem aussätzigen Simon gewesen sein; daß er nachher noch einmal mit seinen Jüngern zu nacht gespeist habe, ist ganz unwahrscheinlich. Also steht auch die Erzählung über die Salbung in Bethanien 14, 3—11 jetzt an falscher Stelle; auch hier ist die Chronologie des Johannesevangeliums 12, 1 festzuhalten; die Verse 14, 3—9 gehören hinter 11, 11. Dagegen ist 14, 17 die Zielbestimmung des Kommens Jesu ausgefallen. Diese Änderungen sind vor der Benützung des Mk durch Mt und Lk vorgenommen worden, um diese letztern Abschnitte des Mk zu einer einheitlichen und befriedigenden Erzählung über das Leiden Jesu auszugestalten.

Also Spitta hat in allem Wesentlichen Recht. Auch vielleicht darin, daß er die Umgestaltung der Abendmahlsfeier zu einer christlichen Passahfeier auf Einwirkung des Paulus zurückführt. Wenigstens wissen wir, daß Paulus Christus mit dem Passahlamm vergleicht und darum von den Christen fordert, daß sie das Fest der ungesäuerten Brote gleichsam unaufhörlich feiern 1 Kor 5, 7. 8. Wurde so das jüdische Passahfest ein Bild der christlichen Erlösung, so lag es nahe genug, das heilige Mahl der Christen mit dem jüdischen Passahmahl zu vergleichen. Insofern mag Paulus eine Anregung gegeben haben, durch welche Späterer dazu geführt wurden, das letzte Mahl Jesu für das Passahmahl zu halten. Aber Spittas Anschauung, daß schon bei Paulus bestimmte Züge seines Abendmahlsberichtes aus dem Passahritus zu erklären seien, scheint mir unbegründet. Spitta faßt als solche Züge in dem Berichte des Paulus auf das Wegbleiben einer Aufforderung zu essen und zu trinken, wie sie die Synoptiker haben, den Wiederholungsbefehl, der sich aus der Passahvorschrift Ex 12, 14 erkläre, und die nachträgliche Weisung, beim Genuß des Abendmahls den Tod Jesu zu verkünden (1 Kor 11, 26): das entspreche der Passahvorschrift, beim Passahmahl die heilige Geschichte dieses Festes zu erzählen; endlich auch den Umstand, daß die Handlung mit dem Kelch nach dem Mahle erfolge. Aber wenn nicht bei den drei Synoptikern etwas vom Passahmahl stünde, würde niemand aus den Worten des Paulus auf die Vorstellung gekommen sein, daß Jesus bei dem Mahl, von dem 1 Kor 11, 23—25 erzählen, irgend ein jüdisches Fest gefeiert habe. Wohin führt eine Schrifterklärung, die aus solchen Ähnlichkeiten etwas schließen will.

Die Sache liegt also so, daß weder Paulus noch Markus noch

Johannes noch das Petrus-evangelium das letzte Mahl Jesu als Passahmahl betrachten. Bei Matthäus und Lukas ist das anders infolge einer frühen Überarbeitung des Markusevangeliums, die vielleicht ihre letzte Wurzel in einem Worte des Paulus hat.

Spitta warnt überhaupt vor einer Überschätzung der Angaben des Paulus. Paulus sei kein Augenzeuge, habe nach seiner eigenen Aussage im Galaterbrief den Verkehr mit den Aposteln durchaus nicht gepflegt, den ersten Korintherbrief habe er erst zwanzig Jahre nach dem Abendmahl Jesu geschrieben, auch die einleitenden Worte 1 Kor 11, 23 sollen nicht die Sicherheit und Genauigkeit seiner Kunde vom Abendmahl den Korinthern bemerklich machen. Der Abendmahlsbericht des Paulus müsse also ebenso kritisch betrachtet werden, wie die anderen Berichte. Alle diese Bemerkungen haben ein gewisses Recht; aber sie können doch nichts ausrichten gegenüber der schlichten Wahrheit, daß Paulus sicher mit einer ganzen Reihe von Mitgliedern der Urgemeinde verkehrt hat, mit Petrus, Johannes, dem Bruder Jesu Jakobus, mit Barnabas und Markus; von ihnen waren Petrus und Johannes Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu. Daß Paulus der Abendmahlsfeier großes Gewicht beigelegt, kann gar nicht bezweifelt werden; daß er darauf bedacht war, in allen möglichen Verhältnissen Jesu Wort Geltung zu verschaffen, sehen wir aus 1 Kor 7, 25; daß er Variationen begeisterter Anhänger für Geschichte genommen habe, ist eine seiner Persönlichkeit meines Erachtens unwürdige und durch die Beobachtung an seinen Schriften nicht zu rechtfertigende Unterstellung. Gegenüber der immerhin unsichern Herkunft der Markusüberlieferung bleibt Paulus Hauptquelle.

Aber richtig ist es wieder, wenn Spitta einen Unterschied herausfühlt zwischen den theologischen Ausführungen des Paulus über das Abendmahl und der von ihm teils vorausgesetzten teils beschriebenen Abendmahlsfeier seiner Gemeinde in Korinth. Spitta bezeichnet diese Gemeindefeier als eine wirkliche Mahlzeit der Gemeinde, bei der die Segenssprüche über Brot und Wein eine besondere Beziehung auf die Heilsgüter der Erlösung durch Christum hatten. Paulus kennt keinen Unterschied zwischen Liebesmahl und Herrenmahl. Das Herrenmahl verläuft so, daß zuerst Wein und Brot nach je einem Dankgebet genossen werden, dann folgt die übrige Mahlzeit, zum Schluß wird wieder ein Dankgebet gesprochen: von dem letztern redet Paulus freilich nicht. Hier ist nur zweifelhaft, ob Spitta darin Recht hat, wenn er an eine Wiedergabe der Einsetzungsworte beim Herrenmahl nicht glaubt. Er meint, die Anführung der Einsetzungsworte 1 Kor 11, 28ff. beweise, daß

7*

die Gemeinde diese Worte nicht kannte. Das ist doch zu rasch geschlossen. Paulus kann auch durch seine Anführung auf den Sinn der Handlung hinweisen, wenn das Angeführte zwar bekannt, aber nicht genügend beachtet ist. Paulus ist mit der korinthischen Feier unzufrieden, weil in ihr der Charakter des Herrenmahls zu wenig zum Ausdruck komme (1 Kor 11, 20), und er hält den Korinthern seine ihnen wohl bekannte Erzählung von der Stiftung des heiligen Mahles vor, um daraus die nötigen Schlüsse über die rechte Feier dieses Mahles zu ziehen (1 Kor 11, 23. 26—34). Daß den Korinthern die Einsetzungsworte bekannt waren, geht aber nicht bloß aus dem δ και παρέδωκα ὑμῖν 11, 23 hervor, sondern ebenso schon aus 10, 16: κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; die mit οὐχί eingeleiteten Fragen weisen auf etwas hin, das dem Gefragten wohl bekannt ist. Wenn man in Korinth allgemein wußte, daß das Herrenmahl eine Verbindung mit dem Blut und Leib des Messias herbeiführe, dann darf man wohl annehmen, daß dies bei der Feier selbst auch in irgendwelcher Form zum Ausdruck kam.

Aber Spitta hebt hervor, daß 1 Kor 10, 16—21 der Kelch vorausgehe, während er im Abendmahlsbericht erst nach der Mahlzeit seine Stelle hat (11, 25). Das ist richtig; aber eine viel wichtigere Sache ist das andere, daß Paulus überall in seinen Ausführungen großes Gewicht auf Essen und Trinken beim Abendmahl legt, während sein Abendmahlsbericht im Unterschied von den andern Berichten davon mit keinem Worte spricht (1 Kor 10, 3. 4. 17. 21; 11, 20. 26—34; 23—25). Daraus muß man doch schließen, daß Paulus einen älteren Abendmahlsbericht empfing und weitergab, der zu des Paulus eigener Vorstellung vom Abendmahl gar nicht recht paßte. Also gibt uns Paulus älteste Überlieferung. Auch hier scheint die synoptische Überlieferung durch Anregungen umgestaltet zu sein, wie sie gerade aus dem Kreise des Paulus ausgehen konnten. Schon bei Markus wird das Brot dargereicht mit dem hinzugefügten Befehl: nehmet! Ebenso wird der Kelch dargereicht, und es wird erzählt, daß alle daraus tranken. Von diesem Geben und Nehmen weiß Paulus durchaus in seinem Abendmahlsberichte nichts zu erzählen. Dagegen bei Matthäus ist beim Brot zu dem Imperativ ‚nehmet!‘ der andere ‚esset!‘ hinzugekommen, beim Kelch ist aus dem erzählenden ‚und sie tranken alle daraus‘ der Befehl geworden: ‚Trinket alle daraus!‘ Man kann es doch nur aus der blendenden Kraft einer bereits gewonnenen Überzeugung sich erklären, daß Spitta es über sich bringt, hier dem Bericht des Matthäus vor dem des Markus den Vorzug zu geben.

Spitta findet also, daß Jesus im Abendmahl sich nicht als das Passahlamm bezeichnet hat, daß man in Korinth das regelmäßige Gemeindemahl als Herrenmahl gefeiert hat, er findet in den alten Abendmahlsgebeten der Didache keinerlei Bezugnahme auf Jesu Tod; dagegen findet er auch im Johannesevangelium die Reden, daß Jesus das Brot des Lebens sei, das nimmer hungern und nimmer sterben läßt; daß er Quellwasser reicht, das jeden Durst stillt und ins ewige Leben quillt; daß er der wahre Weinstock ist, aus dem die Jünger Schaffenskräfte gewinnen. Auch bei diesen johanneischen Reden ist eine Bezugnahme auf den Tod Jesu nicht vorhanden. Damit scheint der Weg zu einer neuen Auffassung der Abendmahls Worte bezeichnet.

Jesus sprach in offener Anlehnung an Ex 24, 8 bei der Handlung mit dem Kelch von seinem Bundesblut. Dabei hebt Spitta hervor, daß der Ausdruck ἐκχύνόμενον auf das Ausgießen in den Becher hinweise. Er führt dafür an die Stellen der LXX Ex 30, 18; Num 19, 17; Jud 6, 19; Ez 24, 3. An allen diesen Stellen ist aber das Gefäß genannt, in welches die Flüssigkeit gegossen werden soll; dagegen ist αἷμα ἐκχύνειν genau unser ‚Blutvergießen‘, wobei niemand an das Füllen eines Gefäßes denkt; und auch wenn der Ausdruck vom Traubenblut genommen wäre, würde niemand bei der Wortverbindung ‚Vergießen von Traubenblut‘ an das Füllen eines Bechers denken. ἐκχέειν, ἐκχύνειν für sich heißt zur Erde gießen vgl. Ilias III 296, LXX Jud 6, 20. Aber Blutvergießen wäre eine Erinnerung an Jesu Tod, und Spitta glaubt aus der ältesten Form der Abendmahlsfeier schließen zu können, daß sie trotz Paulus nicht an Jesu Tod erinnerte. Der Wein als Bundesblut Jesu weckt den Gedanken an die Verheißung des davidisch-messianischen Bundes, mit dem sich von alters her der Gedanke an ein festliches Mahl verbinde. Im Alten Testament sind beide Vorstellungen namentlich Jes 55, 1—3 miteinander enge verbunden. Die Einzelgaben dieses Mahles sind aber meistens Brot und Wein Lk 14, 15; Mk 14, 25. Der Wein der verklärten Welt stammt von einem wundersamen Weinstock (Apc Baruch 29, 5; Iren V 33; Papias bei Euseb h. eccl. III 39, 11). Aber in Wahrheit soll das auf geistige Dinge bezogen werden. Schon im A. T. ist vom Gastmahl der Weisheit die Rede, sie gleicht selbst dem Weinstock, von dessen Frucht man nicht genug haben kann (Prov. 9; Sir 24, 17—21); das Manna, das nach Apc Bar 29, 8 wieder vom Himmel kommen soll, heißt in der ‚Weisheit Salomos‘ eine Speise der Engel, eine Offenbarung des Wesens der Gottheit. Im Schauen der Herrlichkeit Gottes finden nach spätjüdischen Aussagen die Engel ihre Sättigung; davon nährte sich Moses auf dem

Sinai. Aber auch der Messias gilt als Speise und Trank; er ist nach Paulus der Fels gewesen, der den Israeliten bei ihrem Zug durch die Wüste Wasser gab 1 Kor 10, 3. 4; er ist nach Apc Baruch 36ff. der Quelle und dem Weinstock zu vergleichen. Hillel meinte, ‚die Israeliten hätten schon in den Tagen des Hiskia den Messias gegessen‘; Rabban Giddil sagte: ‚die Israeliten werden einst zwei Messias essen‘ (Wünsche, Neue Beiträge S. 329—332).

Also scheint das Rätsel gelöst. Die Jünger essen Jesu, des Messias, Leib: sie genießen im Voraus, gerade jetzt in der Stunde des Abschieds, schon die Freuden des künftigen Messiasreichs. Sehr gelegen kommt Spitta die Bemerkung Wünsches, daß das semitische Wort für Leib (חַיִּים) den Leib im Verhältnis zur Seele, auch die ganze Person bezeichne. Darauf kommt es ja an, daß die Jünger nicht etwa das materielle Fleisch, sondern die Persönlichkeit des Messias genießen. Daß Jesus aber an das künftige Messiasmahl bei seinem Abendmahl denke, scheint dadurch erwiesen, daß er in unmittelbarem Anschluß an die Abendmahlshandlung von dem Wein der verklärten Welt redet, den er trinken werde (Mk 14, 25) und Lk 22, 29. 30 ist Essen und Trinken am Tisch des Messias ausdrücklich als Inhalt des neuen Bundes genannt. Somit ist das Abendmahl eine Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles.

Man wird dieser Anschauung Spittas die großzügige Geschlossenheit und die sichere Beziehung auf den tatsächlichen Gedankenkreis Jesu gewiß nachrühmen müssen. Jesus redet von der Sättigung der Hungernen und Dürstenden im Reiche Gottes, von der Tischgemeinschaft mit dem Messias und mit den Patriarchen, von dem verklärten Weine an diesem Tisch, und er redet davon gerade auch beim letzten Mahl. Freilich läßt keiner der drei Synoptiker auch nur eine Ahnung davon durchschimmern, daß die bei Brot und Kelch vollzogene Feier eine Vorwegnahme jenes künftigen Mahles sein sollte. Im Gegenteil spürt man aus dem scharfen καινόν (Mk 14, 25) nur den gewaltigen Abstand von Gegenwart und Zukunft heraus, und auch Lk 22, 29. 30 scheint die ewig ungetrübte Seligkeit der Zukunft dem rasch zu Ende eilenden Glück der Gegenwart entgegenzustellen. Aber auch die Deutung der Einsetzungsworte selbst muß Bedenken erregen. Es ist etwas ganz anderes, wenn in bildlicher Rede vom Essen und Trinken des Messias gesprochen wird, als wenn das in irgendwelcher Bildhandlung ausgeführt werden soll. Das ist auch wenn es sich nur um den Genuß von Brot und Wein handelt, eine gerade für jüdisches Fühlen durchaus unzulässige Vergrößerung der nur πνευματικῶς verständlichen Bildrede. Spitta meint freilich, bei seiner

Erklärung falle das jüdischem Empfinden Grauenhafte des Genusses von Fleisch und Blut des Menschensohnes weg, weil das doch nur ein Bild der geistigen Aneignung Christi sei. Aber auch nach ihm essen die Jünger im Brote des Messias Leib und trinken im Weine des Messias Blut; Blutgenuß aber war den Juden ein Greuel und gesetzlich verboten, wie Spitta ausführlich nachweist; und das Essen von Menschenfleisch verbietet das Gesetz nicht ausdrücklich, weil etwas so Entsetzliches in jüdischen Kreisen ganz undenkbar erschien; übrigens ist jeder Tote für die Berührung, also natürlich auch für den Genuß, unrein. Der Grundfehler dieser Deutung der Einsetzungsworte ist aber, daß Spitta auf die Austeilung von Brot und Wein alles Gewicht legt. In dem Abendmahlsbericht des Paulus, der sicher auf Augen- und Ohrenzeugen der Handlung Jesu zurückgeht, fehlt jedes Wort von einer Austeilung. Dagegen ist aus dem einen Befehl bei Markus ‚nehmet‘ bei Matthäus nicht bloß der doppelte Befehl ‚nehmet, esset‘ geworden; es ist noch hinzugekommen die entsprechende Aufforderung beim Kelch: ‚Trinket alle daraus!‘ da ist doch anzunehmen, daß schon das ‚nehmet‘ des Markus derselben Richtung der Überlieferung entstammt, die dann bei Matthäus wuchernd weiterwirkt. Spittas Ausführungen werden aber deshalb doch ihren dauernden Wert behalten. Sie zeigen nämlich einen Weg, wie sich jüdisch erzogene Christen damit abfinden konnten, wenn die spätere Gemeinde im Abendmahl Leib und Blut ihres Herrn zu genießen meinte. Daß das eine gewisse Überwindung kostete, geht aus dem Gesagten hervor. Gerade das Verbot des Blutessens ist von Jerusalem aus auch den Heidenchristen als Gesetz eingeschärft worden (Act 15, 20. 29; 21, 25).

Lehnt man also die durch Spitta gegebene Deutung der Abendmahlsworte ab und hält daran fest, daß von Darreichung und Genuß des Leibes und Blutes Christi ursprünglich nicht die Rede war, so verdankt man doch Spitta den genauen Nachweis, daß das Abendmahl keine christliche Umgestaltung der jüdischen Passahfeier ist. Spitta bringt hier auch untergeordnete Gründe bei, die für andere wenig Gewicht haben dürften. Z. B. fehle beim Passahmahl die Aufforderung zum Essen und Trinken, die nach der synoptischen Überlieferung beim Abendmahl vorhanden ist; die Bezeichnung des Verräters könne nicht während des liturgisch streng geregelten Passahmahles erfolgt sein. Das Wichtigste ist aber, daß das letzte Mahl Jesu das Passahmahl gar nicht gewesen sein kann. Das zeigt die Exegese, die nachweist, daß auch bei Markus so gut wie im Johannesevangelium und Petrus-evangelium ursprünglich

der Tag vor Passah der Todestag Jesu war; das zeigt eine geschichtliche Überlegung: schon am Tag vor Passah durfte höchstens bis Mittag gearbeitet werden; Verhaftung, doppelte Verurteilung und Kreuzigung Jesu sind am ersten Tag des Passahfestes nach der auch von den Römern beachteten jüdischen Sitte undenkbar. Jesus hat auch nicht etwa in der Erwartung seines Todes das Passahlamm einen Tag früher essen können; denn die Lämmer des Passahfestes wurden alle im Tempel zu Jerusalem zu bestimmter Stunde gleichzeitig bzw. rasch hintereinander geschlachtet. Somit ist von einer Umbildung der jüdischen Passahfeier in eine christliche keine Rede; hätte Jesus das gewollt, dann hätte er — wie Spitta mit Recht hervorhebt — nicht das Brot, sondern das Passahlamm als seinen Leib bezeichnet. Auch bei dieser Deutung müßte ja Gewicht gelegt werden auf die Darreichung und Austeilung von Brot und Wein; davon ist aber, wie wir gesehen haben, in der ältesten Überlieferung keine Rede.

Um den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsfeier zu finden, tun wir vielleicht gut auf ihren ältesten Namen zu achten. Da begegnet neben dem Ausdruck Herrenmahl (δέιπνον κυριακόν 1 Kor 11, 20), der nur ein einziges Mal vorkommt, ziemlich häufig der Ausdruck ‚Brotbrechen‘. Daß dieser Ausdruck dieselbe Sache meint, wie Herrenmahl, geht aus den Worten des Paulus hervor, der mit dem ‚Brot, das wir brechen‘, das Abendmahlsbrot bezeichnet, wie er mit dem ‚Kelch, den wir segnen‘ sicher den Abendmahlskelch im Auge hat 1 Kor 10, 16. Spitta hat mit Recht hervorgehoben, daß von einem christlichen Liebesmahl im Unterschied von der Abendmahlsfeier in den urchristlichen Gemeinden keine Rede sei. Nun reden die ‚Wirstücke‘ der Apostelgeschichte mehrfach vom christlichen Brotbrechen: in Troas kommen die Jünger am Sonntag zum Brotbrechen zusammen, und Paulus selbst vollzieht diese Handlung 20, 7. 11; auch während des Seesturmes tut er es auf dem Schiffe 27, 35. Ebenso heißt dann das gemeinsame Mahl der Christen in den ersten Abschnitten der Apostelgeschichte (Act 2, 42. 46).

Freilich wurde zu allen Zeiten das Brot gebrochen; doch gerade darum fällt das Gewicht auf, welches der urchristliche Sprachgebrauch auf das ‚Brecken‘ legt. Denn daß diese unwichtige Handlung z. B. Act 20, 11 erwähnt ist, kann man nur verstehen, wenn sie dem Erzähler etwas mehr bedeutete als das notwendige Zerkleinern des Nahrungsmittels vor dem Genuß. Der gewöhnliche Ausdruck für das regelmäßige Mahl war nicht ‚Brotbrechen‘, sondern ‚Brotessen‘ (ἀρτον φαγεῖν Mk 3, 20;

Lk 14, 1 τρώγειν Joh 13, 8). Dieser Ausdruck wird gerade auch von dem künftigen Messiasmahl gebraucht Lk 14, 15: μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Nun erkennen die Emmausjünger den Herrn am Brotbrechen Lk 24, 35. Sein Brotbrechen muß also von dem gewöhnlichen, alltäglichen Gebrauch sich unterschieden haben; sonst wäre es kein Erkennungszeichen gewesen. Und dieselbe Art des Brotbrechens übten späterhin seine Jünger. Dadurch, daß sie eine gemeinsame Sitte hinsichtlich des Brotbrechens hatten, zeigten sie, daß sie eine zusammengehörige, von der übrigen Welt unterschiedene Gemeinschaft bildeten. Nachdem er das Brechen des Brotes als Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus erwähnt hat, betont Paulus, daß die vielen, die an diesem Brote teil haben, ein Körper sind 1 Kor 10, 16. 17. Paulus führt nun diesen Brauch ausdrücklich zurück auf Jesu Vorbild und Anordnung in der Nacht, da er verraten ward 1 Kor 11, 25.

Allerdings erzählen die Evangelien schon bei den wunderbaren Speisungen vom Brotbrechen Jesu Mk 8, 6. 19; Mt 14, 19; 15, 36. Aber diese geschichtlich schwer zu deutenden Erzählungen dürfen zur Erklärung der besonderen Abendmahlssitte nicht herbeigezogen werden gegenüber dem klaren Bericht des Paulus. In der späteren Gemeinde wurde das Brot so gebrochen, wie es Jesus in der Nacht vor seinem Tode brach. Da konnte diese Sitte leicht in das frühere Leben Jesu zurückgetragen werden, wenn man von einer Speisung durch Jesus erzählen wollte. Auch diese Speisungen kann man nicht als Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles bezeichnen, wenn man nicht den Boden der ersten Geschichte verlassen und sich in das luftige Reich der Phantasie begeben will; denn nach dem Bericht des Markus wissen weder die Fünftausend noch die Viertausend, daß es der Messias ist, der hier seine Gaben austeilte. Vielmehr hebt Markus ausdrücklich hervor, daß selbst die Zwölf bei dieser Handlung Jesus noch nicht erkannt haben (Mk 6, 52; 8, 21). Nur als Taten einer Liebe, die augenblicklicher Not mutig abhilft, wollen diese Speisungen verstanden sein.

Es war also ein besonderes, außergewöhnliches Zerbrechen des Brotes, bei dem Jesus zu seinen Jüngern sagte: das ist mein Leib (Mk 14, 22), oder ausführlicher: das ist mein Leib, der für euch (gebrochen wird) 1 Kor 11, 24. Zunächst sehen wir von diesem Unterschied zwischen Markus und Paulus ab. Sicher vergleicht Jesus das Schicksal dieses Brotes mit dem Schicksal seines Leibes. Spitta hat gewiß Recht, wenn er hervorhebt, ein Zerbrechen des Brotes sei weder ein deutliches Bild

der den Juden volkstümlichen Steinigung, noch der später bei ihnen eingeführten Kreuzigung. Hier genügt das Vorhandensein eines Vergleichungspunktes; der ist vorhanden in dem Begriff der Zerstörung. Genau ebenso kann das Stillestehen einer Uhr, das Zerspringen eines Glases an den Tod erinnern. Ebenso hatte kurz vorher die Salbung in Bethanien Jesus an seine baldige Bestattung gemahnt. Man weiß, wie das ganze Altertum auf Vorzeichen achtete. Das auffällige Zerbrechen des Brotes ist Jesus ein Vorzeichen.

Dabei ergibt sich nun zweierlei. Einmal, daß das besondere Zerbrechen des Brotes nicht vorher von Jesus beabsichtigt war. Bei vorausgehender Absicht Jesu hätte Spittas Einwand bezüglich des Nicht-Übereinstimmens von Bild und Sache ein gewisses Recht; eine Veranschaulichung des baldigen Todes ist das Zerbrechen eines Brotes nicht. Das Brot zerbrach ohne Jesu Absicht, und gerade das gab den Anlaß zu dem Worte: das ist mein Leib. Zweitens erkennt man bei solchem Verständnis des Wortes, daß das nachfolgende Essen Jesu und seiner Jünger von diesem Brot mit dieser Äußerung Jesu in keinem innern Zusammenhang mehr steht. Jesus lag der Gedanke durchaus ferne, in diesem Brot seinen Leib den Jüngern zum Genusse darzureichen; und von den Jüngern kam damals gewiß keiner auf den Gedanken, daß er Jesu oder des Messias Leib esse. Man wird sogar sagen können, daß die Augenzeugen des Vorgangs niemals zu einer solchen Meinung mehr kommen konnten.

Schwer zu entscheiden ist, ob Jesus hier noch ein Wort über den Wert seines Todes für seine Jünger hinzufügte, wie uns Paulus überliefert, oder ob eine solche Bemerkung unterblieb, wie wir aus Markus schließen müßten. Für die kürzere Form spricht die schon in anderem Zusammenhang gemachte Bemerkung, daß die Abendmahls Worte in der Überlieferung an Umfang wuchsen: die Austeilungsimperative sind bei den Synoptikern hinzugekommen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß durch den Zusatz der Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν dieser erste Gang der Handlung dem zweiten in einer Weise ähnlich wird, wie man es von parallelen liturgischen Formeln her gewohnt ist. Liturgische Formeln sind aber die Worte Jesu erst im Gebrauch der Gemeinde geworden. Aber eine innere Unmöglichkeit, diese Worte als echt anzusehen, ist nicht vorhanden. Wenn Spitta meint, daß Jesus noch in Gethsemane den Wert seines Todes nicht sicher erkannt habe, so zieht er damit die Richtigkeit einer in sich trotz des Gebetskampfes in Gethsemane durchaus einigen, in einer großen Reihe einzelner Worte und Erzählungen vorliegenden Überlieferung

in Zweifel: denn seit dem Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi betont Jesus immer wieder, daß er nur durch den Tod zur Messias Herrlichkeit kommen werde, daß also sein Tod notwendig ist, damit die Gemeinde des Messias in das herrliche Reich des Messias eintreten könne (Mk 8, 38—9, 1. 12. 31; 10, 34. 45; 12, 6. 10. 11; Lk 12, 50). Jesus konnte also nach seiner geschichtlich völlig gesicherten Anschauung recht wohl seinen Tod als heilbringend für seine Jünger bezeichnen, und es ist kein besonderer Ruhm dabei, wenn man den Worten des Paulus ein Mißtrauen entgegenbringt, dessen Gründe mehr in einer vorgefaßten Anschauung als in bestimmten Tatsachen zu suchen sind.

Aber der Nachdruck der Rede Jesu lag in dem Hinweis auf das Vorzeichen; die Übereinstimmung des eigenen kommenden Schicksals mit dem unbeabsichtigten Zerbrechen des Brotes legte ihm das Wort in den Mund. Daß dieses Schicksal seinen Jüngern zu gute kommt, ist ein freilich sehr wichtiger, hier aber doch nur beiläufig geäußerter Gedanke. Eben deshalb konnte er in der Überlieferung des Markus wieder verschwinden.

Der andere Vorgang, der zur Abendmahlseinsetzung gerechnet wird, spielte sich erst nach dem Essen ab. Das sagt Paulus ausdrücklich, und wenn Spitta trotzdem beide Handlungen mit Brot und Kelch als Parallelhandlungen unmittelbar nacheinander vollzogen denkt, so erliegt hier der Geschichtsschreiber dem Liturgen, der das Abendmahl von vornherein als geschlossene Einheit betrachten möchte. Wäre es eine solche gewesen, dann hätte Paulus die beiden Handlungen gewiß nicht durch das $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ τὸ $\delta\epsilon\iota\pi\nu\eta\sigma\alpha\iota$ auseinandergerissen. Es ist viel wahrscheinlicher, daß die zwei ursprünglich getrennten Handlungen erst im Gebrauch der Gemeinde zusammengeschweißt worden sind. So ist es auch verkehrt, von vornherein die eine nach der andern erklären zu wollen.

Hier muß eine textkritische Frage besprochen werden. Das Lukasevangelium leitet in seiner Darstellung des letzten Mahles insofern zum johanneischen Berichte hinüber, als es ausführlich mancherlei Abschiedsreden Jesu hier mitteilt 22, 15—38. Diese Reden beginnen sachgemäß damit, daß Jesus betont, er esse jetzt zum letzten Male das Passahlamm. Daran schließt sich als sachliche Parallele das Wort, mit welchem Markus und Matthaeus den Abendmahlsbericht endigen lassen: Jesus erklärt, daß er zum letzten Mal Wein trinke. Dann folgen die beiden Gänge der eigentlichen Abendmahlshandlung; der Bericht schließt sich hauptsächlich an Paulus an doch mit nebenhergehender Berücksichtigung der Markus-tradition. Nach diesem doppelten Parallelismus vom Passah und Wein

und Brot und Wein folgt die Bezeichnung des Verräters und die des Größten unter den Jüngern; dann die Verheißung an alle Jünger und die besondere an Simon Petrus, der aber sofort durch die Voraussage der Verleugnung ein Gegengewicht gibt. Endlich wird die frühere sorglose Lage der Jünger der jetzigen sorgenvollen wirksam gegenübergestellt. Das ist also eine wohldurchdachte, gutgegliederte schriftstellerisch ausgearbeitete Gesprächsrede. Nun liegt hier bezüglich der Abendmahlsworte in cod. D das Merkwürdige vor, daß nur die Handlung mit dem Brot berichtet wird, mit dem Worte Jesu: das ist mein Leib. Es fehlen also die Verse 22, 19^b. 20. Diese Lesart haben Westcott und Hort bevorzugt; ihnen sind in Deutschland die verschiedensten Gelehrten gefolgt, nachdem Schürer sich für sie ausgesprochen und ihre Beachtung für das geschichtliche Verständnis der Abendmahlsworte gefordert hatte (Theol. Lit. Ztg. 1891, Sp. 29. 30). Aber das ist offenbar eine Kürzung. Der erste Becher des Lk hat nicht seine Parallele in dem nachher gebrochenen Brot, sondern in dem vorher besprochenen Passahlamm. Das geht aus der Form der beiden Sätze 22, 16. 18 hervor, die sich völlig entspricht (zweimal: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ . . . ζῶς . . . βασιλεία τοῦ θεοῦ). Dagegen entspricht sich in V. 18. 19 nur das wiederkehrende εὐχαριστήσας. Man versteht es, daß ein Schreiber, der an einen Becher bei der Abendmahlshandlung gewöhnt war, staunte, hier V. 17. 20 zweimal den Kelch erwähnt zu finden. So glaubte er in seiner Vorlage eine Dittographie zu sehen und ließ die Erwähnung des zweiten Bechers aus. Ebenso ließ er sich beim Brot an den Einsetzungsworten des Mk genügen. Das ist dann in die syrischen Handschriften und in die Handschriften der Itala übergegangen. Aber die andern Handschriften haben die ursprüngliche Lesart.

Diese Feststellung war notwendig, weil Lk 22, 20 uns entscheidenden Aufschluß über eine sonst verschollene urchristliche Sitte gibt. Hier gehört nämlich das Partizipium τὸ ἐκχυννόμενον nicht wie bei Mk und Mt zu τὸ αἶμα, sondern zu τὸ ποτήριον. Damit ist ein Abendmahlbrauch festgestellt, der schon frühe abgekommen ist und der heute manchem geradezu undenkbar erscheint; beim Abendmahl wurde noch zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums ein Becher ausgegossen. Denn ‚den Becher ausgießen‘ kann nimmermehr heißen ‚den Becher füllen‘, wie das Spitta will. Dazu vergleiche das früher Gesagte.

Es ist auch verständlich, daß nur an einer Stelle, gewissermaßen in einer unbemerkten Ecke die Erwähnung dieses ältesten Brauches vorliegt, einen Becher bei der Abendmahlshandlung auszugießen. Denn

schon Tertullian hält es geradezu für einen Frevel, wenn auch nur ein Tropfen aus dem Kelche verschüttet wird (de coron. milit. 3). So hat also die spätere Kirche den ursprünglichen Brauch bekämpft und seine Erwähnung aus unsern Texten getilgt. Eben deshalb kann nimmermehr ein Späterer diese Beziehung in den Lukastext erst hineingebracht haben. Das ist der stärkste Beweis für die Ursprünglichkeit von Lk 22, 19^b. 20.

Bei Paulus (1 Kor 11, 25) und Lk 22, 20 fehlt im Bericht über Jesu Handlung mit dem Kelch das Zeitwort. Statt dessen steht nur der rückweisende Ausdruck ‚desgleichen‘ (ὡσαύτως). Dieser Ausdruck ist schwierig, weil beim Brot nicht weniger als vier Zeitwörter Verwendung finden (nehmen, danken, brechen, sagen); von diesen vier Zeitwörtern können nur die zwei ersten durch ὡσαύτως aufgenommen sein, da die Rede mit λέγων eingeleitet wird; und es ist unwahrscheinlich, daß Jesus den Wunsch aussprach, seine Jünger möchten einen Becher zerbrechen, so oft sie trinken. Und doch ist gerade das Zerbrechen beim Brot die bedeutsame Handlung, nach der später die gesamte Feier genannt wurde; es ist auffallend, wenn bei dem ‚desgleichen‘ eine Analogie dafür fehlt. Nun sehen wir aus dem Worte des Lk, daß ursprünglich der Abendmahlsbecher ausgegossen wurde. Diese Handlung konnte in einem Bericht aus erster Hand, wie er bei Paulus vorliegt, ursprünglich nicht fehlen. Dazu kommt, daß unser heutiger Text mit seinem ‚desgleichen‘ offenbar eine Lücke aufweist. In dieser bei Paulus und Lukas gleichmäßig vorhandenen Lücke muß anfangs ein ‚er goß aus‘ (ἐξέχεεν) gestanden haben.

Auch Markus und Matthäus setzen die Sitte des Ausgießens des Abendmahlskelches voraus. Sie reden allerdings vom Vergießen des Bundesblutes. Aber dieses Vergießen wird durch ein Trinken aus dem Becher nicht dargestellt. Auch hier erklärt sich das Wort Jesu nur, wenn der Becher ausgegossen wird. Sonst haben wir eine Bildrede ohne entsprechende Anschauung und zwar innerhalb einer sinnbildlichen Handlung. Am Schluß des Essens goß also Jesus einen Becher aus.

Dabei sprach er das Wort von dem Bund und dem Blut. Es lautet bei Mk: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Bei Mt steht statt ὑπὲρ πολλῶν breiter und deutlicher περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Eine wesentlich andere Wiedergabe der ursprünglich ja aramäischen Worte gibt Paulus: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμφυ αἵματι. Ziemlich ebenso heißt es bei Lk: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν

ἐκχυννόμενον. Dieser partizipiale Zusatz könnte ursprünglich auch bei Paulus gestanden haben; dieselbe Hand, die das ἐξέχειν des einleitenden Satzes tilgte, dürfte auch ihn getilgt haben.

Gegen die Worte bei Mk-Mt hat Wrede eingewandt, τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης sei ein unmöglicher Ausdruck; die beiden Genetive könnten nicht wohl von αἷμα, und μου nicht von τῆς διαθήκης abhängen; ein späterer Schreiber müsse τῆς διαθήκης erst hinzugefügt haben (s. diese Zeitschrift I 69—74). Das ist nicht richtig: genau ebenso sagt Paulus I Kor 9, 2 ἡ σφραγὶς μου τῆς ἀποκτολῆς, und eine andere gleichgebaute Wendung liegt im N. T. vor Jak 1, 3; I Petr 1, 7 τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως. Aber richtig ist, daß die Verbindung etwas Schwerfälliges hat. Deshalb hat wohl Paulus eine leichter fließende Ausdrucksweise bei seiner Übersetzung gewählt. Dabei glaubte er recht zu tun, wenn er das Pronomen der ersten Person sowohl auf das Wort Bund als auf das Wort Blut bezog. Der Bund des Messias ist aber nach alttestamentlichem Sprachgebrauch der (verheißene) neue Bund. Und dieser Bund kommt zustande durch das Blut Jesu. So wurde der ungelente Satz, wie er bei Mk-Mt überliefert ist, in den geschmeidigeren Ausdruck des Paulus-Lk verwandelt. Es handelt sich nur um eine gefügigere Übersetzung.

Aber Jesu Wort ‚das ist mein Bundesblut‘ schließt sich ganz deutlich an an das Wort Mose: וְהָיָה דָּם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם Ex 24, 8. Bei diesem Wort besprengt Mose die Israeliten mit dem Opferblut. Wenn Jesus bei seinem Wort einen Becher ausgießt, so ist die Ähnlichkeit vollkommen. Es paßt in die Aufregung des Augenblicks, da Jesus gewiß ist, zum letzten Mal vor seinem Tode Wein getrunken zu haben — das sagt er ja ausdrücklich Mk 14, 25 — da stürzt er den letzten Becher um und gießt seinen Inhalt aus. Aber der zur Erde fließende, vielleicht seine Jünger tatsächlich besprengende Wein ruft das Wort hervor: ‚das ist mein Bundesblut‘; ‚so wird mein Bund zwischen Gott und Vielen geschlossen‘, daher wird dieses ‚Bundesblut für viele vergossen‘. Dabei ist gerade dieser feierliche Augenblick, da Jesus den letzten ihm bestimmten Becher Weins zur Erde gießt, als Augenblick der Bundesschließung gedacht; dieser Wein vertritt die Stelle des Blutes, das bei der ersten Bundesschließung vergossen wurde. Die ganze Handlung hat Jesus nur vorgenommen, weil er seinem Tod unmittelbar entgegensah. Aber nicht ebenso sicher ist es, daß er in dieser Handlung ein Bild seines eigenen Todes und in seinem Tode das eigentliche Opfer des neuen Bundes sah. Vielmehr lassen sich seine Worte recht wohl

so verstehen, daß er jetzt vor seinem Tode durch feierliches Ausgießen des letzten Bechers den verheißenen Bund zwischen Gott und seinen Jüngern schließt. Es soll ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß Jesus bei dem Anblick des ausströmenden Weines daran gemahnt wurde, daß er bald in ähnlicher Weise sein Blut vergießen werde; den Ausdruck, das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird' kann er gesprochen haben, ohne daß ihm die Anschauung seines eigenen Todes unmittelbar vor die Seele trat. Und keinesfalls hat er seinen Jüngern sein Blut zum Genusse dargereicht.

Der Bund Jesu, der Bund des Messias ist seit Jeremia, Hesekiel und Deuterocesaja verheißen; am Ende der Tage wird Gott seinem Volk wieder gnädig sein und dieses Volk wird ungezwungen den Willen Gottes vollbringen. Indem Jesus den letzten Becher Weins, der ihm in die Hand kommt, zur Stiftung dieses neuen Bundes ausgießt, erklärt er, daß jetzt die Zeit der Erfüllung gekommen ist. Das Wort, das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird' ist ein großes Glaubenswort, eine Äußerung starken frohen Vertrauens gegenüber dem nahen Tod, zugleich aber ist es auch eine den Jüngern gegebene Mahnung, daß sein Scheiden von ihnen ihre auf das Messiasreich gerichtete Hoffnung nicht hindern darf. Je näher sein Tod ist, desto näher ist auch die Erfüllung der Verheißungen Gottes.

Weder ein Vorzeichen des Todes Jesu, wie es das Zerschneiden des Brotes war, noch die Bundesschließung, die Jesus beim Ausgießen des letzten Bechers vornahm, bedarf der Wiederholung. Trotzdem ist beides wiederholt worden, und Paulus führt diese Wiederholung ausdrücklich auf eine Anordnung Jesu zurück. Das ist hier auch das Wahrscheinlichste. Denn ein Vorzeichen des Todes Jesu mußte den Jüngern etwas Schreckliches sein; das führt man sich ohne besonderen Anlaß nicht wieder vor. Und etwas Herbes und Schmerzliches lag doch auch in dem Ausgießen des letzten Bechers; daran mochten sich die Jünger immer wieder erinnern, aber den Vorgang später nachzuahmen hatten sie ohne Aufforderung Jesu keinen Grund.

Aber hier wollte Jesus allerdings einen bestimmten Gebrauch seiner Gemeinde stiften. Nicht um das eingetretene Vorzeichen zu wiederholen, sondern um ein bleibendes Merkzeichen ihrer Zusammengehörigkeit zu haben, sollten die Jünger im Andenken an ihn jetzt immer das Brot so brechen, wie es ihm zuletzt in auffälliger Weise gebrochen war. So benützt er das ihm gegebene Vorzeichen im Dienst seiner Gemeinde. Und wie er den Becher ausgießt, verlangt er, daß seine Jünger es bei

jedem ferneren Trinken im Andenken an ihn ebenso machen. Auch das soll gewiß nicht eine Wiederholung der von ihm vorgenommenen Bundschließung sein. Vielmehr knüpft der Gedanke Jesu an die Juden und Heiden bekannte Sitte an, für die Toten einen Becher auszugießen. Das werden seine Jünger für ihn tun, so oft sie trinken; denn er selbst wird ja erst in des Vaters Reich wieder trinken von dem Gewächse des Weinstocks.

Soweit müssen wir bei Brot und Kelch unterscheiden die Deutung des Vorgangs durch Jesus (Vorzeichen, Bundschließung) und den Sinn des Wiederholungsbefehls (Erkennungszeichen, Erinnerungsfeier). Einem nüchtern-verständigen Denken mag diese Häufung von je zwei Bestimmungen desselben Vorgangs verwunderlich und deshalb unglaublich und unannehmbar erscheinen. Bei lebendiger Vergegenwärtigung der gewaltigen Spannung in diesem Augenblick kann diese rasche Folge sich drängender Gedanken nicht auffallend sein, am wenigsten unter einem Volk, das sehr gerne einem Bilde zwei Deutungen gab (vgl. z. B. Apc 17, 9. 10).

Eine gottesdienstliche Sitte war mit beiden von Jesus angeordneten Gebräuchen durchaus nicht gegeben; es handelt sich in beiden Fällen um ein, wenn man so will, häusliches Tun; das gewöhnliche Essen, wie es der Tag mit sich bringt, erhält eine besondere Weihe. Die Anordnung einer solchen Übung widerspricht auch in keiner Weise dem urchristlichen Glauben an die unmittelbare Nähe des Gerichtes und Gottesreiches; das Gedenken an Jesus erinnert vielmehr an die von ihm häufig eingeschärfte Pflicht, den plötzlich hereinbrechenden Tag des Herrn in beständiger Aufmerksamkeit zu erwarten.

Wir haben einige Anhaltspunkte für die Annahme, daß die Sitte, das Abendmahl im häuslichen Kreise bei der regelmäßigen Mahlzeit zu feiern, längere Zeit fortbestanden hat. Die Evangelisten lassen Jesus auch bei den beiden Speisungen und nach seiner Auferstehung in Emmaus in charakteristischer Weise das Brot brechen Mk 8, 6; Mt 14, 19; 15, 36; Lk 24, 30. 35: sie können sich eine christliche Mahlzeit ohne solches Brotbrechen nicht vorstellen. Paulus bricht auf dem Schiffe inmitten einer heidnischen und jüdischen Gesellschaft nach dem Berichte seines Begleiters in offenbar auffallender Art das Brot Act 28, 35: er ist gewohnt, bei jedem Essen diese spezifisch christliche Sitte einzuhalten. Die Schilderung des ersten Gemeindelebens in Jerusalem mag ein ideal gefärbtes Bild geben; aber wenn die Apostelgeschichte hervorhebt, die

Jünger hätten das Brot gebrochen in den einzelnen Häusern (κατ' οἶκον), so wird das der Sitte entsprochen haben, die der Verfasser als allgemein christlich kennt (Act 2, 46). Dahin gehört auch die Erwähnung der einzelnen Hausgemeinden, vor allem in Ephesus, die Rom 16 begrüßt werden und unter denen die des Aquila und der Priscilla die bekannteste ist (1 Kor 16, 19; Rom 16, 5. 10. 11. 14. 15; Philm 2). Wie in Ephesus, so gab es auch in Philippi mehrere Bischöfe, also auch mehrere Gemeinden (Act 20, 17. 18; Phil 1, 1); auch da wird man an kleine Abendmahlsgemeinschaften denken müssen. Selten genug wird in der ersten Zeit ein ganzes Haus dem Christentum zugefallen sein; an solche Häuser schlossen sich gerne die vereinzelt Christen an. Sie konnten ja freilich auch in ihrer heidnischen Umgebung das Brot brechen und den Becher ausgießen. Aber lieber fanden sich mehrere zu diesem Herrnmahl zusammen; Jesus selbst hatte beide Handlungen doch inmitten seiner Jünger vollzogen. Von Mahlzeiten der Gesamtgemeinde hören wir in Antiochia (Gal 1, 12), in Korinth (1 Kor 11, 20—34) und in Troas (Act 20, 7); ausdrücklich wird von Korinth und Troas gesagt, daß dabei das Herrnmahl gefeiert bzw. das Brot gebrochen wurde. Aber die Gesamtgemeinde konnte sich nicht jeden Tag beim Mahl vereinigen. In Korinth und Troas kam man wahrscheinlich am ersten Wochentag; also am Sonntag, abends zum Essen zusammen (Act 20, 7; 1 Kor 16, 1).

Aus seinem Abendmahlsbericht zieht Paulus den Schluß, daß man bei dieser Feier den Tod des Herrn verkündige oder verkündigen solle 1 Kor 11, 26. Das entspricht der Absicht Jesu, wenn er wünschte, daß die Jünger bei jedem Trinken einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgießen. So ist das Herrnmahl ein Totenmahl vgl. Jer 16, 7; Dt 16, 14; Sir. 7, 33; 30, 18 ff.; Tob. 4, 17. Aber wie schon die volkstümliche Meinung den Toten, dem das Mahl gehalten wird, nicht als leblos und und wirksam, sondern nur als abgeschieden und unsichtbar geworden betrachtete, so ist Paulus ja von der Gewißheit erfüllt, daß der gekreuzigte Jesus in verklärter Herrlichkeit lebt und für seine Gemeinde wirkt (1 Thess 3, 11; Rom 8, 34). So kann er gleich dem Gott Israels eifersüchtig werden, wenn er seine Ehre mit andern teilen soll, und kann den Frevler seine Macht fühlen lassen (1 Kor 10, 22). Wegen unwürdiger Feier des h. Mahls schickt er Schwäche, Krankheit und Tod in die Korinthergemeinde, um sie zu erziehen, damit die Gemeindeglieder nicht mit der Welt im Endgerichte verurteilt werden müssen (1 Kor 11, 30—32). Das sind Vorstellungen, die nicht einfach aus dem Evangelium erwachsen

sind, sondern die sich aus der dem Paulus volkstümlichen Anschauung von der Wirkungskraft beleidigter Totengeister erklären. Diese Anschauung ist ins Christliche umgebogen, da die Strafe erziehen soll (11, 32 παυδουμένηα), aber sie ist nicht überwunden.

Dazu kommt noch ein anderes. Im Unterschied von Mk-Mt, wo Jesus den Wein als das Blut seines Bundes bezeichnet, so daß der ausgegossene Wein das sonst ausgegossene Blut ersetzt, läßt Paulus (und ihm folgend Lukas) den Herrn auf das deutlichste reden von seinem Blut (ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, ἐν τῷ αἵματι μου). Das war von der größten Bedeutung. Christi Leib und Christi Blut traten so in parallelen Sätzen nebeneinander; so wird das Gleichnispaar fertig, das man mit den Gleichnispaaren von Sauerteig und Senfkorn usw. vergleichen kann; jetzt erst gewinnt die zwiespaltene Handlung einen einheitlichen Charakter; das Brechen des Brotes und das Ausgießen des Kelches sind gleicherweise Bilder von Jesu Tod.

Aber noch mehr. Das Brot wird gebrochen, ehe man ißt; der Becher wird ausgegossen, so oft die Jünger trinken. Gleichzeitig wurde Jesu Wort überliefert, daß das zerbrechende Brot sein Leib, das ausgegossene Getränk sein Blut sei. Da lag der Schluß äußerst nahe: also essen und trinken wir Christi Leib und Blut. Paulus schrickt vor diesem Gedanken trotz seiner jüdischen Erziehung nicht zurück, weil er mit Jesus nicht persönlich verkehrt hat und im Messias ein überirdisches, göttliches Wesen sah. Es ist der Mensch vom Himmel 1 Kor 15, 47, das Ebenbild Gottes 2 Kor 4, 4; schon vor seiner Menschwerdung hatte der Messias göttliche Gestalt Phil 2, 6. Christi Leib genießen heißt also etwas Göttliches in sich aufnehmen. Daher darf man nicht unwürdig des Herrn dieses Mahl genießen; man muß sich selbst vorher prüfen, sich von der gottlosen Welt unterscheiden, wie man den Leib des Herrn von weltlicher Speise unterscheiden muß. Wer unwürdig ißt und trinkt, der macht sich des Leibes und Blutes des Herrn schuldig; versündigt sich daran; denn das Göttliche will nur in heiligen Menschen wohnen (1 Kor 11, 27—29). Das ist eine Auffassung, die dem Gedankenkreise Jesu völlig fremd ist.

An anderer Stelle vergleicht Paulus das Abendmahl mit den heidnischen Opfern und verbietet den Christen die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden (1 Kor 10, 14—22). Der von den Christen gesegnete Becher bringt eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi. Das erläutert Paulus. Durch den gemeinsamen Genuß des Brotes werden die Vielen gewissermaßen zu einem Brot, zu einem Leib. Also das

Abendmahl bewirkt eine gewissermaßen materielle Zusammengehörigkeit der Christen, sofern die vielen Gemeindeglieder, die ja durch keine natürliche Blutsverwandtschaft miteinander verbunden sind, nun das Blut Christi in ihre Adern und den Leib Christi in ihren Körper aufnehmen. Der Gedanke wird ja nur kurz gestreift und nicht weiter ausgeführt. Aber diese leichte Andeutung genügt völlig, um zu zeigen, wie die Abendmahlsfeier für Paulus zu einem wundersamen Geheimnis geworden ist. Die Christen sitzen am Tisch des Herrn, wie die Heiden bei ihren Opfermahlen am Tisch der Dämonen. Aber wenn schon der Heide bei seinem Opfer in besondere Gemeinschaft mit dem von ihm verehrten Dämonion tritt, so ist des Christen Verbindung mit seinem Herrn im Abendmahl noch viel inniger: er nimmt ja Christi Leib und Blut in sich auf. Es ist ein πνευματικὸν βρῶμα und ein πνευματικὸν πόμα, was er im Abendmahle genießt, wie die Israeliten das Manna vom Himmel und das wunderbare Wasser aus dem Felsen genossen haben (1 Kor 10, 3. 4).

Man mag darüber streiten, ob Paulus diese Anschauung in Erinnerung an bestimmte heidnische Mysterien ausgebildet hat; zweifellos ist hier ein Stück Heidentum in die Anschauungswelt des Christentums eingedrungen. Nicht durch Gedanken, welche das Herz erheben und das Gewissen bezwingen, sondern durch Brot und Wein, irdische Speise und irdischen Trank, sollen die Segnungen des Christentums mitgeteilt werden, und diese Segenspender verwandeln sich in Schaden bringende Mächte, wo der Empfänger ihrer nicht würdig ist. Das paßt nicht zum Evangelium Jesu. Wenn nichts den Menschen verunreinigen kann, das von außen an ihn herankommt (Mk 7, 15), dann kann ihn auch keine Speise der Gottheit näher bringen. Das ist eine Wahrheit, welche die prophetische Religion Israels immer wieder eingeschärft und gegenüber dem einheimischen und fremden Heidentum seit den Tagen des Amos laut gepredigt hat. Paulus ist hier in anderem Sinn, als er das Wort 1 Kor 9, 20. 21 meinte, den Heiden ein Heide geworden. Doch hat er zweifellos auch dadurch Heiden gewonnen.

Damit war aber die Umwandlung der Abendmahlsfeier aus einem alltäglichen häuslichen Brauch in eine streng gottesdienstliche Handlung gefordert. Paulus will, daß man den Leib des Herrn von gewöhnlicher weltlicher Speise unterscheide, daß man sich vor dem Genuß sorgfältig prüfe. Trotzdem brach auch er das Brot in der christlichen Weise selbst vor Andersgläubigen Act 27, 35; er behielt die gewohnte Sitte bei, obgleich sie, streng genommen, seiner Anschauung nicht mehr entsprach. In Korinth brachte jeder zu dem gemeinsamen Herrnmahl sein eigenes

Essen mit; Paulus hört, daß je nach der Wohlhabenheit der eine hungert, während der andere sich betrinkt. Es handelt sich also um vollständige Mahlzeiten, nicht etwa bloß um Brot und Wein. Da tadelte der Apostel den Mangel an milder, mitteilender Liebe; er fordert, bei dem bestehenden Brauch die gegenseitige Fürsorge nicht zu vergessen: ‚Kommt ihr zum Essen zusammen, so nehme sich einer des andern an‘ (11, 34). Aber in diese Ausführung mischt sich ein bedeutsamer Wunsch. ‚Habt ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?‘ ‚Wenn einer hungert, so esse er zu Hause‘ (1 Kor 11, 22. 34). Bei diesen Worten hat Paulus vergessen, daß dieselbe christliche Sitte des Brotbrechens auch das einfache häusliche Mahl zum Herrmahl weihet. Was er hier im Auge hat, ist eine gottesdienstliche Gemeindefeier ohne eigentliche Mahlzeit, aber mit dem Genuß des geheimnisvollen Brotes und Trankes. Doch hat er diese Folgerung noch nicht wirklich durchgeführt.

Nun ist auch klar, warum Paulus auf den Genuß des heiligen Mahles großes Gewicht legt, obgleich in seinem Abendmahlsbericht jedes Wort fehlt vom Darreichen, vom Essen und Trinken. Das muß ursprünglich sein; Paulus hätte gewiß die Befehle ‚nehmet, esset‘, ‚trinket alle daraus‘ oder die Mitteilung über die entsprechende Handlung nicht weggelassen, wenn ihm davon etwas überliefert worden wäre. Aber aus der Auffassung, die Paulus von dem geheimnisvollen Wesen des Abendmahls hat, versteht man, daß in den spätern Formeln der Einsetzung auch die Aufforderung zu essen und zu trinken eingedrungen ist. Auch das merkwürdige Vorkommnis, daß der ursprüngliche Brauch, das Brot in einer besondern Weise zu brechen und einen Becher auszugießen, später ganz und gar verschwindet, erklärt sich durch diese Anschauung des Paulus. Der Leib Christi ist ein Heiligtum, das man nicht durch Brechen zerstören will; auch das Blut Christi soll von gewöhnlichem Trank unterschieden werden; damit erscheint ein Ausschütten des Becherinhaltes unbegreiflich und geradezu ärgerlich. Doch beweist das Lukasevangelium, daß die alte Sitte noch über die Zeit des Paulus hinaus bestanden hat, und zwar in beiden Beziehungen: Lukas kennt das besondere christliche Brotbrechen (24, 30. 31) und weiß, daß der Abendmahlsbecher ausgegossen wird (22, 20).

Schon den Juden war das Dankgebet für jede Speise etwas Selbstverständliches. So war auch für den Christen mit dem Brotbrechen bei jedem Mahl notwendig der Dank gegen Gott verbunden. Dazu bedurfte es kaum des Vorbildes Jesu, der vor dem Brechen des Brotes ein

Dankgebet sprach (1 Kor 11, 24); auch ein Segensspruch über den Becher war feststehende jüdische Sitte (Mk 14, 22. 23; 1 Kor 10, 16). Man konnte also auch sagen, daß zum Dankgebet des Christen das eigentümliche Brechen des Brotes gehörte, und konnte so die ganze, mindestens alltäglich wiederkehrende Handlung als ‚das Dankgebet‘ (εὐχαριστία) bezeichnen. Dieser Name wurde aber auch mit völlig demselben Recht für die Gesamtfeier der Gemeinde festgehalten: die Gemeinde spricht ihr Tischgebet. Später nimmt dann diese Danksagung auf die wundersame, geheimnisvolle Art des folgenden Mahles Bezug.

Die ältesten Formeln solcher Gebete gibt uns die Didache (9, 1—10, 6). Das erste und kürzeste bezieht sich auf den Kelch. Ursprünglich wurde wohl zu Beginn des Mahles ein Becher getrunken und am Schluß des Mahles ein Becher ausgegossen (vgl. die Vorausstellung des Bechers 1 Kor 10, 16. 21 gegen 11, 23—25). Beim jüdischen Mahl konnte der Becher dem Brot vorausgehen (Berachot 8, 1; Pesachim 10, 2). Das Gebet lautet: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Kindes David, den du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum Christum. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ Man hat hin und her geraten, was der h. Weinstock Davids in dieser Formel sein soll. Bei der Segnung des Kelches ist es ja erklärlich, daß von einem Weinstock die Rede ist. Ebenso klar ist, daß nicht für den natürlichen Wein im Becher, sondern für eine durch die Offenbarung Jesu Christi geschenkte Gabe gedankt wird. Der Messias selbst kann aber trotz Joh 15, 1; Apc Bar. 36 dieser Weinstock nicht sein; den Messias hat Jesus Christus nicht kundgetan: Jesus Christus ist der Messias; daß Christus = Messias ist, wußte man auch im zweiten Jahrhundert. Aber der h. Weinstock Davids gehört in die Verheißung des Messiasreiches. Es ist David, der nach der jüdischen Überlieferung in Ps 80, 9—20 um die Wiedereinpflanzung des Weinstockes betet, dessen Zweige einst die Zedern Gottes überdeckt haben, dessen Ranken bis ans Meer und bis an den Euphrat reichten. Damit betet David um Wiederherstellung der Herrlichkeit des Gottesvolkes, die es einstmals zu seiner Regierungszeit hatte. An diese Hoffnung Israels erinnerte der gewaltige goldene Weinstock am Eingang des Jerusalemer Tempelgebäudes, von dem uns Josephus (antt 15, 3, 95 bell. Jud. 5, 2, 10) Tacitus (Hist. 5, 5) und die Mischna (Middot. 3, 8) erzählen. Die rechte Art dieser Hoffnung ist der Christengemeinde durch Jesus kundgetan worden; sie weiß, was es um den h. Weinstock Davids ist. Der Segensspruch über den Kelch ist also ein Dankgebet für die der Christenheit geschenkte Offenbarung.

Ähnlicher Art, nur ausführlicher ist der Dank über dem gebrochenen Brot (περὶ τοῦ κλάματος). „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ Soweit entspricht die Formel genau der Segnung des Bechers. Für die Speise als solche wird nicht gedankt; Leben und Erkenntnis sind die Gaben Jesu Christi. Im folgenden redet das Gebet von dem Brote selbst: „Wie dies gebrochene Brot (κλάμα) auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so werde deine Gemeinde zusammengebracht von den Enden der Erde in dein Reich: denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit!“ An dieser Bitte ist merkwürdig, daß die Symbolik des Zerbrechens, welche für Jesus einst bedeutsam gewesen ist und die in dem Ausdruck κλάμα für Brot noch anklingt, in keiner Weise mehr beachtet wird. Vielmehr wird gerade der entgegengesetzte Vorgang stark betont, das Zusammengearbeitwerden der Körner zu einem Brote. Das entspricht dem Gedanken des Paulus, daß die vielen, die von dem einen Brote essen, dadurch gewissermaßen zu einem Körper verbunden werden (1 Kor 10, 17 εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἕμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν). Wahrscheinlich kennt der Johannes-evangelist dieses Gebet (Joh 11, 52: ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διασκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν).

Am ausführlichsten ist das Schlußgebet, das nach der Mahlzeit gesprochen werden soll (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι cf. Joh 6, 12); es ist also ein vollständiges Essen, nicht bloß der Genuß von Brot und Wein vorausgesetzt. Dieses Schlußgebet zerfällt in drei deutlich geschiedene Strophen, die jedesmal mit feierlichem Lobpreis endigen; dann folgen noch vier kurze Stoßseufzer der Gemeinde, die für den Augenblick von ihrem Herrn getrennt ist.

Die erste Strophe lautet: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unsern Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesus. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!“

Das ist wie bei Kelch und Brot ein ganz allgemeiner Dank für die Gaben der Erlösung. Von der Mahlzeit, die nun zu Ende ist, wird zunächst gar nicht gesprochen. Das geschieht nun in der zweiten Strophe: „du, allmächtiger Herr, hast alles wegen deines Namens geschaffen; Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Genuß, daß sie dir danken, uns aber gabst du geistige Speise und Trank und ewiges

Leben durch dein Kind; vor allem danken wir dir; denn du bist mächtig; dir sei die Ehre in Ewigkeit.“

Hier werden also auch die irdischen Gottesgaben im Dankgebet erwähnt; aber höheren Wert hat das der Christenheit besonders gegebene Mahl; es ist πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός, wie Paulus 1 Kor 10, 4 mit deutlicher Anspielung auf das Abendmahl von einem πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα redet. Dabei ist deutlich die Meinung vorhanden, daß die Aneignung dieses geistigen Mahles das ewige Leben vermittelt. So ist die Zusammenstellung der drei Begriffe gemeint: „geistige Speise und Trank und ewiges Leben“.

Die dritte Strophe enthält eine Bitte der Gemeinde: „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, daß du sie rettetest von allem Bösen und sie vollkommen machest in deiner Liebe, und sammle sie von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast: denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!“

Der letzte Teil dieser Bitte ist inhaltlich gleich der Bitte in dem Dankgebet über dem Brot: erbeten wird die Sammlung der zerstreuten Gotteskinder für das künftige aber schon jetzt bereitete Reich (vgl. Mt 25, 34). Diesem Ziel ordnet sich unter der Wunsch, daß die Gemeinde von allem Bösen gerettet und in der Liebe Gottes vollkommen gemacht werde.

Nun folgen vier Stoßseufzer: 1. „Es komme Gnade, und es vergehe die Welt!“ ein lautes Bekenntnis der Sehnsucht nach dem Reiche, das den Gotteskindern bereitet ist, also unmittelbar anknüpfend an das Vorangehende. 2. „Hosanna dem Gotte Davids!“ Wie Jerusalem dem einziehenden Messias zujauchzte, so jauchzt die Christengemeinde dem Herrn, dem Gotte Davids (Mk 12, 37), entgegen. 3. „Wenn einer heilig ist, komme er hinzu; wenn einer es nicht ist, tue er Buße!“ Das ist ein Zuruf an die nichtchristliche Welt, aus der ja von allen Enden die Glieder der Gemeinde sich zusammenscharen sollen. Daß die guten Menschen dem Evangelium zufallen, ist auch Joh 3, 21; Act 10, 35 vorausgesetzt. Aber die Christengemeinde richtet ihren Mahnruf an Gute und Böse zugleich. Dann schließt sie 4. mit dem aus Paulus bekannten Jubelwort: „unser Herr kommt“ (μαρναθά) und dem „Amen“.

Diese Gebete der Didache wollen nicht ausschließlich gebraucht sein; etwaige Propheten in der Gemeinde dürfen in ihrem Dankgebet nicht beschränkt werden (10, 7). Aber es sind Gebete für den Gebrauch der Gesamtgemeinde, nicht etwa für das häusliche Brotbrechen. Das zeigt das zweifache Gebet für das Wachstum der Gemeinde und die

Aufforderung an die Nichtchristen, der Gemeinde beizutreten. Diese Nichtchristen sind also als Zuschauer gedacht: weil sie zugegen sein dürfen, wird davor gewarnt, sie zum Genuß der h. Speise zuzulassen: nur Getaufte dürfen von der ‚Eucharistie‘ essen und trinken (9, 5). Aber auch die Getauften sollen sich zur Teilnahme an der h. Handlung besonders vorbereiten: sie sollen ihre Sünden vorher bekennen und sich mit etwaigen Gegnern versöhnen, das letztere nach Mt 5, 24. Schon Paulus hat ja großes Gewicht gelegt auf ein würdiges Verhalten beim Genuß des Herrnmahls: hier hat sich diese Forderung zur Einrichtung einer förmlichen Beichthandlung verfestigt. Diese Beichte mußte selbstverständlich beim Abendmahl im häuslichen Kreise ebenso stattfinden, wie beim großen Gemeindeabendmahl. Als Tag der Gemeindefeier wird ausdrücklich der Herrntag bezeichnet. Ein geheimnisvoll gottesdienstliches Mahl einer religiösen Gemeinde war aber für Juden und Heiden nichts anderes als ein Opfer: so wichtig es für die Folgezeit war, so wenig ist es auffallend, daß die Didache die Feier des Herrnmahls ausdrücklich als $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ bezeichnet und in der Verbreitung dieses Opfers eine Erfüllung von Mal 1, 11. 14 sieht. Merkwürdig ist; daß die Ausdrücke „Leib und Blut Christi“ in der Didache ganz und gar fehlen. Doch ist das wohl Zufall. Nur weil man in Brot und Wein Leib und Blut Christi sah, konnte man von $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$ τροφή και ποτός reden. Das Brechen des Brotes wird noch geübt (14, 1), dagegen ist vom Ausgießen des Kelches keine Rede. Vielleicht ist diese Sitte schon abgekommen.

Eine Bezugnahme auf Jesu Tod findet in den Abendmahlsgebeten der Didache nirgends statt; das Brechen des Brotes wird nicht so gedeutet, das Ausgießen des Bechers wird nicht erwähnt. Der neue Gedanke des Paulus, daß man im Abendmahl eine Verbindung mit der göttlichen Welt erlebe, hat den älteren Gedanken einer Gedächtnisfeier für den von seiner Gemeinde geschiedenen Herrn zurückgedrängt. Gewiß fühlt sich die Gemeinde noch von ihrem Herrn getrennt, aber nicht weil er im Tode ist und sie lebt, sondern viel eher umgekehrt, weil sie im Tode d. h. in der vergänglichen Welt weilt, während er, der Herr, der Gott Davids, der ewigen Welt angehört. Diese Kluft zwischen der Gemeinde und ihrem Herrn zu beseitigen dient namentlich die, ewiges Leben vermittelnde, pneumatische Speise. Das ist auch der Gedanke des Johannesevangeliums über das Abendmahl. Wohl mit Absicht ist die johanneische Deutung des Abendmahls von den Abschiedsreden Jesu weit abgerückt und im Anschluß an die Speisung der Fünftausend

(6, 1—13) gegeben: der Gedanke an den Tod Jesu scheint die rechte Abendmahlsstimmung nur zu verwirren. Christus gibt nicht bloß ein Brot, das besser ist als das Manna, dessen Genuß nicht vom Tod erretten konnte, eine zum ewigen Leben bleibende Speise; er selbst ist das allen Hunger stillende Brot des Lebens, dessen Genuß nicht sterben läßt (6, 27. 35. 50). Aber um dieses Lebensbrot genießen zu können, muß man vom Vater zu Christus geführt und belehrt sein (6, 44. 45). Denn Christus bringt seine Segnungen in seinem Fleisch (6, 51); mancher nimmt Anstoß daran, wenn er des Menschensohns Fleisch essen, sein Blut trinken soll: aber nur wer beides genießt nimmt das Lebensbrot in sich auf, hat ewiges Leben: Christi Fleisch ist wahre Speise, Christi Blut ist wahrer Trank (6, 52—55). Wer diese Speise genießt, in den kommt Christus, wie er in Christo bleibt (6, 56). Aber der fleischgewordne Christus kehrt notwendig wieder in die geistige Welt zurück, aus der er stammt: so ist nur das Geistige an ihm lebensschaffend, das Fleisch nützt nichts: nur als Träger des geistigen Lebens muß man es schätzen: Jesu Worte sind Geist und Leben (6, 62. 63).

Also Christus kann das göttliche Leben nur bringen, wenn er ins Fleisch kommt, und wer dieses göttliche Leben sich aneignen will, der muß Christi Fleisch und Blut, das sind irdische Stoffe, genießen; aber diese irdischen Stoffe sind vergänglich, während das durch sie auf den Menschen übertragene göttliche Leben ewig ist. Wer diesen Gedankengang überblickt, kann nicht zweifeln, daß hier wirklich vom Genuß des h. Abendmahls die Rede ist. Vorausgesetzt ist die eigentümliche Anschauung von der Aneignung göttlichen Lebens durch eine Speise; was bei Paulus *πνευματικὸν βρῶμα* und *πόμα*, in der Didache *πνευματικὴ βρῶσις* und *ποτός* heißt, das heißt hier *ἀληθὴς βρῶσις* und *πόσις*. Aber der Johannesevangelist nimmt an dieser grobsinnlichen Auffassung der Heilsaneignung Anstoß. Er sucht sie in tiefsinniger Weise zu vergeistigen: das Irdische ist vergänglich; aber das Göttliche kann nur in irdischem Gewand an den Menschen herankommen. Mit solch künstlicher Zurechtlegung ist freilich die sinnliche Heilsauffassung nicht überwunden.

Plinius schreibt in seinem Brief über die Christen an Trajan (X 97), auf seinen Befehl hin hätten die Christen Bithyniens ihre bis dahin üblichen Sonntagabendmahlzeiten aufgegeben, bei denen sie früher gemeinsam mancherlei unschuldige Speise genossen hätten. Nun hatte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts das Abendmahl den Christen schon viel zu hohe Bedeutung, als daß sie seine Feier um des Statthalters

willen aufgeben konnten. Also ist nur zweierlei möglich: entweder man begnügte sich mit der häuslichen Feier, die vielleicht noch im Brauche war, oder man schloß von jetzt ab eine kurze Feier nur mit Brot und Kelch an den Morgengottesdienst an, der wenigstens hier in Bithynien nach der Schilderung des Plinius herkömmlich war.

Etwas später kämpft der syrische Bischof Ignatius von Antiochia gegen jede Zersplitterung der Abendmahlsfeier in einer Gemeinde; ich setze dabei die Echtheit der überlieferten sieben Briefe voraus: sind sie unecht, so sind sie doch wohl um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben. Ignatius schreibt nach Ephesus, die Gemeinde solle häufiger zur Eucharistie Gottes zusammenkommen; sie solle ein Brot brechen: in Ephesus gab es ja schon zur Zeit des Paulus viele kleine Abendmahlsgemeinden (Ign. ad Eph. 13, 1; 20, 2). Nach Philadelphia schreibt Ignatius (c. 4): „seid eifrig, eine Eucharistie zu halten: denn ein Fleisch hat unser Herr Jesus Christus und ein Becher ist da zur Einigung mit seinem Blut; ein Altar wie ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen.“ Mit dem Verschwinden der von Anfang an üblichen häuslichen Abendmahlsfeiern gewinnt das öffentliche Gemeindeabendmahl an Wichtigkeit; das zeigt sich auch daran, daß der Tisch, an dem die ganze Gemeinde zum Abendmahl kommt, hier zuerst als der eine ‚Altar‘ (θυσιαστήριον) der Gemeinde bezeichnet wird. Ein Zusammenschluß der Gemeinde tut aber um der Häretiker willen not: „die halten sich nämlich ferne von Eucharistie und Gebet; sie geben nicht zu, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten hat, und das der Vater durch seine Güte wiedererweckte. So widersprechen sie der Gottesgnade und sterben in ihren Grübeleien. Es nützte ihnen Liebe zu üben (ἀγαπᾶν), damit sie auch auferstünden“ (Smyrn 7, 1). Hier wird das Brot mit dem Ausdruck ‚die Eucharistie‘ bezeichnet; ob aber ἀγαπᾶν die Teilnahme am christlichen Liebesmahl bezeichnet, ist mir fraglich. Eher könnte man für den Gebrauch von ἀγάπη = Liebesmahl Smyrn 8, 2 anführen, wo verboten wird, ohne den Bischof οὐτε βαπτίζειν οὐτε ἀγάπην ποιεῖν; aber sicher ist diese Bedeutung auch hier nicht. Die dritte dafür angeführte Stelle Rom 8, 3 hat ganz anderen Sinn. Aber in der Stelle Smyrn 7, 1 findet Ignatius wieder eine Beziehung des Abendmahls zum Tode Jesu heraus: es ist das aus dem Tode erstandene Fleisch Christi, was im Abendmahlsbrote genossen wird; damit hat es die Kraft aus dem Tode zu erretten. So heißt dieses Brot im Brief nach Ephesus (20, 2) ein

Heilmittel zur Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας), ein Gegengift gegen das Sterben (ἀντίδοτο τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), daß man in Jesu Christo allezeit lebe.“ Die Wunderwirkung dieser geheimnisvollen Speise wird hier also auf den schärfsten Ausdruck gebracht. Aber ähnlich wie dem Johannesevangelisten ist auch für Ignatius das Irdische nur ein Gleichnis. Enthusiastisch ruft er aus Röm 7, 3: „ich freue mich nicht vergänglicher Nahrung noch der Genüsse dieses Lebens. Gottes Brot begehre ich; das ist das Fleisch Jesu Christi, des Davidsohnes, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe.“ ἀγάπη ἀφθαρτος ist hier die Bezeichnung des Göttlichen, das beim Genuß von Fleisch und Blut Christi in den Menschen kommt.

Bei Justin dem Märtyrer liegt Apol I, 66 ein besonderer Bericht über die Einsetzung des Abendmahls vor. Nach ihm „nahm Jesus das Brot, dankte und sprach: das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib. Und in ähnlicher Weise nahm er den Kelch und sprach: das ist mein Blut, und gab ihn nur den Aposteln.“ Hier fehlt wie beim Kelch das Ausgießen, so beim Brot das Brechen. Also werden beide Bräuche zur Zeit Justins nicht mehr geübt worden sein. Beim Kelch fehlt auch jede Erwähnung des Bundes Jesu. Das ist ein Gedanke, der in der Christenheit niemals recht lebendig geworden ist. Um so deutlicher ist der Inhalt des Kelches als Blut Christi bezeichnet. Die ganze Rede Jesu ist eingeleitet mit dem Wiederholungsbefehl, da aber Zerbrechen und Ausgießen, worauf sich der Wiederholungsbefehl ursprünglich bezog, weggefallen sind, so muß er jetzt notwendig zu der Bildrede: das ist mein Leib, das ist mein Blut, in Beziehung treten: wenn die Jünger so handeln, wie Jesus jetzt handelt, dann empfangen sie Leib und Blut des Herrn. Der Bericht schließt mit der Bemerkung, daß der Genuß des h. Mahls auf die Apostel beschränkt war: Justin hebt ebenso wie die Didache (9, 5) hervor, daß nur Getaufte die Segensspeise genießen dürfen (I Apol 66 Anf.). Justin schildert nun auch zweimal die Abendmahlsfeier, Apol I, 65 das erste Abendmahl eines Neugetauften, Apol I, 67 den mit einer Abendmahlsfeier abschließenden Sonntagsgottesdienst.

Nach der Taufe wird der Täufling in die Gemeindeversammlung geführt, wo alle beten, sie selbst, der Neugetaufte und alle andern überall möchten gewürdigt werden, die Wahrheit zu erkennen und dann in Taten als gute Arbeiter und als Hüter der Gebote erfunden zu werden. Nach solchem Gebet küssen sich die Gemeindeglieder. Jetzt

bringt man dem Vorsteher der Versammlung Brot und einen Becher; über den Inhalt dieses Bechers muß besonders gesprochen werden. Der Vorsteher preist Gott und dankt ihm für diese Gaben. Das Volk erwidert mit Amen. Dann teilen die Diakonen beides, wofür gedankt wurde, aus und bringen auch den Nichtanwesenden davon.

Der Sonntagsgottesdienst ist für alle Christen eines Bezirks gemeinsam. Ein Abschnitt aus Evangelien oder Propheten wird vorgelesen, nicht durch den Vorsteher. Der Vorsteher mahnt dann zur Nacheiferung des Guten. Jetzt erheben sich alle zur εὐχή. Man bringt Brot und Trank. Der Vorsteher betet und dankt, das Volk sagt Amen, es schließt sich an Austeilung durch die Diakonen an Anwesende und Abwesende. Endlich gibt von den Wohlhabenden jeder nach Belieben eine Gabe beim Vorsteher ab, der für alle Notleidenden sorgt.

Der Name des Abendmahls ist bei Justin, wie in der Didache und bei Ignatius Eucharistie (Ap. I 66: ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία); das Brotbrechen wird bei Justin nirgends erwähnt. Die Didache setzt noch ein völliges Gemeindemahl voraus; bei Justin ist davon keinerlei Rede; wenn Axel Andersen (diese Ztschr. 1902 S. 218) im Anschluß an Augusti aus der dem Abendmahl folgenden Armenspende ein an das sonntägliche Abendmahl sich anschließendes Liebesmahl der Gesamtgemeinde herausliest, so gehört dazu mehr Phantasie, als ich besitze. Dagegen wissen wir allerdings nichts über die Tageszeit des von Justin geschilderten Sonntagsgottesdienstes. Justin hebt aber hervor, daß auch die Christen des umliegenden Landes daran teilnehmen: das macht eine Feier am Abend nicht eben wahrscheinlich. Dem Genuß des Abendmahls geht in beiden Darstellungen eine Bitte um Heiligung oder Verpflichtung zu heiligem Leben voraus. Das entspricht der seit Paulus geltenden Forderung würdigen Genusses.

Der Inhalt des Kelches ist seit Harnacks Untersuchung (Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin, Texte und Untersuchungen VII 2 1891) ein Gegenstand der Erörterung. Auffallend sind die Ausdrücke des überlieferten Justintextes. I 65 heißt es προσφέρεται ποτήριον ὕδατος καὶ κρᾶματος. Es mag Zufall sein, daß in späten Handschriften die Worte καὶ κρᾶματος fehlen. Der überlieferte Ausdruck kann nur heißen: ein Becher Wassers mit Zusatz von Mischtrank. Dabei wäre also das Wasser die Hauptsache, und auch der Zuguß von Wein ist schon vorher mit Wasser gemischt. Am Schluß desselben Kapitels heißt es, daß die Diakonen austeilten ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος. Es ist doch seltsam, daß hier der Trank nach seinen ein-

zeln Bestandteilen bezeichnet wird. Diese Gewissenhaftigkeit könnte sich ja aber vielleicht daraus erklären, daß die Überlieferung wegen Mk 14, 25 Wein verlangte, während der Inhalt des Bechers mehr nach Wasser aussah.¹ Und dasselbe gilt auch von der dritten Stelle I 67: ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. Man kann es also auch bei diesem Texte verstehen, daß die bösen Dämonen in Nachahmung der Abendmahlssitte der Christen Brot und einen Becher Wassers in den Mithrasdienst eingeführt haben (Apol I 66), und daß nach Dial 70 der Prophet Jesaja (33, 16) von Abendmahlsbrot und Abendmahlskelch redet, wo er sagt: ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πικτόν. Es ist also möglich, daß unser heutiger Text den ursprünglichen Wortlaut des Justin bewahrt. Aber sicher ist, daß an zwei andern Stellen in diesen selben Justintext und mit Bezug auf das Abendmahl οἶνος fälschlich eingefügt ist (Apol I 54 Dial 69); daß Justins Schüler Tatian das Abendmahl mit Wasser feierte und daß zur Zeit Cyprians eine starke Richtung den Wein auch beim Abendmahl verschmähte.

Nun hat Jesus freilich bei der Stiftung des Abendmahls Wein getrunken (Mk 14, 25), auch in Korinth spielte beim δείπνον κυριακόν der Wein eine freilich nicht immer segensreiche Rolle (I Kor 11, 21 ὅς μὲν πινῶ, ὅς δὲ μεθύει). Aber außer diesen beiden Stellen (zu Mk 14, 25 kommen natürlich die Parallelen Mt 26, 29; Lk 22, 18) ist an keiner Stelle vor Justin der Inhalt des Abendmahlskelches ausdrücklich genannt: nur von ποτήριον, πόμα, πόσις ist die Rede. Das hat seinen guten Grund. Auf den Inhalt des Abendmahlskelches achtete man ursprünglich überhaupt nicht; das ὁράκις ἐν πίνητε I Kor 11, 25 gibt kein Objekt an. Wenn aber die Jünger bei jedem Trunk ursprünglich die Gedächtnisfeier begingen, so haben sie das ohne Zweifel viel häufiger bei Wasser getan als bei Wein. Römische Christen konnten auf allen Weingenuß verzichten, ohne daß die Frage des Herrnmahls auch nur berührt wurde (Rom 14, 21). Es ist also auch sehr wohl möglich, daß Harnack Recht hat, wenn er die sicher störenden Ausdrücke κράμα und οἶνος als spätere Einfügungen in den echten Justintext betrachtet. Eine Verpflichtung, das Abendmahl mit Wein zu feiern, kannte man nicht.

An verschiedenen Stellen sucht Justin den heiligen Brauch zu deuten. Am klarsten ist Apol I, 66: „Es ist kein gewöhnliches Brot und kein gewöhnlicher Trank, den wir empfangen. Es ist Speise, die durch ein

¹ Eine Stütze erhält diese Auffassung durch Irenäus I 13, 2. Nur durch Wunder oder Betrug gewinnt der Inhalt des Abendmahlskelches (ποτήρια οἴνου κεκραμένα) eine rote Farbe.

Gebetswort Jesu“ — hier ist sicher an die Einsetzungsworte gedacht — „zur Eucharistic gemacht wurde. Wie nämlich Christus durch Gottes Wort Fleisch und Blut zu unserm Heile erhielt, so ist diese Speise durch Christi Wort Fleisch und Blut Christi geworden und ernährt nun unser Fleisch und Blut, indem sie es umwandelt.“ Das heißt ja: ein überirdisches Wesen hat durch ein Gotteswort irdische Art bekommen; diese seine irdische Art überträgt es durch sein Wort auf andern irdischen Stoff; der so verwandelte Stoff wird dann als Speise von uns genossen und verarbeitet. Durch diese Nahrung wird also eine wundersame Umgestaltung der Jünger herbeigeführt.

Im Dialog mit Trypho führt Justin sechsmal Mal I, 10—12 an, wonach Gott an den Opfern der Juden nichts liegt, da ihm überall unter allen Völkern Opfer gebracht werden, Justin bezieht das, wie schon die Didache 14, 3, auf das christliche Opfer, die Eucharistic: dial. 41. 117.—28. 29. 116. 128. Dabei sagt er c. 41, daß der Dank gegen Gott bei der Abendmahlsfeier sich auf zweierlei beziehe: einmal darauf, daß Gott die Welt mit allem was in ihr ist für den Menschen (διὰ τὸν ἄνθρωπον) geschaffen habe, und zweitens darauf, daß Gott uns von der Schlechtigkeit, in der wir gewesen sind, befreit hat und daß er die Mächte und Gewalten vollkommen vernichtet hat durch den der nach seinem Willen leidensfähig wurde. Hier hat Justin deutlich bestimmte Abendmahlsgebete vor Augen, die mit den in der Didache überlieferten nicht übereinstimmen: dadurch, daß ein göttliches Wesen in die Welt der Leiden eintrat, sind die bis dahin in ihr gebietenden Gewalten niedergeworfen und zerstört worden; davon wissen die Gebete der Didache nichts. So hebt Justin im Dialog mehrmals hervor, daß das Abendmahl an das Leiden Christi erinnern soll (41. 70. 117). Der Nachdruck liegt immer darauf, daß Christus leiblich wurde und damit leidensfähig (70: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματωθῆναι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὗ καὶ παθητὸς γέγονε). Die Erlösungstat ist die Menschwerdung; das Leiden des Erlösers, an welches das Abendmahl erinnert, zeigt nur welches Maß der Entsagung in dem Entschluß der Menschwerdung lag: aber vollständig wird die Erlösung in Darreichung und Genuß von Leib und Blut Christi. Die Segnungen der Erlösung gelten aber nur für die, welche sich von aller Schlechtigkeit reinigen wollen.

Seit Paulus ist das Abendmahl die wunderbare Speise, welche dem Gläubigen göttliche Kräfte zuführt. Da ist es nicht auffallend, daß man schon frühe dieses Wunder auch sehen wollte. Irenäus erzählt von einem

Markus, der mit vielen Segenssprüchen den Mischtrank des Abendmahls purpurrot erscheinen ließ, als ob die göttliche Gnade selbst ihr Blut während seiner Gebete in den Kelch träufeln lasse; außerdem füllte er mit dem Inhalt eines kleinen, aber gesegneten Abendmahlskelches einen viel größeren Becher bis zum Überfließen, um daran die Fülle der göttlichen Gnade zu veranschaulichen (Iren. I 13, 2). Irenäus bekämpft diese Betrügereien.

Aber von dem wundersamen Charakter des Abendmahls ist Irenäus aufs tiefste überzeugt. Vom Brotbrechen hören wir bei ihm nur in wörtlicher Anführung von 1 Kor 10, 16 (V 2, 1); jede Beziehung des Abendmahls auf das Leiden Christi ist, wie schon in der Didache, verschwunden. — Nach dem Rate Christi sollen die Jünger die Erstlinge der Schöpfung Gott darbringen: so nahm Jesus das geschaffene Brot, dankte und sprach: das ist mein Leib. Und in gleicher Weise nannte er den unserer Schöpfung zugehörigen Becher sein Blut; so lehrt er eine neue Darbringung im neuen Bunde: dieses Opfer bringt nun die Gemeinde nach der Überlieferung der Apostel in der ganzen Welt dem dar, der uns die Nahrung gibt (vgl. Mal 1, 10. 11—Ir. IV, 17, 5). Der Opfernde muß aber rein sein, wenn sein Opfer heilig sein soll. Irenäus verlangt Dankbarkeit, lautern Sinn, ungeheuchelten Glauben, feste Hoffnung und glühende Liebe (IV 18, 1—3). Also zunächst ist das Abendmahl das christliche Dankopfer für die Naturgaben; der neue Bund wird in nüchternster Weise als die neue Religionsform im Gegensatz zu der alttestamentlichen Kultusweise verstanden. Um nicht ungerecht zu sein, darf man nicht vergessen, daß tatsächlich das Dankgebet Jesu auch beim letzten Mahl ein Dankgebet für die Naturgaben war. Aber diese Darbringung an Gott schließt nach Irenäus auch den Empfang einer höheren Gottesgabe ein.

„Wie Brot aus der Erde, wenn es die Anrufung Gottes vernimmt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, bestehend aus Zweierlei, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilhaben, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung einer ewigen Auferstehung haben.“ Also „kann das von Leib und Blut des Herrn genährte Fleisch dem Untergang nicht verfallen“ IV 18, 5.

An anderer Stelle beschreibt Irenäus den Vorgang so (V 2, 3): „der Weinstock, zur Erde gebeugt, gibt zu seiner Zeit Frucht; das Weizenkorn, in die Erde gelegt, vervielfältigt sich nach Gottes Willen; dann im Gebrauch der Menschen hören Wein und Brot Gottes Wort und werden

so Eucharistie d. h. Leib und Blut Christi. Ebenso werden unsere Leiber in die Erde gelegt, verwesen und durch Gottes Wort auferstehen, wenn sie von der Eucharistie genährt sind.“

Das ist das Ziel, dem die Entwicklung der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche zustrebte. Das Brechen des Brotes, das Ausgießen des Kelches, das Gedenken an den Tod Jesu sind verschwunden; der Schöpfergott erhält als Zeichen der Dankbarkeit für die Naturgaben ein Opfer von Brot und Trank, die Erstlinge seiner Schöpfung. Aber diese Gaben sind zugleich eine geheimnisvolle Segensquelle für den Menschen, welcher das Opfer bringt: er wird dadurch fähig in das ewige Leben einzugehen. Von diesem Geheimnis weiß Jesus nichts: als ihm das Brot in auffallender Weise zerbrach, sah er darin ein Vorzeichen seines Todes und wollte in der Sitte solchen Brotbrechens den Seinigen ein gemeinsames Erinnerungszeichen an ihn geben: das scheint die Didache noch zu kennen; der spätern Gemeinde ist es abhanden gekommen. Und Jesus verkündigte beim Ausgießen des letzten Bechers den Anbruch eines neuen ewigen Bundes zwischen Gott und seinem Volk; da wünschte er, daß seine Jünger fernerhin von ihrem Trank einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgössen. Aber für diesen Brauch der Christenheit ist schon das Lukasevangelium der späteste Zeuge.

Lobstein hat seiner einstmals abschließend erscheinenden Abhandlung über das Abendmahl (*la doctrine de la sainte cène*, Lausanne 1889) das Motto aus Luther gegeben: „*Jam missa, quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto christianior.*“ Aber eine Rückführung der heutigen Abendmahlsfeier auf die ursprüngliche Form ist undurchführbar; nur darauf kann und soll man hinarbeiten, daß nichts anderes als das Evangelium durch diese Feier gepredigt werde.