

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 37 (1947)

Heft: 1

Artikel: Die heilige Eucharistie

Autor: Rinkel, A.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404225>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die heilige Eucharistie

Vor einigen Jahren schrieb Prof. Dr. Ernst Gaugler in dieser Zeitschrift seine gediegene Forschungsarbeit über «Das Abendmahl im Neuen Testament» (I. K. Z. 1942, S. 97—164), in welcher er in der gründlichsten Weise den Text der Einsetzungsberichte behandelte und ihre Bedeutung untersuchte. Dabei kamen auch die übrigen, mit dem hl. Abendmahl in Zusammenhang stehenden oder zu setzenden Stellen des Neuen Testamente zur Sprache, und zum Schlusse wurde der «Sinn» des «Sakramentes» der Eucharistie erörtert. Bescheiden nennt er seine Untersuchung, die sich doch exegetisch auf die neutestamentlichen Texte beschränkt, eine «Vorarbeit der wissenschaftlichen Untersuchung der neutestamentlichen Überlieferung vom Abendmahl». Indessen wird es dem ernstlichen Leser klar geworden sein, dass seine Untersuchung mehr als nur eine Untersuchung des Textsinnes geworden ist, und dass seine Arbeit, auch ungesagt, die Frage stellt, wie die Kirche, die «katholisch» im alten Sinne des Wortes zu sein wünscht, über ihre zentrale Gottesdienstfeier, die Brotbrechung, denkt.

Wenn wir hier einen Versuch machen, diesen Gedanken zu verdolmetschen, sind wir uns bewusst, dass wir damit kein letztes Wort sprechen, denn die Kirche spricht ihre Gedanken, auf dogmatischem Gebiet sicher nicht weniger als auf jedem anderen theologischen Gebiet, in jeder Zeit wieder anders aus. Möge ihr Glaube ab initio feststehen, sich stärkend am Worte ihres Herrn und seiner Apostel, ihr Dogma ist und bleibt nach seiner Form immer menschliche Formulierung, und ihre Theologie hat in jedem Geschlecht die Aufgabe, den «überlieferten» Glauben von neuem zu durchdenken, ihn zu prüfen an dem, was der denkende Glaube in den Jahrhunderten vorher gedacht hat und auf diesem Weg den alten Glauben (nicht durch traditionelles Nachsprechen, sondern durch eigene, aus Schrift und Kirche genährte Denkarbeit) zu ihrem eigenen Besitz zu machen. In diesem Zusammenhang sind uns die Worte Gauglers auf S. 99 f. aus dem Herzen gegriffen. Es gibt keine Möglichkeit einer vorurteilslosen Distanz, die frei von allem, was je gedacht und geglaubt worden ist, zu der Wahrheit

tiefstem Kern durchdringen könnte; denn ihr fehlt bei all ihrer scharfen Urteilskraft gerade die Kritik am eigenen Denken und an der eigenen Voreingenommenheit. Gleich unsicher ist der Führer, der «eine bestimmte, geschichtlich gewordene Deutungssituation über das eigene Erkennen verfügen lässt», denn damit gibt der Glaube die Verantwortlichkeit des eigenen Glaubensdenkens preis. Die dogmatische Theologie ist weder Privatsache noch Sklave einer Tradition. Im ersten Fall fehlt ihr jede Autorität, und sie wird bedeutungslos; im anderen Fall hat sie schon lange das Ende ihrer Entwicklung erreicht und macht sich selbst überflüssig. Theologie ohne Kirche ist undenkbar; und gerade das schliesst für sie die kirchlich-verantwortliche Haltung ein. Aber diese Haltung ist «nicht unkritisch», sagt Gaugler richtig, «sie ist vielmehr eminent kritisch», sowohl gegenüber den beiden genannten «Kurzschlüssigkeiten» als auch gegenüber «jeder eigenen Einzelbeobachtung».

Wenn wir deshalb den Versuch machen, auseinanderzusetzen, was unsere alte katholische Kirche darüber glaubt und lehrt, sind wir überzeugt, dass wir kein «infallibles» Wort sprechen und dass vieles einmal wieder anders und neu und unbedingt besser gesagt werden kann, aber wir hegen doch die Hoffnung, in jener kirchlichen Verantwortung zu sprechen, die die Spannung zwischen dem selbstverantwortlichen Denken und der tiefsten katholischen Glaubensgebundenheit kennt und anerkennt.

Zur Systematik der Abhandlung

Im Corpus der Dogmatik nimmt die Lehre von der hl. Eucharistie eigentlich nur eine untergeordnete Stelle ein, aber in der kirchlichen Praxis steht sie, weil sie eine reale Feier ist, gerade an zentraler Stelle, denn in dieser Praxis hat eben das pulsierende Leben der Kirche die Führung. Dieses kirchliche Leben unterlag in den ersten sechs bis acht Jahrhunderten nur in geringem Masse der Diskussion, es war ein wirkliches, lebendiges Leben und brachte gerade durch seine tägliche Praxis die Lehre zum Ausdruck. Leben und Praxis wogen schwerer als genaue, wissenschaftliche Präzisierung und dogmatische Abgrenzung. Darum bedurfte das Symbolum keines für die Vernunft zurechtgeschnittenen Credos für dasjenige, was als lebendige Erfahrung und greifbare Wirklichkeit täglich zentral, als Herz, Mitte und Ziel jeder liturgischen

Praxis anwesend und vor Augen war. Dogmatisch liegt in den ersten Jahrhunderten der Akzent viel mehr auf der Initiatio, auf der Berufung zum Christentum und der Einführung in die heilige Gemeinschaft der Kirche, welche Faktoren im Nizäno-Constantinopolitanum ihren Ausdruck fanden in dem Satz: credo unum baptismus ad remissionem peccatorum. Beim letzteren ging es um das Heil, die Rettung der Persönlichkeit, in der hl. Eucharistie aber um die Realität der Gemeinschaft. Die Initiatio war das mysterium fidei, das unsichtbare, nur zu glaubende Geheimnis der Seelenrettung, die eucharistische Feier war das signum caritatis, die sichtbare, jedesmal in der Gemeinschaft erfahrene Offenbarung der Gottesliebe.

Als die theologische Spekulation sich dieser Quelle des kirchlichen Lebens, dieser fons vitae, bemeistert, zerbricht auch die Einheit der Kirche. Die Feier der hl. Eucharistie wird zum alleinigen ausschliesslichen Zweck des katholischen Kultus, und die Transsubstantiation wird das Schibboleth, das Kriterium für jede Lehre, die sich als die reine betrachtet sehen will; bald wird die Abendmahlslehre eine dogmatische Scheidemauer zwischen Lutherisch und Zwinglianisch, nicht weniger zwischen Lutherisch und Calvinistisch. Die konfessionellen Differenzen hängen nicht am wenigsten mit der Lehre, der Auffassung und der Praxis des hl. Abendmales zusammen. Und dies ist begreiflich, denn die hl. Eucharistie entnimmt ihre Bedeutung einzig und allein dem Erlösungswerk des Heilands; das christologische Dogma ist die Grundlage sowie der Schlüssel für die Lehre von der Eucharistie.

Weil die Lehre von der Eucharistie viele Jahrhunderte hindurch im Kreuzpunkt der Glaubensdifferenzen gestanden hat, besteht immer die Gefahr, dass ihre Ausarbeitung, allzusehr von der bestehenden kirchlichen Praxis ausgehend und nur dieser Rechnung tragend, sich in der Polemik verliert. Darum soll die Dogmengeschichte nicht vorangehen. Aber ebensowenig lässt sich die Methode der römisch-katholischen Theologie empfehlen, die vom fertigen Dogma ausgeht und hintereinander zu handeln pflegt über die Realpräsenz, mit der Transsubstantiationslehre, über die Eucharistie als Sakrament und die Eucharistie als Opfer, das bekannte Schema: realis praesentia, sacramentum, sacrificium; bei dieser Methode wird die Polemik immer einseitig und entbehrt der Selbstkritik. Als Ausgangspunkt soll gelten der Gedanke, dass jede Kirche tun will, was der Herr am Abend vor seinem Leiden

getan hat. Daher kann die einzige Grundlage, von welcher die Theologie auszugehen hat, das historische, letzte Abendmahl des Herrn sein. Was tat Jesu, was wollte, was meinte, was beabsichtigte Er? So sei die Folge der Abhandlung diese: die Eucharistie in der Heiligen Schrift, in der kirchlichen Lehrentwicklung, und das dogmatische Ergebnis. Hinsichtlich des ersten Themas, der Eucharistie in der Heiligen Schrift, würde man sich vielleicht, nach der gründlichen Untersuchung Gauglers, auf welche wir im Anfang Bezug nahmen, einer neuen Behandlung entthoben erachten können, aber eine solche Verweisung wäre allzu bequem und würde auch der Geschlossenheit der vorliegenden Abhandlung schaden; überdies geht der Dogmatiker mit dem vorgefundenen exegetischen Material seinen eigenen systematischen Weg; er fängt nicht aufs neue in die Breite zu exegetisieren an, sondern versucht das exegetische Ergebnis zu systematisieren, wobei dann jedenfalls die Tiefe nicht fehlen soll.

A. Die Eucharistie in der Heiligen Schrift

I. Die Einsetzungsworte

Wir lassen erst die vier Einsetzungsberichte in der Originalsprache des Neuen Testamentes folgen.

Matthäus 26, 26—29.

Markus 14, 22—25.

Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. / καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. / τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν. / λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ ἄρτου ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἔως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸς πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. / καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ εἶπον ἐξ αὐτοῦ πάντες. / καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ εκχυννόμενον ὑπερ πολλῶν. / ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἔως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸς πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ.

Wir machen zu diesen Texten folgende Bemerkungen:

a) Die Quellen bilden offensichtlich zwei Gruppen, Matthäus und Markus, Lukas und Paulus. Es lässt sich nicht bezweifeln, dass Matthäus, und zwar mit einigen Modifizierungen, dem älteren Text des Markus folgt, während Lukas sich einerseits als von Paulus abhängig erweist, anderseits aber in einigen Ausdrücken den Paulinischen Text dem des Markus zu konformieren sucht. Der paulinische Bericht ist unwidersprochen chronologisch der älteste, älter auch als der des Markus, der den beiden anderen Synoptikern vorangeht; Paulus und Markus aber waren beide keine Augenzeugen, während von den beiden anderen, die später als die erstgenannten schrieben, nur Matthäus bei der Einsetzung anwesend war.

b) Matthäus und Markus leiten ihren Bericht ein mit der zeitlichen und örtlichen Umschreibung: *ἐσθιόντων αὐτῶν*, «indem sie assen»; Lukas und Paulus fügen erst beim Kelchbericht die Worte ein: *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, «nach dem Mahle». Wir können das in beiden Fällen nur als vom Passahmahle gemeint verstehen. Indessen bleibt hier unentschieden, ob die Doppelform der Einsetzung als eine ununterbrochene Handlung oder als eine in zwei durch bestimmte Passahmahlriten getrennten Etappen vollzogene zu betrachten ist; wir neigen zu der ersten Meinung.

Lukas 22, 17—20.

Καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· / λέγω γὰρ νῦν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ· / καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ νῦν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· / ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἷματι· τοῦτο ποιεῖτε, δσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· / δσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἀχρι οὗ ἔλθῃ.

Paulus, 1. Kor. 11, 23—26.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἡ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον / καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· / ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἷματι· τοῦτο ποιεῖτε, δσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· / δσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἀχρι οὗ ἔλθῃ.

c) Alle Berichterstatter erwähnen das «nehmen» und «brechen» des Brotes, während Paulus das «geben» auslässt, welches aber durch das folgende $\delta\pi\acute{\epsilon}\varrho\ \delta\mu\tilde{\omega}\nu$, «für Euch», und $\tau\delta\tilde{\tau}\tau\ \pi\delta\acute{\iota}\tilde{\tau}\tau\epsilon$, «dies tuet», ersetzt wird. Markus erwähnt überdies noch das «esst». Ausdrücklich berichten Matthäus und Markus das Trinken durch alle ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$), d. h. durch die Jünger, wobei der ganze Bericht bei allen den sicheren Eindruck erweckt, dass der Herr selbst an diesem Essen und Trinken sich nicht beteiligt (vgl. auch Lk. 22, 17).

d) Beim Brote sagen Matthäus und Markus *εὐλογήσας*, Lukas und Paulus aber *εὐχαριστήσας*; beim Becher sagen Matthäus und Markus nicht *εὐλογήσας*, sondern auch *εὐχαριστήσας*, während Lukas und Paulus hierbei nichts Näheres erwähnen (vgl. jedoch Lk. 22, 17). Das erstere, *εὐλογεῖν*, heisst «den Segen sprechen», das andere, *εὐχαριστεῖν*, «das Dankgebet sprechen». Wir glauben nicht, dass man dabei an voneinander abweichende, an unterschiedenen Zeitpunkten des Passahmahles gesprochene Gebete zu denken hat, sondern wir sind überzeugt, dass mit beiden Worten hier genau dasselbe gemeint ist, während bekanntlich in der späteren kirchlichen Entwicklung das Wort *εὐχαριστία* das allein übliche geworden ist. Wie gerne und geläufig man auch meistens erklärt, dass es sich beim «segnen» und «danken» um ein *gesprochenes* Gebet handelt, bleiben wir der Ansicht, dass dies keineswegs ohne weiteres feststeht; es bleibt auch die Möglichkeit offen, dass die «Segnung» mit einer «Gebärde» vollzogen wurde; man hat auch gemeint, dass bei dem «segnen» und «danken» an die folgenden deklarativen Worte: *τοῦτο ἔστιν*, «dieses ist», usw. zu denken sei. Wir wissen es nicht, und unseres Erachtens lässt es sich aus dem Text nicht entscheiden¹⁾.

1) Die Meinung, dass hier nur an eine Segnungs«gebärde» zu denken sei, wurde immer von Prof. Franz. Kenninck in seinen exegetischen Vorlesungen vertreten. Er wies dabei auch immer auf die merkwürdige Tat- sache hin, dass, während Paulus in 1. Kor. 10 unzweifelhaft aus der üblichen Praxis heraus noch ausdrücklich das Wort «Eulogia» benutzt, die spätere Kirche den — nach Prof. Kennincks Meinung — unbestimmteren Ausdruck «Eucharistia» als Namen für die zentrale kirchliche Feier adoptiert. Das wäre übrigens auch nicht der einzige Fall, dass die kirchliche Praxis für eine allerwichtigste Sache einen ziemlich schwachen Ausdruck wählte; die Worte «Sacrament» und «Messe» können auch als Beispiele dafür gelten. — Wie dem auch sei, wir glauben nicht, dass man in späterer Zeit recht tut, das Wort «Eucharistie» einfach nur mit «Danksagung» zu übersetzen, als ob damit das Wichtigste an dieser Zentralfeier ausgesprochen wäre. Man

e) Den bei allen gleichlautenden Worten $\tauο̄το̄ \dot{\epsilon}στιν τὸ σῶμά μον$, «dies ist mein Leib», fügt Paulus den Zusatz $\tauὸ \dot{\nu}πὲρ \dot{\nu}μῶν$, Lukas $\tauὸ \dot{\nu}πὲρ \dot{\nu}μῶν διδόμενον$, «für euch (gegeben)», bei; die Richtigkeit dieses Zusatzes ergibt sich aus den beim Becherworte zugefügten Worten: $\tauὸ \piερὶ πολλῶν$ (Matthäus), $\tauὸ \dot{\nu}πὲρ πολλῶν$ (Markus), $\tauὸ \dot{\nu}πὲρ \dot{\nu}μῶν$ (Lukas), $\dot{\epsilon}κχυννόμενον$, «für viele (euch) vergossen».

f) Matthäus und Markus sagen direkt und prägnant $\tauο̄το̄ \dot{\epsilon}στιν τὸ αἷμά μον τῆς διαθήκης$, «dies ist mein Blut des Bundes», Lukas und Paulus breiter und formeller $\tauο̄το̄ τὸ ποτήριον ἡ πανή διαθήκη (ἐστιν) ἐν τῷ ἐμῷ αἷματι (αἷματί μον)$, «dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute», wobei diese letzteren, das Gefäß an Stelle von dessen Inhalt nennend, ohne Zweifel dasselbe wie die beiden ersteren meinen, wie sie ja beim Brote alle die gleichen Worte brauchen, weil da von einem Gefäß, das dessen Inhalt vertreten kann, nicht die Rede sein konnte. — Der wichtige Zusatz des Matthäus, «zur Vergebung von Sünden», $\epsilonἰς ἀφεσιν ἀμαρτιῶν$, gibt gewiss näheren Aufschluss über das, sei es beim Brote, sei es beim Becher, allen gemeinsame «für euch», $\piερὶ πολλῶν$, $\dot{\nu}πὲρ \dot{\nu}μῶν$, und verdolmetscht damit offenbar noch deutlicher den Inhalt und Sinn des (neuen) Verhältnisses oder des Bundes, der hier gestiftet wird.

g) Lukas und Paulus sagen nach der Brotreichung $\tauο̄το̄ ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀράμυνησιν$, «dies tut zu meinem Gedächtnis», Paulus wiederholt dies sogar noch breiter nach der Kelchreichung. Angesichts der Tatsache, dass vor allem Paulus zu den Korinthern aus der Praxis heraus spricht, können wir aus diesem so nachdrücklich hervorgehobenen Zusatz nur ableiten, dass die Kirche immer von einer Vorschrift zur Wiederholung, also von einem Einsetzungsbefehl gewusst hat.

h) Matthäus 26, 29, Markus 14, 25 «Wahrlich, ich sage euch: ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis zu jenem Tage, wann ich es neu trinke in der Gottesherrschaft»

sollte unseres Erachtens immer bedenken, dass das Wort am besten unübersetzt bleibt. Und wenn die Kirche in der Präfation der hl. Messe, Erde und Himmel zusammenrufend, um die «hl. Geheimnisse» zu feiern, die Gläubigen aufruft: «Lasset uns Dank sagen dem Herrn, unserm Gott», *gratias agamus Domino Deo nostro*, $\epsilonὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ$, dann möchten wir doch bedenken, dass die Kirche hier zu etwas Grösserem als zu Danksagung, nämlich zur Feier des grossen Mahles, uns aufruft und also sagt: Lasset uns «eucharistieren» dem Herrn, unserm Gott.

haben unzweideutig eschatologische Bedeutung. Weil Lukas dieselben Worte erwähnt, aber nicht am Schluss seines Berichtes, sondern als Einleitung (22, 17), kann man nur vermuten, dass er, weniger akkurat, zweimal von einem Bechersegen redet oder dass er meint, diese Worte seien beim letzten Becher des Passahmahles gesprochen. Dazu verdient es besondere Beachtung, dass Paulus dieselbe eschatologische Aussicht, aber mit ganz anderen Worten vertritt, wenn er am Schlusse seines Berichtes beifügt: «denn so oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, *bis dass er kommt*», *ἀχρι οὗ ἔλθῃ*, eine Stelle, die ein noch deutlicheres Licht auf das von den drei anderen ausgesagte «für euch gegeben», «für euch vergossen» wirft. Übrigens sind wir nicht überzeugt, dass diese eschatologische Aussage so verstanden werden muss, als ob der Herr auch selbst der Meinung wäre, dass seine Wiederkehr in der Fülle seiner Gottesherrschaft bald bevorstehe und dass also sein ganzes Betragen bei der Einsetzung samt seinem Befehl zur Wiederholung nur eine zeitweilige Anordnung, eine Massregel «ad interim» war. Die «diathèkè», das neue Verhältnis, der Bund zwischen dem Herrn und allen, die an Ihn glauben, *ist* geschlossen und Wirklichkeit geworden, sie wird nicht aufgeschoben, bis «dass Er kommt».

i) Wir können zwischen den verschiedenen Berichten keine prinzipiellen Differenzen entdecken, auch nicht zwischen den beiden Hauptzeugen, Markus und Paulus. Zumal der feierliche Anfang des Paulinischen Berichtes, «denn ich habe es von dem Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe», *εγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, διὰ τοῦτο καὶ παρέδωκα ὑμῖν* (vgl. dazu 1. Kor. 15, 3), zeichnet ihn zum Zeugen ersten Ranges. Dabei wird es nicht nötig sein, an eine unmittelbare Offenbarung von seiten des Herrn zu denken; der Apostel hatte das gleiche Recht, in diesen gewichtigen Worten zu sprechen, wenn er damit meinte, er übermittelte seine Unterweisung als eine *linea recta* der von dem Kyrios herstammenden Überlieferung, also als eine Überreichung der ältesten Lehre und Praxis.

Die Handlung Jesu

Aus diesen Berichten lässt sich das folgende Bild über Wort und Handlung feststellen.

Jesus nimmt ein Brot (*ἄρτον*), einen ungesäuerten Brotkuchen (*πάχτη*), segnet diesen — *εὐλογήσας = εὐχαριστήσας*, beide Worte

im Sinne vom בָּרְךָ —, zerbricht den Brotkuchen und gibt die Teile den Jüngern, damit sie das Dargebotene essen; die Anregung, die Einladung dazu liegt in der Handlung der Überreichung. Mit den Worten «dieses ist mein Leib» setzt Er eine Relation, ein Verhältnis, eine Beziehung, eine Verbindung zwischen dem Brote und seinem Leibe, also Ihm selbst; und diese Verbindung oder Relation wird im Aramäischen, das kein Kopulativum kennt — also: dieses, mein Leib — eher noch stärker als schwächer herausgeklungen haben. Jedenfalls erhält das «mein Leib», $\tauὸ\ σῶμά\ μον$, die Betonung, und darauf geht Jesus weiter ein mit dem Zusatz «das für euch» (gegeben wird) $\tauὸ\ ὑπὲρ\ ὑμῶν$ ($\deltaιδόμενον$). Sein Leib wird also für sie, zu ihrem Behufe, zu ihrem Nutzen, ihretwillen «gegeben», gebrochen, wie das gebrochene Brot von ihnen gegessen wird; gleich wie gebrochenes Brot wird sein Leib, weil er «gebrochen» wird, ihnen zur Lebensnahrung. — «Dies tut zu meinem Gedächtnis», fügt Er nach der Darreichung und dem Essen hinzu; offenbar meint Er damit, dass diese Segnung, diese Brotdurchbrechung und dieses Essen keine nur persönliche und einmalige Handlung sein sollen, sondern eine Einsetzung, eine Verordnung, eine Stiftung bedeuten und bezwecken, ein «*mandatum*». Zwar fehlt dieses Mandatum bei Matthäus und Markus, aber wir sagten schon, dass Paulus, zu seinen Korinthern, aus der vom Ursprung her bekannten Praxis heraus argumentierend, hier historisch genauer und vollständiger ist als der Evangelist Markus und der von ihm abhängige Matthäus, die beide ihren Bericht nicht als Argumentation brauchen, sondern «nur» Geschichte referieren.

Die Zeitangabe für die Kelchsegnung ist nicht so genau, dass die Ansicht, Brot- und Kelchsegnung seien durch einen gewissen Zeitraum voneinander geschieden gewesen, unbedingt ausgeschlossen ist, aber die uralte liturgische Tradition hat diese Meinung niemals gekannt und jeden scheidenden Zeitraum verneint. — Jesus segnet einen Becher Rotweins und lässt diesen herumgehen, damit alle daraus trinken, und sagt bei der Darreichung: «dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird». Diese Lesart des Markus und Matthäus wird unbedingt richtiger sein als die des Lukas und Paulus': «dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut», denn es geht nicht um den Kelch, sondern um den Inhalt; übrigens könnte mit dem letzten Satz schwer etwas anderes als mit dem ersten gemeint gewesen sein. Richtig dagegen ist, dass die zweite Lesart von einem «*neuen*» Bund spricht, denn es ist offenbar,

dass der Herr eben einen «neuen» Bund zustande zu bringen beabsichtigte, jetzt nicht mehr mittels des Blutes von Opfertieren, sondern mittels seines eigenen Blutes. Dieser Bund wird «viele» umfassen, denn das Bundesblut wird «für viele» vergossen; diese «viele» werden offenbar alle sein, die an den Bund glauben, ihm beitreten, in ihn aufgenommen, eingeschlossen sein wollen. Der sehr wichtige Zusatz des Matthäus, dass dieses Bundesblut vergossen wird *εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν*, «zur Vergebung von Sünden», bringt kein eigentlich neues Element in den Gedankenkreis, denn der Bundesgedanke schliesst schon den Gedanken an Sündervergebung in sich, und das so stark hervorgehobene «für euch», «für viele» würde auch keinen Sinn haben, wenn ihm nicht der Gedanke an Befreiung, Erlösung, Rettung, Sündentilgung zugrunde läge. So gibt denn der Herr hier von seinem Tode, von der Übergabe seines Leibes, Zeugnis als von einem *Opfer*, das anderen zum Heile gereichen wird; besteht doch gerade die Vergebung von Sünden in dem Hinwegnehmen der Scheidemauer, die uns den Zugang zu Gott verschliesst. Und wenn Er das Brot und den Wein — nur «dies» *τοῦτο* sagt Er, die Benennungen «Brot» und «Wein» werden ganz unterlassen — seinen Leib und Blut nennt, sie als solche anzeigt, sie damit identifiziert, sie Leib und Blut «sein» lässt, macht Er auch dieses Opfer *praesens* und *realis*, gegenwärtig und wirklich, wirkungsvoll in dem «Heute» dieser seiner Handlung. Da wird das *λάβετε, φάγετε, πίετε*, «nehmet, esset, trinket», der *sakramentale* Faktor, der das präsente, reale Opfer zum Besitz, zum Heilsgut der Essenden und Trinkenden macht. Sein Leib und Blut werden ihnen zu Speis und Trank, mit andern Worten sein Opfer nährt sie, gibt ihnen das Leben mit Gott, gereicht ihnen zur Lebensrettung und zum Heile.

Wenn Paulus (vs. 25) beim Kelchworte den Herrn sagen lässt: «dies tut, so oft ihr trinket — *ὅσακις ἐὰν πίνητε* — zu meinem Gedächtnis», will das «so oft ihr trinket» natürlich nicht sagen, dass jede Mahlzeit jetzt ein «Gedächtnis» an dem Herrn wird. Dies wird schon durch das erste «Gedächtnis»wort bei der Brotdarreichung ausgeschlossen, aber ebenso sehr durch das folgende erläuternde Wort des Apostels (vs. 26), wo er bestimmt auf die geschehende Handlung hinweist: «denn so oft ihr *dieses* Brot esset usw.». Paulus denkt selbstverständlich — die ganze Absicht seiner Darlegung bringt das mit sich — an die *liturgische* Mahlzeit, welche aber jedenfalls, wie sich aus dem «sooft», *ὅσακις*, ergibt,

nicht, wie das Passahmahl nur einmal im Jahre stattfinden soll. Er meint, dass jede Abendmahlsfeier eine «*Anamnese*» des gekreuzigten Herrn sein soll; und dabei haben wir zu bedenken, dass dies Wort *ἀνάμνησις* mehr einschliesst, viel tiefer greift als unser Wort «Gedächtnis» oder «Erinnerung». Es heisst das Zurückrufen zu der *μνήμη*, das Zurückbringen in die Anschauung und in das Erleben, mit der Folge, dass wiederum von einem «*praesens*» und von einer «*realitas*» gesprochen werden kann. Deshalb ist *ἀνάμνησις* das von neuem Verkündigen dessen, was der Herr getan hat, das von neuem Empfangen dessen, was Er gab, das aufs neue Sichaneignen des Heiles, das Er kraft seines Kreuzesopfers mit dem Brot und dem Kelch verbunden hat. Die Anamnese ist die bleibende Existenz, das fortwährende Wirkungsvollsein und Wirkungskräftigsein der vom Herrn gestifteten *διαθήκη*.

Indessen, zum rechten Verständnis der *Handlung Jesu* muss man sie auch *im Lichte des Alten Testamentes* betrachten.

Erstens muss man sich erinnern, dass im Alten Testament das Symbol eine wichtige Rolle spielt, wie dies dem orientalischen Geiste entspricht. Da jedes Ereignis ein äusserliches Kleid trägt, soll auch im Symbol das Äusserliche das Innere realiter andeuten und repräsentieren, d. h. gegenwärtig machen; «*signum*» und «*res*», um die Terminologie des hl. Augustin zu gebrauchen, das Zeichen und das Bezeichnete sind nicht zu trennen, ohne die «*res*» ist das «*signum*» leer und sinnlos. Dazu kommt, dass dieses *Signum* sich vielmehr der Handlung als des Wortes als Kleid bedient, wie es manche Beispiele aus dem Alten, aber auch noch aus dem Neuen Testamente zeigen. (Vgl. 1. Sam. 15, 27 ff., 1. Kön. 11, 29 ff.; 2. Kön. 13, 14—19; Is. 20, 1—4; Mt. 10, 14 und 27, 24; Joh. 13, 1—15 und 20, 22; Apg. 21, 8—11.) So suche man auch in dem, was Jesus tat, die Symbolik nicht in seinem Worte, nicht in dem «*dies ist*», *τοῦτό ἐστιν*, sondern in der Handlung des Brechens und Ausgiessens, des Gebens und Akzeptierens, des Essens und Trinkens. Auch dieses Handeln wird zu einem wirkenden *Signum*, wodurch der neue Bund in Christi gebrochenem Leib und vergossenem Blut für die an seinem Mahle Teilnehmenden reale Wirklichkeit wird. In diesem *Signum* wird die «*res*» — d. h. Christi Erlösungswerk — aktivpersönlich gegenwärtig und realpersönlicher Besitz.

Zweitens lässt sich schwer bestreiten, dass nach dem synoptischen Zeugnis Jesus mit den Seinen das Passahmahl feiert und dass während desselben oder unmittelbar an dasselbe anschliessend

der Herr das Brot brach und den Kelch herumreichte; «ich habe sehr verlangt, dies Passah mit euch zu essen, ehe denn ich leide» (Lk. 22, 15). Was war dieses Passahmahl? Nur ein Erinnerungsfest an den Auszug aus Ägypten? Wir glauben es kaum, und angesichts dessen, was wir sofort zum dritten sagen werden, erst recht nicht. Die israelitischen gottesdienstlichen Feiern griffen immer tiefer als eine blosse Erinnerung; es steht immer der Bundesgedanke in der Mitte, aber beim Passahmahl verbindet dieser Gedanke sich mit der Erinnerung an die Erlösung aus Ägypten. Diese Erlösung bleibt in der Geschichte Israels der Ausgangspunkt alles Denkens und Dankens, und aus ihr ist auch die Bundeschliessung hervorgegangen. Bei diesem Mahle war die Hauptspeise das Lamm, und weiter gebrochenes Brot und dazu einige Becher Wein, wobei von der «Frucht des Weinstocks» und vom «Kelch der Segnung» gesprochen wurde, und dies alles wurde mit Danksagung genossen. Wie Ex. 12, 14 ff., 24 ff. aussagt, war die Erklärung dieser ganzen liturgischen Handlung Pflicht und Aufgabe des Hausvaters. Das Blut des Lammes war das Zeichen der Errettung, und eben darin lag auch der Bundesgedanke. Zugleich war die gemeinschaftliche Feier der Ausdruck, die Offenbarung und die Bezeichnung der grossen Verbrüderung Israels. — Sogar abgesehen von der Frage, ob Jesus sein Abendmahl während dieses Passahmales oder nach demselben einsetzte, ergibt sich seine Einsetzung doch überdeutlich als die Parallelle zum alten Passah, das hier nach seiner zwingenden Absicht durch ein neues Zeichen einer *καινὴ διαθήκη transfiguriert*, «erfüllt» und zu einer höheren Wirklichkeit erhoben wird.

Es lässt sich — drittens — schwer verneinen, dass das alte Passahmahl Opfercharakter trägt; das Lamm wird doch geschlachtet, und das Blut wird gesprengt, die Priester haben sich vor Verunreinigung zu hüten (Jh. 18, 28); die Mahlzeit trägt offenbar den Charakter eines Opfermales und ist gerade dadurch eine *ἀνάμνησις*, Bundeserneuerung und Bundesbekräftigung und zugleich gegenseitige Verbrüderung. — Dies alles bestätigt und verstärkt den Opfercharakter der Handlung Jesu; indem seine Mahlzeit die höhere Parallelle zum Passahmahl ist, setzt Er an Stelle des Lammes sich selbst als Opfer (vgl. Is. 53, 7; 1. Kor. 5, 7 f.; Hebr. 9, 11—28; 1. Pt. 1, 19) und macht Brot und Wein zu dessen Signa, ja Er begründet und bekräftigt den Opfercharakter *seiner* Handlung mit gerade denselben Worten — *ἰδοῦ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*,

הַבְּרִית — Sehe, das Blut des Bundes —, mit welchen der erste Bund einmal geschlossen wurde (Exod. 24, 3—8). Auch hier ist Er der Messias, der «Gesetz und Propheten» auf wunderbare Weise «erfüllt».

«*Am Tage vor seinem Leiden.*» — Wenn die Kirche seit uralter Zeit in ihrer Liturgie den Abendmahlsbericht mit den Worten «pridie quam pateretur» einführt, zeigt sie uns damit den rechten Weg zum Verständnis dieses heiligen Mahles. Ist es doch überaus wichtig, darauf sein Augenmerk zu richten, dass die Abendmahleinsetzung einen Teil der Leidensgeschichte ausmacht. Als solch einen Teil erzählen sie die Synoptiker und bestätigt sie Paulus mit seiner chronologischen, präzisierenden Bemerkung: *ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο*, «in der Nacht, in der er verraten wurde» (1. Kor. 11, 23). — Wie sehr die Theologie sich auch davor hüten soll, dass sie das Erlöserwerk auf das Leiden und den Tod Christi beschränkt, stellt es sich doch unverkennbar heraus, dass die Evangelien hier, auf das Leiden und auf den Tod Jesu, den stärksten Akzent legen. Alle vier Evangelisten beschreiben das Leiden ausführlich, in die Breite und in die Tiefe; vor allem Johannes — der die Abendmahlseinsetzung übergeht — hat das Leiden dargestellt als die Krönung des Lebens seines Meisters. Das Leiden Jesu ist ein gewolltes, Er richtet sich bewusst darauf aus. Er hat sein Leiden angekündigt im Zusammenhang mit seinem Messiasbekenntnis (Mt. 16, 15—28; Mk. 8, 27—38; Lk. 9, 18—27), im Zusammenhang mit seiner Verklärung auf dem Berg (Mt. 17, 1—23; Mk. 9, 1—32; Lk. 9, 28—45, siehe vs. 31 und 44), und später wiederum bei Jericho (Mt. 20, 17 ff.; Mk. 10, 32 ff.; Lk. 18, 31 ff.). Der Leidensweg ist seine Aufgabe, er ist sein *ἔργον*, sein «Werk». Er identifiziert sich mit dem leidenden Gottesknecht aus Isaias 53 (vgl. Mk. 9, 11 f.), sei es, dass dieser Gedanke in Israel auch noch so sehr vergessen und verkannt war und selbst von den Jüngern nicht verstanden wurde. Das Leiden Jesu wird also zu einem aktiven Werk, das Er Schritt um Schritt vollbringt und dessen Sinn Er ausspricht in dem Wort, dass Er sein Leben gibt zum Lösepreis, als ein *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, «Lösegeld für viele», nicht in der Bedeutung eines Schlachtopfers, das passiv, wehrlos, ohne Willen oder unwillig unter einer alles besiegenden Macht zusammenbricht, sondern als der gute Hirt, als der *καλὸς ποιμῆν*, der *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*, der sein Leben für seine Schafe *einsetzt* (Joh. 10, 11). Sein «Werk» ist erlösend, los-

kaufend und stellvertretend, und dieses Werk «muss» (das göttliche δεῖ!) durch das Leiden, auf dem Weg des Leidens vollbracht werden.

In diesem Zusammenhang steht die Abendmahlseinsetzung; ihre Stelle ist eine sehr bewusste und absichtliche. Die Einsetzung ist nicht der Einfall eines bewegten Geistes, kein spontanes, aus der Erschütterung des Momentes geborenes Symbol, sie ist weder Phantasie noch Inspiration, sondern das Tatwerden dessen, was bis jetzt Lehre war. In diesem Moment seines Lebens, «*am Abend vor seinem Leiden*», will Jesus Tatsache, Sinn und Frucht seines Leidens und Kreuzestodes erklären, darstellen, geben und für immer zugänglich machen. Ort und Zeit, beide im Zusammenhang mit den von Jesus bei seiner Handlung gesprochenen Worten, wecken den unausweichbaren Eindruck, dass Er auf diesen Moment, auf diese Einsetzung zusteuert als auf die unentbehrliche, bleibende, dauerhafte sakramentale Verdolmetschung dessen, was innerhalb einiger Stunden an seinem Leibe «ein für allemal», ἐφάπαξ, blutige Wirklichkeit werden wird (Mt. 20, 28; Mk. 10, 45; vgl. 1. Tim. 2, 6, welche Worte ebenfalls auf Js. 53 hinweisen).

II. Übrige Neutestamentliche Zeugnisse

Apostelgeschichte

Gleich wie die Taufe ist auch die Eucharistiefeier erst nach dem Pfingstfeste von Ap. 2 denkbar und möglich. Nach Pfingsten wird doch der Blick der jungen Kirche prospizient statt, wie zuvor, retrospektiv; man sehnt sich nicht mehr nach dem «Meister», der wohltuend durch das Land zog, sondern die Jünger blicken wartend aus nach Ihm, der einmal wiederkommen wird und mit ihnen das Festmahl halten wird in seiner Königsherrschaft; die eschatologische Zeit ist angefangen, und man feiert sein letztes, wunderbares Mahl, «bis dass Er kommt». Diese Haltung und diese Erwartung erhalten erst an Pfingsten ihre Gestalt. Deshalb hat man beim Emmausmahl (Lk. 24, 30) und beim Mahle am Tiberiassee (Jh. 21, 12 f.) gewiss nur an eine gewöhnliche Mahlzeit zu denken. Als aber Lukas seine Apostelgeschichte schreibt und seinen Bericht über die ersten Ereignisse, über die Gemeindebildung in Jerusalem und Umgebung formuliert, spricht er sofort in einer festen Terminologie, wenn er die Praxis der ersten Gemeinde beschreibt als ein «Beharren im Brotbrechen», *τὴν κλάσει τοῦ ἄρτου* (Apg. 2, 42),

wobei also die Eucharistiefeier als eines der charakteristischen Merkmale der Kirche, wie die Einheit in der Lehre (*διδαχή*), die Einheit im Leben (*ζωιωνία*), die Einheit des Kultus (*κλάσις ἀρτού*) und die Einheit des Gebets (*προσευχαῖ*) erscheint. Schon das «Brotbrechen zu Hause», *κλῶντες κατ' οἶκον ἀρτού* (2, 46), weist auf eine mannigfache Praxis hin und lässt an gemeinschaftliche Mahlzeiten in genau beschränkten Kreisen (*ἀγαπαῖ*) denken, welche mit einer Eucharistiefeier beschlossen wurden. — Während bei der Anregung des Paulus anlässlich des Schiffsbruchs, Mahlzeit zu halten (27, 33 ff.), gewiss nur die übliche Mahlzeit gemeint ist, ist jedoch in 20, 7 ein deutliches, liturgisches Bild gezeichnet. «Als wir aber am ersten Wochentage uns versammelt hatten, das Brot zu brechen, da redete Paulus zu ihnen... und dehnte seine Rede bis Mitternacht aus» (vgl. vs. 11: «brach das Brot und ass»). Aus dieser für die Geschichte der Liturgie überaus wichtigen Stelle geht hervor, dass man am Sonntag (*μιᾷ τῶν σαββάτων*) zusammen ist für einen genau bestimmten Zweck (*συνηγμένων ἡμῶν*); dieser Zweck ist die Brotbrechung (*κλάσαι ἀρτού*), und man hat dafür die abendliche Stunde gewählt (*μέχοι μεσονυκτίον*). Diese Brotbrechung findet statt nach der Predigt (*τὸν λόγον*). Offenbar ist also der Zweck der Gemeindezusammenkunft regelmässig die Predigt des Wortes und die Feier des eucharistischen Mahles. — Die gottesdienstliche Feier in 13, 1 ff. (*λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κνοῖῳ*) bietet keinen weiteren Anhalt, aber kann selbstverständlich, im Zusammenhang mit den anderen genannten Stellen, auch sehr wohl die Eucharistiefeier als Zweck der Zusammenkunft meinen, welche dann offenbar auch für andere offizielle Handlungen, wie z. B. die Handauflegung (*προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας*), dient.

Paulus in 1. Kor. 10

Im Anfang dieses Kapitels (vs. 1—13) spricht der Apostel vom Zug durch das Rote Meer und durch die Wüste, wobei er von einer Taufe (*ἐβαπτίσαντο*) der Israeliten auf Moses und von einem «geistlichen» Essen und Trinken derselben redet (*τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βοῶμα ἔφαγον* und *τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα*), und diese Taufe und dieses Essen und Trinken charakterisiert er als «zum Vorbild», zum Typus (*τύποι ἡμῶν* vs. 6) «für uns» geschehen. Ohne Zweifel gehen die Gedanken des Paulus hier von Taufe und

Eucharastie aus, um so eher, als er Christus nennt den «geistlichen Felsen», *πνευματικὴ πέτρα*, welcher die Quelle dieser Speise und dieses Trankes ist. Paulus setzt also die Geschichte Israels, sei es nicht allererst dogmatisch, jedoch religiös und paränetisch, in «typische» Beziehung mit der Kirche seiner Tage, wobei die erste der «typos», das Heute die letzte, eigentliche Wirklichkeit ist. Deutlich ist, dass das «pneumatische» der Speise und des Trankes sich nicht auf deren Wesen, also deren «substantia» bezieht, sondern auf die übernatürliche, sich in ihnen offenbarenden Gnaden-erweisung, und dieses im Gegensatz zu der Speise und dem Trank, welche auf natürlichem Wege geschenkt werden. Sehr bemerkens-wert ist es, dass Paulus hier Taufe und Abendmahl miteinander verbindet; deshalb sagt diese Parallele aus, dass die Einverleibung in das Volk Israel durch die Rettung Gottes aus dem Meer mit der Taufe und das fortwährende Nähren und Tränken auf dem Zug durch die Wüste mit der Eucharistie korrespondiert; ist es doch offenbar, dass Paulus diesen Gedanken von Taufe und Abend-mahl auf die Geschichte der Rettung und Führung Israels zurück-bezieht. — Dass dies alles, wie wir schon sagten, nicht allererst dogmatisch, sondern als Ermahnung gemeint ist, ergibt sich aus der Erwähnung der Strafen, aus dem *τυπικῶς* (vs. 11) und aus der zusammenfassenden Warnung in vs. 12, «darum wer da glaubt zu stehen, der sehe zu, dass er nicht falle».

Indem der Apostel in vs. 14—22 auf das im 8. Kapitel be-sprochene Essen des Götzenopferfleisches zurückgreift, ist dieser Abschnitt zugleich die unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden vs. 1—13. Auch für die Christen besteht noch immer die Gefahr, zugleich mit dem Empfang der Gnadengaben Gottes Abgötterei zu begehen. Es kann eine allzu grosse Skrupulosität geben, aber demgegenüber droht gleich verhängnisvoll die Gefahr des Liber-tinismus. Gott und Götze gehen nicht zusammen, wenn man auch weiss, dass der Abgott nichts ist (vs. 19). In Frageform konstatiert Paulus die offenbar bekannte und anerkannte Wahrheit: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* (benedictionis) *δὲ εὐλογοῦμεν* (benedicimus), [οὐχὶ] *κοινωνία* (communicatio) *ἐστὶν τὸν αἷματος τὸν Χριστοῦ*; *τὸν ἄρτον δὲ κλῶμεν*, [οὐχὶ] *κοινωνία* (participatio) *τὸν σῶματος τὸν Χριστοῦ* *ἐστιν*; *ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τὸν ἐνὸς ἄρτον μετέχομεν* (participamus). «Der Becher der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die

Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil ein Brot, sind wir, die Vielen, ein Leib, denn alle haben wir teil an dem einen Brote.» Also, ihr alle wisst, unser «Segenskelch», der Kelch, wie er in unserer Gemeinschaft gesegnet wird, meint, ist, bewirkt die Gemeinschaft mit dem Blut Christi, das Brot, das in unserer Feier gebrochen wird, ist ebenso die Gemeinschaft mit dem Leib Christi. Wir alle, so viele wir sind, bilden also zusammen *ein* Brot, *einen* Leib; wir alle haben doch an dem einen Brot teil. Diese von Paulus gemeinte *κοινωνία*, Gemeinschaft, ist so wesentlich, so real, so unwiderleglich wirklich und wirksam, dass sie jede andere *κοινωνία* ausschliesst. Gerade weil diese *κοινωνία* mit dem *σῶμα* und *αἷμα* *χριστοῦ* wesentlich, wirklich und wahrhaft ist, kann der Apostel sagen: *οὐδένασθε ποτήριον κνοίον πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων* · *οὐδένασθε τραπέζης κνοίον μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων* (vs. 21); den Kelch des Herrn trinken *und* den Kelch der Teufel, am Tisch des Herrn teilhaben *und* am Tisch der Teufel, ist ausgeschlossen, ist unmöglich. Paulus will damit aber nicht sagen, dass die heidnische Opferspeise und der heidnische Opfertrank eben *σῶμα* und *αἷμα δαιμονίων*, Leib und Blut der Dämonen sind; aus dieser Negativität darf jedoch nicht zurückgeschlossen werden, dass deshalb auch das christliche *ποτήριον* (Kelch) und der christliche *ἄρτος* (Brot) «nichts» sein sollten. Nein, diese sind eben und gerade «Gemeinschaft», *κοινωνία*, im realsten Sinne des Wortes, und deshalb ist jede andere Opferspeise, jeder andere Opfertrank ausgeschlossen; wenn sie auch dem Wesen nach «nichts» sind, sie vergegenwärtigen dennoch eine Gemeinschaft mit einer Gedankenwelt, mit einer geistlichen Sphäre, mit der die Gemeinschaft Christi sich nicht vertragen kann. Die Parallele ist hier also diese, dass in beiden Fällen *κοινωνία* stattfindet, und zwei *κοινωνίαι* schliessen einander aus.

Da der Ausdruck *ποτήριον εὐλογίας*, Kelch der Segnung, gewiss auf den «kos berakah», den dritten Becher beim jüdischen Passahmahle hinweist, wird im Pauluswort die Betonung auf das *δεὐλογοῦμεν* fallen, also: «der Becher, den *wir Christen* segnen», wenn auch das dies noch stärker betonende *ἡμεῖς* fehlt. Indem der Satz «der Kelch, den wir segnen» auf die sakramentale Handlung hinweist, deutet das Wort «Gemeinschaft», *κοινωνία*, auf die Wahrhaftigkeit der Teilnahme an Leib und Blut Christi hin, und wenn wir dieses in Zusammenhang mit der sofort zu untersuchenden Stelle 1. Kor. 11, 23 ff., lesen, kann diese Gemeinschaft schwerlich anders als eine

Gemeinschaft mit dem Kreuzesopfer verstanden werden. — Der Apostel lehrt hier am allerwenigsten eine Transsubstantiation oder Wesensänderung der Elemente, sondern bezeugt, dass die Gemeinschaft an dem von den Christen gesegneten Kelch — gerade an diesem — und an dem in der christlichen Feier gebrochenen Brot — gerade an diesem — die wahrhaftige Repräsentation, die reale Vergegenwärtigung, die wirkliche und wirksame «Präsent»machung des Opfers Christi ist und deshalb die Gemeinschaft mit Ihm bewerkstellt, wie sie denn auch zugleich die gegenseitige Gemeinschaft der Teilnehmer zu *ἐν σῶμα*, «zu einem Leib», zustande bringt. Es ist überaus klar, dass Paulus hier in der Form denkt, welche die Theologie «sakramental» nennt.

Paulus in 1. Kor. 11, 20—34

Hier ist des Apostels locus classicus, aber auch hier gibt er sein Zeugnis nicht als eine dogmatische Unterweisung, sondern in paränetischer Absicht. — Die in vs. 20 ff. erwähnten Mahlzeiten, zu denen man absichtlich zusammenkommt (*συνερχομένων* *ἄρματα*), sind, gerade wegen dieses absichtlichen Zusammenkommens, religiöse Mahlzeiten, die *ἀγαπάι* — ohne Zweifel eine Reminiszenz an das jüdische Passahmahl —, welche mit der eucharistischen Feier schlossen. Diese Mahlzeiten eben sind entartet; ein solches Sichbetragen, wie es hier in Korinth stattfindet, kann nicht mehr heissen *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*, das Herrenmahl essen; nicht gemeint ist, dass man nicht mehr an die *κοινωνία* glaubt oder die *εὐλογία* unterlässt, sondern die Ehrfurcht ist hin, das gottesdienstliche Mahl wird eine Schwelgerei, das Heilige wird profaniert. Der Apostel referiert alsdann über die Einsetzung (vs. 23—25, vgl. oben) und fügt zur Erläuterung und Betonung der Heiligkeit dieser Handlung hinzu: *ὅσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἀρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάρατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἀχρὶ οὗ ἔλθῃ* (vs. 26), «denn so oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass Er kommt». Das *καταγγέλλετε* darf nicht mit dem vulgatischen Futurum (annuntiabis) im imperativen Sinne verstanden werden; das Essen und Trinken soll nicht nur von einer «Verkündigung» des Kreuzestodes begleitet sein, sondern *ist* selbst diese «Verkündigung». Und gerade in dieser Tatsache, dass dieses Essen und Trinken «die Verkündigung des Todes des Herrn» ist, offenbart

sich die Profanation. Eine Feier wie die korinthische ist keine solche Verkündigung des Todes Christi mehr; man verfolgt da einen ganz anderen, einen sinnlichen Zweck im Essen und Trinken, und dies hat das «unwürdig», *ἀράξιως* essen und trinken, das *ἔροχος*, reü werden, das Schuldigstehen, ja das «Gericht», das *κρίμα*, zur Folge, weil man den unendlichen Unterschied (*μὴ διακρίνων*) zwischen einem solchen Essen und Trinken und dem heiligen Herrenmahl nicht beachtet; deshalb ist Selbstprüfung (*δοκιμαζέτω*) notwendig (vs. 27—29).

Wie wir oben schon bemerkt haben, liegt im historischen Einsetzungsbericht des Paulus, welcher Bericht selbstverständlich bei den Lesern als bekannt vorausgesetzt wird, der Nachdruck vor allem auf dem Mandatum, dem Auftrag zur Wiederholung, auf der Pflicht der Anamnese, welches Mandatum von den Korinthern zwar befolgt, aber in der Art dieser Befolgung missbraucht wurde. Das Abendmahl «vergegenwärtigt» Christus, es macht den Herrn «präsent» in der Mitte, und deshalb ist ihr *φαγεῖν* und *πίνειν*, ihr Essen und Trinken, so unwürdig und schuldig. Das Abendmahl beabsichtigt nichts weniger als die Verkündigung des Todes des Herrn, es ist der *Tat gewordene λόγος τοῦ σταυροῦ*, das Tat gewordene «Wort des Kreuzes»; wo man das vergisst, ist das *κυριακὸν δεῖπνον*, das Herrenmahl, sinnlos und profan geworden, es verfehlt seinen Zweck und seine Frucht. Diese Verkündigung des Todes Christi ist doch gerade in der eucharistischen Form mehr als eine blosse Predigt, sie ist eine Tat, sie ist eine Teilhaberschaft, eine *κοινωνία*, eine Zueignung, und bei diesen Worten muss also die ganze paulinische Theologie des Kreuzes miteingeschlossen gedacht werden. Und diese in eine Tat gekleidete Form der Verkündigung ist überdies ein Mandatum *ἀχρὶ οὗ ἔλθῃ, bis dass Er kommt*, also solange dieser Aion dauert; einst kommt die Zeit der vollendeten Gottesherrschaft, in welcher der Herr auch dieses Mahl und die darin beschlossene Verkündigung «neu» machen wird.

Paulus und die Evangelien.

Auch nach dem, was wir oben bei der Übersicht über die Einsetzungsberichte und die Handlung Jesu schon über den paulinischen Bericht gesagt haben, hat es Sinn, das Gesamtdenken des Paulus im Zusammenhang mit der evangelischen Darstellung ins Auge zu fassen. Wir möchten dies in die folgenden Bemerkungen zusammenfassen.

a) Vor allem muss man im Auge behalten, dass Paulus im 1. Korintherbrief von diesem Thema «nur gelegentlich» spricht; wir meinen damit, dass er nicht an erster Stelle als Theologe zu denken und zu dozieren beabsichtigt, sondern als Seelenhirte zu ermahnen und zu warnen, zu korrigieren und aufzubauen wünscht; seine Abendmahlsunterweisung ist keine systematische Abendmahlslehre.

b) Seine Gesamtansicht konzentriert sich auf drei Gedanken: 1. die Verkündigung des Todes des Herrn; darin gerade besteht die *ἀνάμνησις*; 2. die *κοινωνία* mit dem Herrn; 3. die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander in Christo.

Die Verkündigung (*καταγγέλλειν*) ist kein flaches Sicherinnern, keine blosse Reminiszenz; das *καταγγέλλετε* besagt nicht: wenn ihr dieses Brot esset usw., sollt ihr vom Tode des Herrn reden oder über diesen Tod nachdenken, sondern: durch das Essen und Trinken verkündigt ihr, *proklamiert* ihr den Tod des Herrn, das heisst: ihre Verkündigung ist die Proklamation des Todes Christi in den Zeichen (signa) und in dem Zusichnehmen dieser Zeichen des Leibes und Blutes Christi die in den Tod gingen; so bedeutet diese Verkündigung, dass in der *εὐλογία* (Segnung) der Zeichen und in dem Essen und Trinken derselben dieser Tod des Herrn wieder real und wirksam wird. Was die Theologie später an Opfergedanken formuliert hat, findet denn auch seinen besten Ausdruck in diesem *καταγγέλλετε*, in dieser «*Proklamierung*». Indessen ist eine solche Proklamierung immer ein *actus fidei*, eine Glaubenstat, und eine solche Tat besagt, dass sie sich diesen Tod und also die Früchte des Erlösungswerkes Christi zueignet. Damit wird das *καταγγέλλειν* zugleich zur *κοινωνία*, die das Herz aller Religion ist; und dieses tief Religiöse wirkt seinerseits das Ethische, die Gemeinschaft untereinander.

c) Die Terminologie des Paulus ist eine andere als die der Evangelien; nichtsdestoweniger kehren alle Gedanken aus dem evangelischen Herrenworte bei Paulus wieder.

Erstens wird man bemerken müssen, dass die ganze Auffassung und Praxis Pauli auf dem historischen Einsetzungsbericht beruhen; inmitten seiner Erörterung steht «sein» Einsetzungsbericht, dessen Übereinstimmung mit den anderen wir oben besprochen haben. Er hat sehr bestimmt begriffen, dass sein Hirtenwort an die Korinther, sollte es Autorität haben, von diesem Bericht, den er «von dem Herrn empfangen und seinen Lesern auch überliefert» hatte, aus-

gehen und auf diesen sich gründen musste. Der Apostel aber steht in der Praxis der Kirche, vor seinem Glaubensauge steht der *verherrlichte* Gekreuzigte, nicht mehr «nur» der *Xριστὸς κατὰ σάρκα* (2. Kor. 5, 16), von dem die Jünger redeten. Die evangelischen Berichte erzählen von dem Mahle, das dem Kreuzestode *voranging*; der paulinische Bericht und seine ganze damit verbundene Gedankenwelt sind aus der Praxis *nach* der Verherrlichung Christi heraus konzipiert. Die Evangelisten erzählen ein Geschehen, das Feier wird; die Kirche der paulinischen Zeit lebt aus der Feier, die ein Geschehen wird.

Wenn man dieses im Auge behält, wird es deutlich, dass die «Verkündigung» des Todes Christi, vor sich gehend in der konkreten Form der *ἀνάμνησις*, als paulinischer Gedanke denselben Inhalt hat und haben muss wie die evangelischen Berichte, nach welchen Jesus bei seinem letzten Mahle das reale und präsentmachende Zeichen seines Erlösungstodes gibt. Während es die Absicht Jesu ist: die Jünger an sich zu binden in seinem Tode zur Erlösung — *ὑπὲρ ὑμῶν, περὶ πολλῶν* —, spricht Paulus aus der Praxis der erfahrenen Wirklichkeit heraus mit grösstem Nachdruck von einer *κοινωνίᾳ*, welche eben in der Eucharistiefeier zustande kommt. Während ebenso die Handlung Jesu zu einem Gemeinschaftsmahle wird, sich zu einer Tat gestaltet, welche vielen *insgesamt und zugleich*, *ὑπὲρ ὑμῶν*, gilt, konstatiert Paulus aus der Praxis dieses immer wiederholten und jedesmal aufs neue zur Tat werdenden Mahles heraus die Wirklichkeit der Gemeinschaft der Gläubigen durch das Einssein in Christo, als *ἐν σῶμα* durch den *εἰς ἄρτος*. Und diese von Paulus immer und immer wieder hervorgehobene *κοινωνίᾳ* sowohl mit Christus als der Gläubigen untereinander liegt wieder verankert in der vom Herrn in seiner Einsetzung aufgerichteten *διαθήκη*, dem neuen Bunde, von welchem die Einsetzungsberichte ohne Ausnahme reden.

Das vierte Evangelium

In einer Übersicht über die neutestamentlichen Stellen betreffs der Eucharistie darf *Johannes 6* nicht fehlen, welchen Standpunkt man im übrigen auch der Perikope vs. 51^b—58 gegenüber vertritt. Jedenfalls geht unbedingt sofort derjenige fehl, der bei seiner Betrachtung diesen Passus herausschält und es unterlässt, das 6. Kapitel vom ersten Vers an zu lesen.

Auf wunderbare Weise nährt Jesus eine grosse Menge — *ὅχλος πολύς* (vs. 2, 5, 9, 10) — mit Brot und Fischen (1—13); man betrachtet Ihn deshalb als den Messias — *ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον* (vs. 14) — und will Ihn zum König ausrufen, aber der Herr entzieht sich diesem oberflächlichen Versuch (14—21). Am folgenden Tage jedoch suchen die Leute Jesum wieder, aber ihre Erwartung bleibt die jüdisch-messianische, und der Herr sagt dies ihnen offen (vs. 26). Nicht sollen sie sich beflissigen, auf eine billige Weise sich Brot zu erwerben, es gibt eine bessere Speise, wofür man «arbeiten» (*ἐργάζεσθε*) soll, nämlich die Speise, die zum ewigen Leben bleibt, welche Speise der Menschensohn ihnen geben wird (vs. 22—28). Man versteht dies ziemlich richtig und fragt darum, was, welche «Werke Gottes» man tun (*ἐργάζώμεθα*) soll, worauf Jesus antwortet, dass das rechte *ἔργον τοῦ θεοῦ* der Glaube an den von Gott Gesandten ist (*ἴνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος*, vs. 29). Dass Er damit sich selbst meint, versteht man gleichfalls, weshalb man Ihn um ein Zeichen bittet, wodurch Er erweise, dass Er diesen Glauben verdient; und da ihre messianische Erwartungen nie über das Materielle hinauskommen und ihre Gedanken noch immer nach dem gestrigen Brotwunder zurückgehen, bitten sie um ein Mannawunder, Brot vom Himmel (30, 31). Jesus antwortet darauf, dass das Manna Moysis nicht vom Moyses herrührte und auch noch kein rechtes Himmelsbrot war. Dieses gibt nur Gott, und es besteht in dem, der vom Himmel herabkommt und der der Welt das Leben gibt, *οὐαὶ ἀρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν οὐ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* (32, 33). Dieses Brot möchte man gerne und immer haben; dann aber kommt auf ihre Bitte: gib uns dieses Brot immer, die gerade Antwort: *ἐγώ εἰμι οὐαὶ ἀρτος τῆς ζωῆς*, Ich bin das Brot des Lebens; und dieses Brot bekommt man dadurch, dass man zu Ihm kommt und an Ihn glaubt (vs. 34, 35); der gleiche Gedanke wird auch 4, 14 und 7, 37 f. ausgesprochen); wer dies tut, wird keinen Hunger und Durst mehr kennen, sondern empfängt und besitzt ewiges Leben und die Zusage der Auferweckung *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ήμέρᾳ*; und dies alles ist nicht etwas Zufälliges oder Willkürliches, nicht ein persönliches Versprechen Jesu, nein, in all diesem geschieht *τὸ θέλημα τοῦ πατρός*, des Vaters Wille (36—40). Aber man glaubt nicht, dass Jesus vom Himmel gekommen ist, sein Vater und seine Mutter sind bekannt, man weiss genau, wer er ist und woher er stammt. Darauf erklärt Jesus, dass gerade auch

dieser Glaube selbst von Gott geschenkt werden muss, und dieser Glaube ist die Bedingung zum ewigen Leben, $\delta\pi\sigma\tau\epsilon\nu\omega\nu\epsilon\chi\epsilon\iota\zeta\omega\eta\nu\alpha\iota\omega\nu\iota\nu$ (41—47). Das Manna in der Wüste hat keinen einzigen der Väter je vor dem Tode geschützt, aber «dieses» Brot — und *ich* bin dieses Brot, sagt der Herr, $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota\delta\alpha\varrho\tau\omega\tau\eta\zeta\zeta\omega\eta\zeta$ —, hält den Tod ferne, gibt das Leben. Er ist das Brot das lebendige, das vom Himmel herabgekommen ist, $\delta\alpha\varrho\tau\omega\delta\zeta\omega\nu\delta\epsilon\kappa\tau\omega\delta\omega\varrho\alpha\nu\zeta\alpha\tau\beta\alpha\zeta$. Wer davon isst, wird in Ewigkeit leben (51^a); warum? $\delta\alpha\varrho\tau\omega\delta\epsilon\delta\omega\varrho\delta\omega\eta\delta\sigma\tau\iota\delta\omega\delta\pi\epsilon\delta\omega\tau\eta\zeta\zeta\omega\eta\zeta$, *das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt* (51^b). — Mit diesem letzten Satz fängt, nach allgemeiner Meinung, der $\sigma\kappa\lambda\eta\varrho\delta\zeta\lambda\omega\gamma\zeta\zeta$, der *durus sermo*, das «harte Wort» an, das vielen der Hörer Ärgernis gibt (vs. 60). Es muss unwidersprochen deutlich sein, dass der Herr hier anfängt, mit noch gewichtigeren, konkreteren Worten zu sprechen; aber wir glauben doch nicht, dass man hier auch bestimmt konstatieren muss, dass Er einen ganz neuen Gedanken, eine neue Tatsache einführt. Man hat gerne, auf Grund des Futurum $\delta\omega\sigma\omega$, gemeint, dass Jesus jetzt von etwas zu sprechen anfängt, das erst später kommen wird, und daraus geschlossen, dass die jetzt folgende Perikope die Weissagung über die Einsetzung der Eucharistie enthält. Grammatikalisch getrauen wir uns nicht, diesem Futurum einen solchen Sinn zu geben; solche Futuraformen kennt das Evangelium mehrere (vgl. vs. 27; 4, 14; 7, 38); es kann dieses Futurum nur konditionell gemeint sein, genau im selben Sinne wie das unmittelbar vorhergehende $\epsilon\alpha\nu\tau\iota\zeta\varphi\alpha\gamma\eta$ — $\zeta\eta\sigma\epsilon\iota$, wenn einer isst, wird er leben. Die *Iouδaioi* (vs. 52), zu denen der Herr hier spricht, könnten auch schwerlich für eine derartige Ankündigung Verständnis haben. Das Neue, das der Herr hier also anfängt zu sagen, ist nicht, dass Er jetzt über ein anderes Brot zu sprechen beginnt, sondern, dass Er das Brot, von dem Er hier von Anfang angesprochen hat, jetzt näher umschreibt als seine $\sigma\alpha\varrho\delta\zeta\delta\pi\epsilon\delta\omega\tau\eta\zeta\zeta\omega\eta\zeta$, als sein Fleisch, das Er einmal für das Leben der Welt einsetzen, übergeben wird; und in diesem Sinne hat auch das Futurum $\delta\omega\sigma\omega$ Berechtigung. Das «für das Leben der Welt», das ist das eigentlich Neue in dieser Rede, und dieses eben ist es, was den «Juden» Ärgernis gibt. Solange der Herr noch sprach von einem «Brot essen», blieb das Ärgernis noch aus, aber wo Er jetzt dieses Brot «sein Fleisch für das Leben der Welt» nennt, erhebt sich das Ärgernis und man fragt: wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?

Erst *nach* dieser Frage spricht auch der Herr vom *Essen* seines Fleisches und vom *Trinken* seines Blutes. Also ist in vs. 51 eine tiefere Erklärung des Wortes *ό ἀρτος* angebahnt. Er ist das Brot, das gegessen werden muss, d. h. man soll Ihn selbst im Glauben annehmen; aber warum? Das war bisher noch immer nicht deutlich. Die Antwort kommt jetzt: weil Er das Heil, die Rettung, «das Leben der Welt» ist, *κόσμου ζωή*, weil Er sein Leben, seine *σάρξ* gibt, damit die Welt das Leben bekomme. Erst hier bekommt das Wort über das «Brot» seinen tiefsten Sinn; weil Er sich selbst für das Heil der Welt opfern wird, ist Er das «Brot vom Himmel». Ihn als das Brot essen, heisst also im tiefsten Sinn: sein Fleisch essen und sein Blut trinken. Und wo das Brot essen immer wieder durch Jesus selbst als ein An-Ihn-glauben, Ihn im Glauben zum Eigentum machen, erklärt worden ist, muss auch das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes dasselbe meinen, aber jetzt vertieft nach seinem tiefsten Inhalt: Ihn als den Erlöser, als Den, der sich selbst für das Leben der Welt opfert, als das erlösende Opfer, im Glauben zum persönlichen Eigentum, und damit zur persönlichen Rettung machen. Und dies eben ist genau das der jüdischen Messiaserwartung Entgegengesetzte, dies eben ist das Ärgerniserregende; und Jesus hat dies Ärgerniserregende nicht gemildert, wie Er es auch seinen Jüngern gegenüber niemals getan hat, wenn sie sich an die Aussagen über seinen kommenden Opfertod ärgerten, aber Er übernimmt eben den Ausdruck der «Juden»: «sein Fleisch essen» und macht gerade durch die Verschärfung der Ausdrücke: sein Fleisch essen *und* sein Blut trinken deutlich, dass Er wohl wahrhaft seinen leiblichen Tod als Opfer für «das Leben der Welt» gemeint hat. Die Verschärfung besteht auch in seiner weitern Aussage, dass sein Tod zwar objektiv für alle gilt, aber subjektiv nur für diejenigen, die sich seinen Tod im Glauben aneignen, ihnen allein bringt dieser Tod das ewige Leben. Diese Aneignung macht die Glaubenden eines Wesens mit Ihm und setzt sie in dasselbe Lebensverhältnis mit Gott, worin Er selbst steht (53—57); dieses Lebensverhältnis, diese Gemeinschaft ist eben die *ζωή αἰώνιος*, das ewige Leben, wovon Er von Anfang an gesprochen hat. «Wie der Vater, der Lebende, mich gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch derjenige, der mich isst, durch mich leben»; diese Worte des vs. 57 sagen aus, dass Jesus Christus der Mittler ist, dass Christentum Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum bedeutet, denn

Er ist das vom Himmel herabgekommene Brot, $\delta\ \ddot{\alpha}\sigma\tau\delta\ \delta\ \xi\delta$ $\sigma\ddot{\nu}\varphi\alpha\nu\delta\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\delta$, das eigentliche Manna, nicht das Fröhliche, das dennoch den Tod nach sich zog, nein, «wer dieses Brot isst, wird in Ewigkeit leben» (58). Mit demselben Worte schliesst also der Passus, mit dem er in vs. 51 — unmittelbar also vor der sogenannten grossen Wendung — eingeleitet wurde, demselben Wort, das von Anfang an der Tenor der ganzen Rede war (vs. 26 und 27, 32 und 33, 35, 48—50). — Auch für viele seiner näheren Schüler war die ganze Rede ein «hartes Wort», aber Jesus bleibt dabei: es geht um seinen Tod, aber dieser Tod ist keine Niederlage, sondern ein Sieg, ein $\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota\delta\ \delta\pi\delta\ \eta\delta\ \tau\delta\ \pi\varrho\delta\tau\epsilon\delta\varrho\delta$, ein Aufstieg zu seiner Ihm von Ewigkeit wesensangehörigen Herrlichkeit (60—62). Man soll nicht auf die $\sigma\alpha\varrho\xi$ sehen, nicht beim Tode stehengeblieben, die auf sich selbst stehende $\sigma\alpha\varrho\xi$ gibt das Leben nicht; das Leben kommt von dem «Geist», nicht vom «Fleisch», und in allem, was Jesus gesagt hat, hat Er eben vom «Geist und Leben» geredet (63). Seine rechten Jünger sollen doch wissen, dass Er kein Mensch ist wie jeder andere; dann wäre sein $\lambda\delta\gamma\delta\delta\delta\delta$ gewiss Torheit und Ärgernis, ein Wort vom «Fleisch»; Er aber ist das $\sigma\alpha\varrho\xi$ gewordene $\pi\tau\epsilon\tilde{\nu}\mu\delta$, und um diesen «Geist» handelt es sich, um sein geistgöttliches Wesen, das von denen, die glauben, empfangen wird und durch welches sie die $\zeta\omega\eta$, das ewige Leben, haben.

Nach dieser ziemlich ausführlichen Auseinandersetzung über den Textsinn des Kapitels stellt sich jedoch von neuem die Frage: *Joh. 6 und die Eucharistie*. Wir möchten uns darüber, auf Grund des schon Gesagten, in folgenden Punkten äussern.

a) Es ist unseres Erachtens unrichtig, im Hinblick auf Joh. 6 die Ergänzungstheorie zu supponieren, als ob der Evangelist, weil schon drei Evangelisten die Einsetzung des Abendmahles beschrieben hätten, selber anstatt dieser Einsetzung die Zusage dieses künftigen Ereignisses, in der Art einer Weissagung, habe aufzeichnen wollen. Wir sind der Meinung, dass kein Hörer imstande gewesen wäre, eine solche Zusage aus den Worten Jesu herauszuhören noch das Zugesagte einigermassen zu begreifen.

b) Wir sehen keine Divergenz zwischen dem, was Jesus vor 6, 51^b und nach diesem Vers sagt. Das Futurum $\delta\omega\sigma\omega$ (51^b) kann schwerlich den Sinn einer Art Weissagung, wie oben erwähnt, haben; es kann im Textverband und in Übereinstimmung mit der Sprachweise des 4. Evangeliums überhaupt nur auf die Allgemeinheit desjenigen, was Jesus für jetzt und die Zukunft versichert,

hindeuten. Jesus verlangt, dass man sich mit Ihm nähren werde; das gilt für denselbigen Augenblick sowie für immer. Wer glaubt, nährt sich mit Ihm¹⁾ Dieses Sichnähren kann jetzt schon für die Hörer in Joh. 6 Wirklichkeit werden; da brauchen sie nicht erst abzuwarten, bis einmal die «Einsetzung» Wirklichkeit wird.

c) Wenn Jesus in vs. 56 sagt: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm», erweckt dies weder grammatisch noch nach dem Zusammenhang den Gedanken an ein sakramentales Ereignis, sondern an etwas Permanentes, Fortdauerndes. Die von Jesus als Bürgschaft der *ζωὴν αἰώνιος* geforderte Gemeinschaft mit Ihm ist keine Handlung des Augenblicks, sondern etwas Bleibendes, dessen Vermittlung der Glaube, das *πιστεύειν* ist. In derselben Weise spricht Jesus zu Nikodemus (Joh. 3, 3 ff.; vgl. 15—18, 36) und zu der Samariterin (Joh. 4, 10—15; vgl. 7, 37—39, 15, 1—5).

Wenn man aber aus dem sub a—c Gesagten den Schluss ziehen sollte, nach unserer Meinung habe Joh. 6 nichts mit der Eucharistie zu tun, möchten wir doch ausdrücklich noch das Folgende bemerken.

d) Für den christlichen Leser drängt sich der Gedanke an die Eucharistie hier unabweislich auf. Erstens muss bemerkt werden, dass zumal für das Johannesevangelium die Frage zu Recht besteht, wo die Worte des Herrn in die Gedanken des Johannes übergehen. Wir nehmen diese Frage nicht leicht, aber sind indessen überzeugt, dass sie im Grunde für jeden Evangelisten, für jeden Historiker gilt, und dass überdies eben der 4. Evangelist die historische Linie am strengsten festhält und gerade das 6. Kapitel in einen solchen scharfen, historischen Zusammenhang setzt, dass er unzweifelhaft nicht seine eigenen Gedanken, sondern den genauen Sinn der Rede Jesu wiedergibt. Wenn aber zweitens Jesus nicht die Absicht gehabt hat, in den Worten von vs. 51^b und ff. in einer Art Weissagung — wie man es so gerne vorgibt — auf die spätere Einsetzung hinzuzielen, bleibt doch die Tatsache, dass der 4. Evangelist mehr als ein halbes Jahrhundert nach dieser Einsetzung sein Evangelium geschrieben hat und selbstverständlich die Eucharistiefeier in einer

¹⁾ Das augustinische «crede, et manducasti» (in Joh. Ev. Tract. 25, 12; vgl. auch Tract. 26, 1) wird manchmal angeführt, um damit den ganzen Passus von vs. 51 ff. zu «spiritualisieren». Wir vermuten, dass nur wenigen, die dieses Wort so leicht hantieren, den Kirchenvater auch selbst lesen; gehört doch dieses Wort zu der Auslegung der vs. 28, 29. Übrigens hoffen wir, auf Augustin später zurückzukommen.

vieljährigen Praxis kannte und die Rede zu Kapharnaum, mit ihren prägnanten Ausdrücken wie «essen und trinken», «Fleisch und Blut», *φαγεῖν, πίνειν* — *σάρξ, αἷμα*, unmöglich wiedergeben könnte, ohne dass das Bild der Eucharistiefeier sich auf den Hintergrund seines Denkens auftat. Die vom Herrn gebrauchten Ausdrücke zwingen geradezu dazu, und auch der Gebrauch der scharfen Worte, wie *τρώγειν* statt *φαγεῖν*, *σάρξ* statt *σῶμα*, widerspricht dem nicht, sondern nötigt den Gedanken an die Eucharistie noch mehr auf, indem Ausdrücke wie «für das Leben der Welt», «das ewige Leben haben», «in mir bleiben», «durch mich leben», *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (51^b), *ἔχει ζωὴν αἰώνιον* (54), *ἐν ἐμοῖ μένει κάγῳ ἐν αὐτῷ* (56), *ζήσει δι’ ἐμέ* (57), *ζήσει εἰς τὸν αἰώνα* (58), den späteren, in der eucharistischen Praxis lebenden Gläubigen in die eucharistische Gedankenwelt versetzen mussten.

e) Johannes spricht weder von der Einsetzung der Taufe noch von der Einsetzung der Eucharistie; das ist sehr auffallend. Warum er dies nicht tut, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Aber das für uns hier Wichtige ist, dass Joh. 3, 3—5, obwohl das Wort Taufe dort nicht erwähnt wird und die Exegese schwerlich sagen kann, dass in diesen Worten die «Einsetzung» der Taufe berührt oder «geweissagt» wird, trotzdem unabweislich die Gedanken auf die Taufe hinlenkt, indem doch der Herr unverkennbar von der Wiedergeburt, die in der Taufe geschieht, spricht. In derselben Art und Weise spricht Jesus in Joh. 6 von der Notwendigkeit und der Forderung, Gemeinschaft mit Ihm zu üben und sich Ihn im Glauben anzueignen, weil Er in seiner Selbstübergabe die Rettung der Welt herbeiführt und ihr das ewige Leben gibt — und dies alles ist gerade dasjenige, wovon das Abendmahl die Anamnese ist und das eben dort Wirklichkeit wird. So sind Joh. 3 und 6 Parallelen. Sie reden beide von Wirklichkeiten im Reiche Gottes, deren Erreichung später, wenn der Herr zum Vater, von dem Er ausgegangen ist, wiederkehrt, wenn die Zeit des «neuen Bundes», die «Endzeit», will man den heutzutage beliebten Ausdruck: die eschatologische Zeit, sich eröffnet, an die Gnaden«mittel» der Taufe und der Eucharistie gebunden erscheint. In den Worten der späteren Systematik gesprochen: Jesus redet, Joh. 3 und 6, von der «res», nicht von dem «signum», von dem Inhalt, nicht von der Form, Er redet über die «Gnade», nicht über das «Mittel». Und eben dies macht Joh. 6 so überaus reich und wichtig für die «Lehre» der Eucharistie.

f) Wenn wir noch einmal den ganzen Gedankengang des 6. Kapitels Johannes übersehen, ergibt sich folgendes: 1. die Hörer Jesu begehren ein Manna-Zeichen; 2. Jesus weist als Antwort auf sich selbst als das Brot vom Himmel; 3. dieses Brot ist das Lebensbrot, das, gegessen werdend, das ewige Leben schenkt; 4. Grund dafür ist die Tatsache — hier fängt die stringentere Wendung des vs. 51^b ff. an —, dass dieses Brot seine *σάρξ* ist, welche «für das Leben der Welt» geopfert werden soll; 5. deshalb ist diese geopferte *σάρξ* das von Jesu gebrachte Erlösungsopfer für die Rettung der Welt, und darum soll diese geopferte *σάρξ* angeeignet, gegessen werden; 6. durch diese Aneignung, durch das Essen und Trinken, wird deshalb das ewige Leben vermittelt; 7. denn Christus ist der Träger des ewigen Lebens, weil Er das Leben des Vaters in sich selbst hat; 8. und dieses Essen und Trinken braucht keinen Anstoss zu geben, denn es kommt nicht auf die *σάρξ* an, sondern auf das sich in der *σάρξ* offenbarenden *πνεῦμα*.

Es ist deutlich, dass in all diesem die typierend johanneische Ausdrucksweise und der johanneische Geist spricht, aber auch, dass der grosse Wendepunkt des vs. 51^b: ἡ σάρξ μου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, die ganze Rede *in die Sphäre des Erlösungswerkes Christi* bringt, genau wie die synoptischen Einsetzungsberichte und Paulus im 1. Korintherbrief es tun. Und wenn auch kein einziger Hörer der johanneischen Rede etwas von einer zukünftigen Einsetzung oder von einer darauf hinzielenden Weissagung heraus hören konnte und der Herr deshalb eine solche weissagende Absicht auch nicht gehegt haben kann, hat nichtsdestoweniger die Kirche immer recht geurteilt, wenn sie, aus der täglichen, lebenspendenden gottesdienstfeierlichen Praxis heraus, aus den Worten des 4. Evangeliums den tiefsten Sinn der eucharistischen Feier herausgelesen hat.

Johannes-Paulus-Synoptiker.

Es kann jetzt seinen Nutzen haben, noch einmal das Gesamtmaterial des Neuen Testamente zu übersehen und die einzelnen Ergebnisse in kurzen Zügen miteinander zu vergleichen.

a) Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn Paulus in 1. Kor. 10 vom Manna als von einem Beispiel, einem Typus des Abendmahlsbrotes spricht, während Joh. 6 Jesum als das Lebensbrot, *ὁ ἀρτος τῆς ζωῆς*, im Gegensatz zum Manna setzt. Die Tatsache, dass beide hier miteinander verglichen werden, bildet den

Punkt, worum es sich hier handelt. Die Typussetzung in 1. Kor. 10 schliesst von selbst etwas Gegensätzliches ein, der Gegensatz des Joh. 6 macht eben das Manna wieder zum Typus. In beiden Fällen geht es um die gleiche Absicht, die Aneignung Jesu als Lebensnahrung zu verkündigen.

b) Gleich wie Paulus von der Koinonia als dem Grundgedanken der Eucharistie, welche «Verkündigung des Todes des Herrn» ist, spricht, ist auch Joh. 6 ganz von diesem Koinonia-Gedanken durchdrungen, indem auch bei ihm dieser Gedanke in der Selbstübergabe Jesu «für das Leben der Welt» seinen Grund und seine Erläuterung findet.

c) Indem bei Johannes, in seiner in den Rahmen eines früheren Geschehens gesetzten Rede, selbstverständlich der Zusammenhang mit dem jüdischen Passahmahl gänzlich fehlt, kann auch bei Paulus dieser Zusammenhang nur einigermassen aus der seinen Einsetzungsbericht einleitenden Bemerkung «in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde», herausgelesen werden. Beide, Paulus und Johannes, schreiben retrospektiv, sie denken nicht an eine historische Erinnerung, sondern predigen beide die Gemeinschaft mit, das Heil, die Errettung, die *σωτηρία* durch Christus. Aber eben dies korrespondiert mit dem von den synoptischen Berichten hervorgehobenen Gedanken der *κατηνή διαθήκη*, des «neuen Bundes», der gerade in diesem Erlösungstode Jesu für die Welt Wirklichkeit geworden ist.

d) Man hat es immer gerne so darstellen wollen, als ob nur Paulus und die Synoptiker den Opfertod Jesu und die daraus hervorgehende Sündenvergebung betonen und Johannes diesen Opfertod aus seinem Gedankengang ausschliesst. Wir können, mit vs. 51^b vor den Augen, dieser Ansicht nicht beistimmen und sehen im Gegensatz dazu in diesem Vers den Gedanken, auf den die ganze Rede hindrängt. Das Wort von der «Selbstübergabe für das Leben der Welt» konnte gerade nicht fehlen, sollte die ganze wiederholte Forderung zur Aneignung des Lebensbrotes nicht ohne den alles erklärenden Grund bleiben. Ebenso steht es mit der Meinung, als sollte bei Johannes das Essen und Trinken, welches als Frucht das ewige Leben schafft, im Vordergrund stehen; man übersieht dabei, dass in den Einsetzungsberichten gerade das «esst» und «trinket», *λάβετε φάγετε — πίετε*, als der allesbeherrschende Befehl vorangeht und erst nach diesem Befehl die begründende Erwähnung des «für Euch gegeben», «für viele vergossen» folgt.

e) Wenn wir auch nicht sagen möchten, dass die ganze Terminologie des Johannes direkt von der eucharistischen Terminologie hergeleitet worden ist, muss doch jede Exegese zustimmen, dass sie damit in völliger Übereinstimmung ist, und diese Übereinstimmung bildet gerade das starke Band, das Johannes mit Paulus und den Synoptikern verbindet. Joh. 6 erhält seine völlige Erklärung erst im Lichte der eucharistischen Praxis, und diese Praxis wird ohne Zweifel nebenbei von Johannes gegenüber dem kapharnaïtischen Missverständnis dogmatisch verteidigt, wenn er hervorhebt, dass es nach dem Worte Jesu nicht auf die *σάρξ*, nicht auf das fleischliche Essen und Trinken, nicht also auf die Form, auf dasjenige, was die Augen sehen, ankommt, sondern auf das *πνεῦμα*, auf den lebendigen Inhalt, auf Christus selbst, damit der Geist und das ewige Leben Christi Eigentum und Lebensprinzip der Essenden und Trinkenden werde.

f) So treten die Grundgedanken der Eucharistie sowohl bei den Synoptikern und Paulus als bei Johannes ans Licht: 1. der Opfertod Jesu ist der einzige Grund, worauf der Befehl des Essens und Trinkens beruht und kraft dessen das Essen und Trinken zum Heile wird; 2. dieses Essen des Leibes und dieses Trinken des Blutes bewirkt die wesentliche, reale Gemeinschaft mit Christo, weil Er selbst in dieser Handlung als der «für das Leben der Welt», «für Euch», «für viele» sich selbst Hingebende präsent ist; und 3. diese Einheit mit dem Herrn ist zugleich eine Einheit in Christo, sie hat eine gemeinschaftsbildende Kraft; gerade deshalb heisst es bei Johannes (6, 66), dass diejenigen, die diese im Opfertode ruhende Lebenseinheit mit Christus «hart» finden, von der Gemeinschaft ausscheiden.

(Fortsetzung folgt.)

Utrecht.

A. Rinkel.