

Beiträge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament

Jan Heilmann

Wein und Blut

Das Ende der Eucharistie
im Johannesevangelium
und dessen Konsequenzen

Kohlhammer

Kohlhammer

Beiträge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament
Elfte Folge

Herausgegeben von
Walter Dietrich
Ruth Scoralick
Reinhard von Bendemann
Marlis Gielen

Heft 4 · Der ganzen Sammlung Heft 204

Jan Heilmann

Wein und Blut

Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium
und dessen Konsequenzen

Verlag W. Kohlhammer

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft,
der Georg Strecker-Stiftung
und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

1. Auflage 2014

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Jan Heilmann

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-025181-6

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-025182-3

epub: ISBN 978-3-17-025183-0

mobi: ISBN 978-3-17-025184-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich.

Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

In Erinnerung an
Willi Labenc
(1913–2004)

meiner Familie

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS	VII
VORWORT	XI
1 HINFÜHRUNG	1
1.1 Die Frage nach der ‚Eucharistie‘ im JohEv vor dem Hintergrund der Forschungsgeschichte zu den frühchristlichen Mählern	2
1.1.1 Die Frage nach der ‚Eucharistie‘ im JohEv.....	2
1.1.2 Herausforderungen für die Johannesexegese: Neuere forschungsgeschichtliche Tendenzen zu Gemeinschafts- mählern im frühen Christentum.....	9
1.2 Konsequenzen für die Interpretation des JohEv und exegetische Fragestellung	21
1.3 Hermeneutische und methodologische Reflexion.....	24
1.4 Vorgehen der Untersuchung und Begründung der Textauswahl.....	34
2 DIE SEMANTISCHE FÜLLE DER WEINMOTIVIK IN DER ANTIKEN KULTUR	37
2.1 Sozialgeschichtliche Vorbemerkungen	38
2.2 Ausgewählte Beobachtungen zum Alten Testament.....	40
2.2.1 Überblick	40
2.2.2 Wein, Blut und die Rauschmetaphorik	42
2.2.3 Dimensionen des alttestamentlichen Gebrauchs der Bildfelder von Wein und Weinstock	43
2.2.4 Das Bildfeld des Weines, die Bundesmotivik und das Bundesschlussritual am Sinai.....	46
2.2.5 Zwischenfazit.....	53
2.3 Ausgewählte Beobachtungen zum hellenistischen Kulturraum mit einem besonderen Blick auf den Dionysoskult	54
2.3.1 Überblick	54
2.3.2 Symposion und Gemeinschaft.....	57
2.3.3 Trink- und Libationspraxis	60
2.3.4 Zur Identifikation von Wein mit Dionysos	68
2.3.5 Zu der Annahme einer weit verbreiteten Gleichsetzung bzw. engen Verknüpfung von Wein und Blut in der Antike	69
2.3.6 Wein und Dionysos als Epiphaniegott	75
2.3.7 Zusammenfassung und Zwischenfazit	79
2.4 Einblicke in die Semantik der Weinmotivik im Neuen Testament	80
2.4.1 Überblick	80

2.4.2	Der Wein und das Reich Gottes – eschatologische Dimension des Weines in der Erzählung vom letzten Abendmahl.....	82
2.4.3	Das sog. ‚Becherwort‘ in der markinischen und matthäischen Fassung der Erzählung vom letzten Mahl	85
2.4.4	Das ‚Becherwort‘ in der lukanischen Fassung der Erzählung vom letzten Mahl und die paulinische Fassung.....	94
2.4.5	Zusammenfassung und Zwischenbilanz	104
3	EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG DER MOTIVIK VON WEIN UND BLUT	107
3.1	Das Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11)	107
3.1.1	Übersetzung und Beobachtungen am Text	108
3.1.2	Der Wein als (Sühne)Blut?.....	113
3.1.2.1	Verweise auf Jesu Tod.....	113
3.1.2.2	Voraussetzungen der Deutung des Weines auf das Blut Jesu und die Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu.....	117
3.1.2.3	Die Identifikation Jesu als Lamm und deren Funktion.....	119
3.1.2.4	Zwischenfazit.....	121
3.1.3	Der Wein als Ausweis von Jesu Messianität und der von ihm geschenkten Fülle und Freude.....	122
3.1.4	Die Funktion der dionysischen Allusionen	126
3.1.4.1	Der dionysische Hintergrund des Weinwunders: Abhängigkeit, Konkurrenz oder Inkulturationsstrategie?.....	126
3.1.4.2	Das Weinwunder als anschauliches Zeichen der Inkarnation, formuliert mit Kategorien aus der hellenistischen Welt.....	131
3.1.5	Das Weinwunder als Veranschaulichung der Inkarnation im Kontext der Weinfülle der messianischen Zeit und der Feier zur Begründung der <i>familia dei</i>	135
3.1.6	Zusammenfassung und Zwischenbilanz	143
3.2	Das Motiv des Trinkens von Jesu Blut in Joh 6	144
3.2.1	Übersetzung und Beobachtungen am Text	144
3.2.2	Das Problem der ‚eucharistischen‘ Deutung	155
3.2.2.1	Literarkritisch argumentierende ‚eucharistische‘ Auslegungsansätze.....	155
3.2.2.2	Synchron orientierte ‚eucharistische‘ Deutungsansätze	161
3.2.2.3	Problematische Implikationen der ‚eucharistischen‘ Deutungsansätze	167
3.2.3	Der Brotdiskurs als kreative Bearbeitung der markinischen Vorlage – das <i>eine</i> Brot und das Nicht-Verstehen.....	174
3.2.4	Die Bedeutung von „Fleisch essen/kauen“ und „Blut trinken“ innerhalb des relationalen Metaphernfeldes in Joh 6.....	183
3.2.4.1	ESSEN/TRINKEN IST ANNAHME VON LEHRE bzw. WEISHEIT als konzeptuelle Metapher	189
3.2.4.2	Die Bedeutung von „Fleisch essen/kauen“ und „Blut trinken“ im Rahmen der in Joh 6 entfalteten Metaphorik	200
3.2.4.3	Brot, Fleisch und Blut in den Ignatianen.....	209

3.2.4.4	Ausblick auf die Übernahme der Metapher des „Bluttrinkens“ in den Mahldiskurs	219
3.2.5	Missverstehen und ‚Scheidung‘ der Jünger als Schritt zur Konstitution der Gemeinschaft des Zwölferkreises	231
3.2.6	Zusammenfassung und Zwischenbilanz	238
3.3	Der wahre Weinstock in Joh 15	241
3.3.1	Übersetzung und Beobachtungen am Text	242
3.3.2	Der wahre Weinstock vor dem alttestamentlichen Bildhintergrund	253
3.3.3	Die Abschiedsrede als Symposiengespräch	258
3.3.4	Relevante Implikationen des Symposienkontextes der Abschiedsrede für die Interpretation der Bildrede	263
3.3.4.1	Das Motiv des Fruchttragens als Klammer zwischen Joh 12,24 und 15,1 ff.	264
3.3.4.2	Joh 15,1–17 und die Erzählung von der Fußwaschung	268
3.3.4.3	Die Freundschaftskategorie als weiterführende Erläuterung der im Weinstockbild repräsentierten Liebesgemeinschaft ..	273
3.3.4.4	Tod und Symposion	276
3.3.5	Fazit und Zwischenbilanz	278
3.4	Blut und Wasser in der Kreuzigungsszene	281
3.4.1	Übersetzung und Beobachtungen am Text	281
3.4.2	Defizite der sakramentalen und antidoketischen Interpretation	285
3.4.3	Zur Bedeutung von Blut und Wasser in Joh 19,34	286
3.4.4	Fazit	291
4	ERGEBNIS UND WEITERFÜHRENDE SCHLUSSFOLGERUNGEN	293
4.1	Abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Wein und Blut im JohEv zum Mahritual	295
4.2	Schlussfolgerungen aus dem gewonnenen Verständnis der Motivik von Wein und von Blut im Hinblick auf die johanneische Theologie	299
4.3	Ausblick auf mögliche Impulse für die theologische Diskussion um das Abendmahl	305
5	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	309
6	QUELLEN UND HILFSMITTEL	313
6.1	Wörterbücher, Lexika und weitere Hilfsmittel	313
6.2	Philologische Hilfsmittel	313
6.3	Konkordanzen und elektronische Hilfsmittel	314
6.4	Epigraphische und papyrologische Hilfsmittel	314
6.5	Quellen	315
6.5.1	Biblische Texte	315
6.5.2	Editionen und Synopsen	315
6.5.3	Übersetzungen	315

6.5.4	Literarische Quellen.....	316
6.5.4.1	Quellensammlungen	316
6.5.4.2	Rabbinische Texte	316
6.5.4.3	Qumran	317
6.5.4.4	Griechische und lateinische Einzeltexte	317
6.5.5	Papyri.....	324
6.5.6	Inschriften	325
6.5.7	Münzen	325
6.5.8	Bildquellen und archäologische Zeugnisse	325
7	VERZEICHNIS DER ZITIERTEN FORSCHUNGLITERATUR.....	327
8	REGISTER	367
8.1	Sachen und wichtige Personen.....	367
8.2	Wichtige griechische Begriffe.....	380
8.3	Bibelstellen	382
8.3.1	AT, sog. Apokryphen und Pseudepigraphen.....	382
8.3.2	NT, sog. Apokryphen, Pseudepigraphen und Apostolische Väter.....	385
8.4	Literarische Quellen.....	393
8.4.1	Rabbinische Texte	393
8.4.2	Qumran.....	393
8.4.3	Griechische und lateinische Texte	393
8.5	Papyri.....	397
8.6	Inschriften	398
8.7	Bildquellen und archäologische Zeugnisse	398

VORWORT

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2013 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertationsschrift angenommen und ist für die Drucklegung geringfügig überarbeitet und um neuere Literatur ergänzt worden. Zahlreiche Menschen und Institutionen sind an der Realisierung dieses Forschungsvorhabens beteiligt gewesen. Stellvertretend seien die folgenden besonders hervorgehoben: Zuallererst möchte ich mich bei den Lehrenden der Evangelisch-Theologischen Fakultät, aber auch des Historischen Instituts für die sehr gute wissenschaftliche Ausbildung bedanken, die mir in meiner Zeit in Bochum zuteil geworden ist. Den größten Anteil am Gelingen des Promotionsprojektes hat mein Doktorvater Prof. Dr. Peter Wick, dem ich für die unzähligen Gespräche, Impulse und vor allem für seine – und das muss ich als Kind des Ruhrgebiets hervorheben – bodenständig-herzliche wissenschaftliche Förderung nicht dankbar genug sein kann. Seine Art, neutestamentliche Exegese mit vollem persönlichen Einsatz und großem Enthusiasmus zu betreiben, bot mir ein hervorragendes Umfeld für die freie und kreative Entfaltung exegetischer Ideen sowie neuer und zum Teil auch ungewohnter Sichtweisen auf die Texte des Neuen Testaments. Herrn Prof. Dr. Reinhard v. Bendemann möchte ich ebenfalls für seine Förderung sowie für die Übernahme des Zweitgutachtens ganz herzlich danken. Außerdem seien ihm und Prof. Dr. Marlis Gielen für die unbürokratische Aufnahme in die Reihe BWANT gedankt. Auf meinem Weg der Themenfindung begleitet hat mich aber auch Prof. Dr. Isolde Karle, der ich ebenfalls sehr dankbar für ihre wissenschaftliche Förderung in meiner Zeit als studentische Hilfskraft bei ihr bin. Maßgebliche Beteiligung an dem Gelingen dieser Studie haben Prof. Dr. Christina Hoegen-Rohls, die mich während meiner Zeit an der Fakultät in Münster intensiv betreut hat, und Prof. Dr. Matthias Klinghardt, der mich vor allem im Blick auf zahlreiche Fragen zum Thema „Mahl“ umfangreich beraten und unterstützt hat. Ihnen möchte ich an dieser Stelle auch herzlich danken.

Diese Studie wäre nicht möglich gewesen ohne die ideelle und finanzielle Förderung durch das Käte-Hamburger Kolleg „Dynamics in the History of Religions“ an der Ruhr-Universität Bochum, in dem ich für gut drei Jahre als Wissenschaftlicher Mitarbeiter wirken durfte. Stellvertretend für die Vielzahl von Begegnungen mit Fellows und anderen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bei Arbeitsgruppen, Tagungen und Konferenzen danke ich dem Direktor Prof. Volkhardt Krech sowie Prof. Dr. Christian Frevel, Prof. Dr. Jörg Plassen, Dr. Marion Steinicke sowie den Gastwissenschaftlern Prof. Dr. Angelos Chaniotis und Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth.

Danken möchte ich ferner Prof. Dr. Angela Standhartinger und Dr. Soham Al-Suadi für den wissenschaftlichen Austausch über das Thema „Mahl“ sowie Prof. Dr. Daniel R. Schwartz, der mich 2010 bei einem Israelaufenthalt ausführlich zu

meinem Dissertationsprojekt beraten hat. Ich danke außerdem allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des III. Colloquium Iohanneum, v. a. Prof. Dr. Uta Poplutz, Friederike Kunath und Prof. Dr. Jörg Frey, für die zahlreichen Anregungen, die ich noch in die Druckfassung aufnehmen konnte. Von unschätzbarem Wert sind mir aber vor allem die vielen Gespräche und Diskussionen mit meinen Kolleginnen und Kollegen in Bochum, Dr. Volker Rabens, Dr. Jens-Christian Maschmeier, Dr. Burkhard Reis, Dr. Meret Strothmann und Johanna Nuhn, in Münster, Michael Schreiter, Lars Maskow, Juliane Ta Van und Stefan Zorn, und in Dresden, Nathanael Lüke, Adriana Zimmermann, Daniel Pauling, Fabian Knopf und Oliver John, denen allen ich nicht zuletzt für ihre Hilfsbereitschaft sehr dankbar bin. Dank schulde ich auch Bahar Oeztamur sowie den Studentischen Hilfskräften Dennis Surau und Daniel Klinkmann, die mir genauso wie die Angestellten in der Theologischen Bibliothek der Ruhr-Universität Bochum vielfältig geholfen haben.

Der Druck der Studie ist dankenswerterweise großzügig von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Georg Strecker-Stiftung und der Evangelischen Kirche in Deutschland unterstützt worden. Für die hervorragende Betreuung und Hilfe bei der Erstellung der Reproduktionsvorlage danke ich Florian Specker vom Kohlhammer Verlag. Um diverse Korrekturdurchläufe haben sich Manuela Schwind, Pfr. Dr. Jürgen Schwark, Fridolin Wegscheider und Moritz Schäfer verdient gemacht. Danken möchte ich auch Matthias Braun, der als Freund und Systematiker mit scharfem theologischem Sachverstand stets ein unverzichtbares kritisches Korrektiv für meine exegetische Arbeit darstellte.

Das Buch ist meiner Familie gewidmet, für deren Hilfe und Unterstützung während des Studiums und der Promotionszeit ich zutiefst dankbar bin: meinem Vater, Pfr. Bernd Schäfer, meiner Mutter, Doris Schäfer, die einen besonderen Dank verdient, da sie vermutlich sämtliche schriftliche Arbeiten von mir gründlich Korrektur gelesen hat, meiner Schwester, Lena Schäfer, und zuletzt meiner wundervollen Frau, Claudia, die mich in vielerlei Hinsicht auf meinem wissenschaftlichen Weg unterstützt hat und der ein maßgeblicher Anteil am Gelingen dieser Studie zukommt.

Dresden, im März 2014

Jan Heilmann

1 HINFÜHRUNG¹

Das relationale Verhältnis von Wein und Blut ist v. a. im Hinblick auf das Abendmahlsritual ein zentraler Kristallisationspunkt theologischer Debatten seit der frühen Neuzeit. In der Exegese ist die Erforschung der Motivik von Wein und Blut untrennbar verknüpft mit der Frage nach dem Abendmahl bzw. der Eucharistie im frühen Christentum und in den neutestamentlichen Texten. Dabei ist zu erkennen, dass die meisten Forschungsbeiträge mit einer modellhaften Vorstellung der außersprachlichen Referenz der Begriffe ‚Abendmahl‘/‚Eucharistie‘ operieren, die m. E. problematisch ist. Die zahlreichen Fragekomplexe, die in der Johannesexegese mit der Frage nach *dem* ‚Abendmahl‘/ *der* ‚Eucharistie‘ bzw. *den* ‚Sakramenten‘ im JohEv verbunden sind, haben im vergangenen Jh. zu zahlreichen Kontroversen und zu einer nicht mehr überschaubaren Menge an Forschungsliteratur geführt. Die Komplexität wird dadurch erhöht, dass im Rahmen der Problemstellung auch die Forschung zu den frühchristlichen Mählern, deren Form, Deutung und Theologie sowie die Forschung zur antiken Mahlkultur zu berücksichtigen sind. Daneben erschweren unterschiedliche methodische, hermeneutische und theoretische Zugänge zu den neutestamentlichen Texten die Darstellung eines möglichst einfach strukturierten Forschungsüberblicks.

Das Ziel dieser Studie liegt in der Neubestimmung des relationalen Verhältnisses von Wein und Blut im JohEv, die v. a. durch neuere Erkenntnisse in der ritual- und sozialgeschichtlichen Forschung zu den frühchristlichen Mählern notwendig geworden ist. D. h., dass die Bedeutung von Wein und Blut innerhalb ausgewählter Perikopen zu untersuchen ist und auf der Grundlage dieser Ergebnisse zu fragen sein wird, welche Topoi der Theologie des JohEv mit Wein und Blut verbunden sind. Im Folgenden sind zunächst Linien und Argumentationsmuster, aber auch blinde Flecken im Forschungsdiskurs aufzuzeigen, um die exegetische Fragestellung präzise formulieren zu können und in den Diskurs einzuordnen. Dabei ist die Komplexität der bisherigen Forschung notwendigerweise zu reduzieren. Der Dialog mit der Forschung zu den im Einzelnen zu behandelnden Bibelstellen bzw. zu weiteren Einzelfragen wird in den jeweils relevanten Kapiteln und Abschnitten geführt. Aber auch hier wäre angesichts der Fülle an Forschungsliteratur und Forschungsdiskursen ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht einlösbar.

¹ Wenn nicht anders gekennzeichnet, sind die altsprachlichen Quellen und biblischen Texte durch den Verfasser übersetzt worden. Hinzufügungen in Zitaten durch den Verfasser sind mit [eckigen Klammern] markiert und werden nicht eigens gekennzeichnet. Einfache ‚Anführungszeichen‘ markieren geprägte Forschungstermini oder Wendungen bzw. Zitate in Zitaten, wenn diese in eine Phrase mit „Anführungszeichen“ eingebettet sind. Häufig verwendete griechische Begriffe werden, nachdem sie eingeführt worden sind, in einfacher lateinischer Transkription wiedergegeben.

1.1 Die Frage nach *der* ‚Eucharistie‘ im JohEv vor dem Hintergrund der Forschungsgeschichte zu den frühchristlichen Mählern

1.1.1 Die Frage nach der ‚Eucharistie‘ im JohEv

Die johanneische Motivik von Wein und Blut wird üblicherweise mit Bezug auf *das* ‚Abendmahl‘ bzw. *die* ‚Eucharistie‘ im JohEv bzw. in der sog. johanneischen Gemeinde untersucht. Ausgangspunkt ist dabei zumeist die Beobachtung, dass im JohEv der sog. ‚Einsetzungs- oder Stiftungsbericht‘ Jesu fehle – bzw. dass der Evangelist diesen verschweige – und dass an dieser Stelle die Fußwaschungserzählung stehe. Viele Exegeten sehen in diesen Unterschieden zu den Synoptikern einen wichtigen Schlüssel für die Beantwortung der Frage nach *der* ‚Eucharistie‘/*dem* ‚Abendmahl‘ im JohEv. Die verschiedenen Erklärungsmodelle für diese Besonderheit, die in der Forschung gegeben werden,² beeinflussen wiederum die Interpretation der Motivik von Wein und Blut.

Die Forschungsgeschichte, die von D. C. Bienert in seiner Dissertation sehr detailliert und ausführlich dargestellt wird,³ weist insgesamt das Spektrum von einer ‚antisakramentalen‘ und ‚sakramentalen‘ bis hin zu einer ‚betont sakramentalen‘ Auslegung des JohEv auf.⁴ In dieses Spektrum kann man bis heute die verschiedenen Forschungspositionen einordnen, wenn auch die Tendenz zu einer ‚betont sakramentalen‘ Auslegung im Sinne der 1950er Jahre, wie sie etwa bei O. Cullmann⁵, B. Vawter⁶ und W. Wilkens⁷ zu finden ist, nicht mehr vertreten wird.

Besonders einflussreich in der Forschungsgeschichte ist die Position R. Bultmanns, die er in seinem Johanneskommentar von 1941 dargelegt hat und die der ‚antisakramentalen‘ und ‚sakramentalen‘ Deutung des Evangeliums zuzuordnen ist. Nach R. Bultmann sei die Stellung des Johannes zu *den* ‚Sakramenten‘ problematisch, wobei das „Herrenmahl [...] von ihm überhaupt nicht genannt“⁸ werde. In der Darstellung Jesu spiele das Herrenmahl keine Rolle, was R. Bultmann damit erklärt, „daß sich der Evglst [sic!] mit dem kirchlichen Brauch von Taufe und Herrenmahl zwar abfindet, daß dieser ihm aber infolge des Mißbrauchs verdächtig bleibt, und daß er deshalb davon schweigt. In Wahrheit sind für ihn die Sakramente überflüssig.“⁹ R. Bultmanns Verständnis erwächst aus seiner Auffassung über die

² Vgl. dazu exempl. die Übersicht über verschiedene Erklärungsversuche bei SCHNACKENBURG, JohEv III, 48 f.

³ Vgl. BIENERT, Abendmahl.

⁴ Vgl. dazu den systematisierenden Forschungsüberblick bei KLOS, Sakramente, 11–44. Als Zwischenpositionen sieht er eine ‚spiritualisierende‘ Auslegung der Sakramente, eine ‚symbolische‘ Auslegung auf die Sakramente hin und eine ‚kritisch abwägende‘ Auslegung bezüglich der Sakramente.

⁵ CULLMANN, Urchristentum; CULLMANN, Bedeutung, 522, Anm. 31.

⁶ VAWTER, Sacramentary.

⁷ WILKENS, Abendmahlszeugnis. Vgl. auch BETZ, Realpräsenz, 167–200, der insb. den gesamten Brotdiskurs (Joh 6,26–58) ‚eucharistisch‘ deutet.

⁸ BULTMANN, Joh, 360.

⁹ BULTMANN, Joh, 360.

Theologie des JohEv: „Der Tatsache, daß bei Johannes die ‚Heilstatsachen‘ im traditionellen Sinn keine Rolle spielen, und daß das ganze Heilsgeschehen: Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu, Pfingsten und die Parusie, in das Geschehen verlegt ist: die Offenbarung der ἀλήθεια Gottes im irdischen Wirken des Menschen Jesus und die Überwindung des Anstoßes im Glauben – dieser Tatsache entspricht es, daß auch die Sakramente keine Rolle spielen.“¹⁰ Insgesamt stehe der Evangelist *den* ‚Sakramenten‘ aber nicht feindlich gegenüber, wie es auch in der Forschung als Extremposition immer wieder zu finden ist, sondern eher in kritischer oder zurückhaltender Distanz.¹¹ R. Bultmann sieht aber einige Stellen im JohEv, die auf *die* ‚Sakramente‘ hin gedeutet werden könnten (Joh 3,5; 6,51b–58; 19,34b–35). Innerhalb seines literarkritischen Drei-Schichten-Modells werde diese als kirchliche Interpolation allerdings dem Redaktor zugeschrieben.¹²

Eine Extremposition im Anschluss an R. Bultmann vertritt A. Stimpfle. Seines Erachtens stellt der Evangelist nicht nur „Eucharistieverständnis und -praxis der Urkirche radikal in Frage“¹³, sondern bekämpfe beides darüber hinaus: „Wie die christliche Taufe scheint auch das Eucharistiesakrament für die Gemeinde der Erwählten nicht nur belanglos, sondern Ausdruck von Unglauben zu sein.“¹⁴ Ebenfalls auf dieser Linie liegt, wenn auch etwas gemäßigter, J. Becker. Dieser geht davon aus, dass sich der Evangelist kritisch gegenüber dem ‚Sakramentalismus‘ der johanneischen Gemeinde äußert, der s. E. u. a. aus Joh 6,51–58 sowie 3,3.5 abgeleitet werden könne.¹⁵

C. Dietzfelbinger hat die These eines absichtsvollen Schweigens des JohEv von *den* ‚Sakramenten‘ aufgenommen. Er wiederholt die Hypothese, dass Joh 3,5 und 6,51c–58 sowie 19,34 durch einen Redaktor hinzugefügt worden seien und dass *das* ‚Abendmahl‘ in Joh 13 bewusst durch die Fußwaschung ersetzt worden sei.¹⁶ Im Anschluss an R. Bultmann formuliert er, der Evangelist entspreche mit der Ersetzung seinem „Nein zu dem vermuteten Sakramentalismus“¹⁷ der johanneische Gemeinde und begründet dies folgendermaßen: „Die Leidenschaft und Tiefe, mit der Johannes alles auf das Wort konzentriert, dürfte also sein Verständnis des Sakraments bestimmt haben, und offenbar hatte er den Grund, seine den Sakramentsempfang praktizierende Gemeinde so entschieden auf den hörenden Glauben zu verpflichten.“¹⁸

¹⁰ BULTMANN, Theologie, 405.

¹¹ Vgl. BULTMANN, Theologie, 406: „Man wird also sagen dürfen, daß Johannes zwar nicht direkt gegen die Sakramente polemisiert, ihnen aber kritisch oder wenigstens zurückhaltend gegenübersteht.“

¹² Vgl. BULTMANN, Joh, 98.161 f.174–177.360.525 f. Die Arbeit R. Bultmanns basiert auf einer langen forschungsgeschichtlichen Tradition literarkritischer Quellenscheidungshypothesen. Gut aufgearbeitet findet sich die Forschungsgeschichte der Literarkritik bei BUSSE, JohEv, 32–44, der aufzeigt, wie die verschiedenen Thesen mit theologischen Prämissen verwoben sind.

¹³ STIMPFLE, Blinde, 177, Anm. 166.

¹⁴ STIMPFLE, Blinde, 177, Anm. 166.

¹⁵ Vgl. BECKER, Joh I, 267–272.

¹⁶ Vgl. DIETZFELBINGER, Joh II, 12 f. Auch sonst ist das Fehlen des sog. ‚Einsetzungsberichtes‘ in Joh 13 ein wichtiges Argument der Vertreter dieser These.

¹⁷ DIETZFELBINGER, Joh I, 175.

¹⁸ DIETZFELBINGER, Joh I, 174.

Nicht nur ist „[d]er mutmaßliche ‚Sakramentalismus‘ der johanneischen Gemeinden [...] eine forschungsgeschichtliche Legende.“¹⁹ Es ist m. E. auch problematisch, aus dem Text die Auffassung, Theologie oder Praxis der johanneischen Gemeinde zu (re)konstruieren und dann wiederum als Interpretationskategorie auf den Text anzuwenden.²⁰ Darüber hinaus ist man mittlerweile auch skeptischer, aus Joh 3 eine kritische Position gegenüber den ‚Sakramenten‘ nachzuweisen.²¹

In der Forschungsgeschichte kann man seit R. Bultmanns Kommentar a) eine interessante Dynamik zwischen der Auffassung über die ‚Sakramente‘ im JohEv und derjenigen über literarkritische Entscheidungen bezüglich der relevanten Stellen beobachten. Diese Dynamik zeigt sich auch in der eben skizzierten Linie in der Forschung einer ‚antisakramentalen‘ bzw. ‚asakramentalen‘ Auslegung des JohEv. Stellt man Bezüge zu den ‚Sakramenten‘ fest, werden diese entweder literarkritisch im Anschluss an Bultmann einem ‚kirchlichen Redaktor‘ zugewiesen oder ‚dem Evangelisten‘ selbst zugesprochen. Diese Zuordnung bedingt dann die Auffassung über die Stellung des JohEv zu den ‚Sakramenten‘ des jeweiligen Exegeten. Dies wird konkret im Verlaufe der Studien insbesondere am Beispiel zu Joh 6 zu vertiefen sein.

Außerdem korrespondiert b) die Auffassung über das Verhältnis des JohEv (bzw. ‚des Evangelisten‘) zu den ‚Sakramenten‘ in den meisten Fällen mit der Einschätzung der Frage, wie der Tod Jesu im JohEv gedeutet wird. Nach Nielsen kann man idealtypisch unterscheiden zwischen einer *offenbarungstheologischen Interpretation*, nach der Jesu Tod keine Heilsbedeutung bzw. keine eigenständige theologische Bedeutung habe (R. Bultmann²², E. Käsemann²³) bzw. als Kulmination der Offenbarung eine eigenständige, aber keine opfertheologische Bedeutung habe (J. T. Forestell²⁴, U. B. Müller²⁵), und einer *kreuzestheologischen Interpretation*, nach der Jesu Tod ein stellvertretendes Sühnopfer (T. Knöppler²⁶ als Extremposition, J. Frey deutlich differenzierter²⁷) sei oder zumindest eine soteriologische Bedeutung (H. K. Nielsen²⁸, J. Schröter²⁹, H.-U. Weidemann³⁰) aufweise.³¹ Erstere geht meistens mit einer ‚antisakramentalen‘ bzw. ‚asakramentalen‘ Auslegung des JohEv einher. Letztere ist in der Tendenz eher einer ‚sakramentalen‘ Interpretation zuzuordnen.

Während noch in den 1950er Jahren zahlreiche Stellen in die exegetische Diskussion um das ‚Abendmahl‘/die ‚Eucharistie‘ im JohEv mit einbezogen worden

¹⁹ THEOBALD, Eucharistie, 191 [Herv. getilgt].

²⁰ Vgl. dazu die Ausführungen unter 1.3.

²¹ Vgl. THEOBALD, Herrenworte, 91–97.

²² Vgl. BULTMANN, Joh.

²³ Vgl. KÄSEMANN, Wille.

²⁴ Vgl. FORESTELL, Word.

²⁵ Vgl. MÜLLER, Bedeutung; MÜLLER, Eigentümlichkeit.

²⁶ Vgl. KNÖPLER, theologia crucis.

²⁷ Vgl. FREY, theologia crucifixi; FREY, Edler Tod.

²⁸ Vgl. NIELSEN, Understanding.

²⁹ Vgl. SCHRÖTER, Sterben.

³⁰ Vgl. WEIDEMANN, Tod.

³¹ Vgl. dazu ausführlich mit weiteren Verweisen auf die Forschung NIELSEN, Dimension, 2–9. Vgl. außerdem DENNIS, Death.

sind,³² so beschränken sich die meisten Beiträge zu diesem Problemkomplex in der deutschsprachigen Forschung auf Joh 6 bzw. vor allem auf die Verse 6,51–58, wenngleich in der Kommentarliteratur die Diskussion – meistens sehr knapp und zugespitzt auf die Frage, ob eucharistische Bezüge o. ä. vorlägen – auch an anderen Stellen geführt wird. So weist L. Wehr in seiner 1987 erschienenen Studie zur Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im JohEv auf einen weitgehenden Forschungskonsens hin, „daß im Joh für die Erhebung der Eucharistieanschauung nur das Kapitel 6 in Frage kommt“³³. Seinem Ergebnis zufolge, das auf einer detaillierten literarkritischen Untersuchung von Joh 6 fußt, in der er u. a. die Verse 6,51d–58 der Redaktion zuschreibt,³⁴ seien die Parallelen zwischen der Sicht auf die ‚Eucharistie‘ der Redaktion von Joh 6 und den Ignatiusbriefen als gemeinsamer Anteil an ähnlichen innerchristlichen Tendenzen und einem ähnlichen religionsgeschichtlichen Umfelds zu deuten.³⁵

Sowohl B. Kollmann, der in seiner Studie zu Ursprung und Gestalt frühchristlicher Mahlfeiern bezogen auf das JohEv nach dessen ‚Kultmahlverständnis‘ fragt,³⁶ als auch zahlreiche weitere Beiträge beschränken sich bezüglich der Frage nach dem ‚Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv auf die Interpretation von Joh 6.³⁷ Einige Studien zur frühchristlichen Mahlpraxis und -deutung rekurren überhaupt nicht auf das JohEv.³⁸ Daneben finden sich derzeit viele Stimmen, die von der Annahme ausgehen, dass der Verfasser des JohEv – genauso wie die ‚johanneische Gemeinde‘ – mit den ‚Sakramenten‘ und ihrer Praxis vertraut war.³⁹ So auch die Position von H. Thyen, der Joh 6 ohne literarkritische Ausscheidungen synchron deutet, jedoch skeptisch ist, das Sakramentsverständnisses des JohEv zu eruieren:

„Was nun das Verständnis der Sakramente im Johannesevangelium betrifft – von einer ‚Sakraments-Theologie‘ ganz zu schweigen – so läßt sich darüber nur sehr wenig sagen, denn bei Johannes fehlt nicht nur ein expliziter Bericht über Jesu *Einsetzung des Abendmahls* in der Nacht, da er verraten wurde (Joh 13), sondern ebenso auch ein ausdrücklicher *Taufbefehl*. Daraus kann jedoch weder auf irgendwelche Vorbehalte des Evangelisten

³² Vgl. exempl. CULLMANN, Urchristentum, 38–110; NIEWALDA, Sakramentssymbolik. Eine Ausnahme bildet in den 1980er Jahren LÉON-DUFOUR, Abendmahl, 344–350. Auch die Fußwaschungserzählung ist von zahlreichen Exegeten des 20. Jh.s auf die Eucharistie gedeutet worden. Vgl. dazu RICHTER, Fußwaschung, 254–256. Vgl. außerdem S. 268, Anm. 793.

³³ WEHR, Arznei, 10.

³⁴ Vgl. WEHR, Arznei, 196–211. Eine ausführlichere, kritische Auseinandersetzung mit der literarkritischen Herangehensweise erfolgt in Kapitel 3.2.2.1 u. 3.2.2.3.

³⁵ Vgl. WEHR, Arznei, 367–372 u. a. Die Ergebnisse der Studie von Wehr werden unter 3.2.4.3 ausführlich diskutiert.

³⁶ Vgl. KOLLMANN, Ursprung, 102–103.

³⁷ Vgl. exempl. FREDRICKSON, Symbolism; PETERSEN, Jesus, 128. J. Schröter verweist zwar auf Joh 15,1–8 und auf die Fußwaschung in Joh 13, bezieht sich dann aber bezüglich der ‚Deutung des Abendmahls‘ bei Johannes auf Joh 6. Vgl. SCHRÖTER, Abendmahl, 56–60.

³⁸ Vgl. z. B. STEIN, Mahlfeiern.

³⁹ „Taufe und Herrenmahl praktizierten die johanneischen Gemeinden von Anfang an mit großer Selbstverständlichkeit.“ THEOBALD, Eucharistie, 190 [Herv. getilgt]. Auch S. Petersen geht davon aus, dass „das *Abendmahl selbstverständlich vorausgesetzt* wird [...] [D]ie Fußwaschung und Passagen der Brotrede [seien dann] als Deutung, nicht aber als Alternative zum Abendmahl zu lesen.“ PETERSEN, Jesus, 106 [Herv. JH]. Es wurde auch schon früher die These vertreten, Johannes habe Taufe und Abendmahl gekannt und als selbstverständlich vorausgesetzt. So S. Schulz, der diesbezüglich auf Joh 1,19 ff.; 3,5 ff.; 15,1 ff. und 17,19 verweist. Vgl. SCHULZ, Joh, 108 f.175.

der allgemein kirchlichen Praxis von Taufe und Abendmahl gegenüber und schon gar nicht auf seinen vermeintlichen Antisakramentalismus geschlossen werden. Denn sowohl das Spiel mit der Taufüberlieferung in Joh 3,3–8 als auch das mit der eucharistischen Tradition in 6,51–58 setzt das Vertrautsein mit diesen beiden ‚Sakramenten‘ und ihre unbestrittene Praxis voraus.⁴⁰

H. Thyens weitgehend negative Beurteilung aller bisherigen ‚eucharistischer Deutungen‘ vor allem von Joh 6,51c ff. liegt seine Einschätzung des Verhältnisses des JohEv zu den Synoptikern zugrunde. Er deutet das gesamte JohEv als intertextuelles Spiel mit den synoptischen Evangelien, die der implizite Autor bei seinen Lesern voraussetzt.⁴¹ Die sog. ‚Einsetzungsberichte‘ bei den Synoptikern und bei Paulus dienen damit als Referenz bzw. Deutungsfolie für seine kritische Auffassung. Seine implizite Vorstellung von der ‚Eucharistie‘ ist durch die sog. ‚Einsetzungsberichte‘ geprägt.⁴²

Während die Diskussion in der deutschsprachigen Forschung weitestgehend auf Joh 6 fokussiert ist (mit Ausnahme einiger Kommentare), gibt es in der anglo-amerikanischen Forschung auch verschiedene Ansätze, die über Joh 6 hinaus andere Stellen oder einzelne Verse im Evangelium in die Diskussion einbeziehen. So findet C. K. Barrett sichere Hinweise auf die Eucharistie in Joh 6 und 15,⁴³ auch hält er es für plausibel, dass das Gebet Jesu in Joh 17 im Kontext der Abendmahlsliturgie entwickelt worden sei.⁴⁴ R. M. Ball, eher eine Außenseiterposition, deutet die Worte εἰς τέλος ἡγάπησεν αὐτοῦς in Joh 13,1 als Einsetzung der Eucharistie⁴⁵ und begründet dies zum einen durch die enge Verbindung der Eucharistie mit Jesu Tod⁴⁶ und zum anderen aus der Perspektive der Leser, bei denen die Kenntnis der Einsetzung der Eucharistie als vom Text bekannt vorausgesetzt wird.⁴⁷ Er deutet Joh 13,1 vor dem Hintergrund der Mysterieninitiation und versucht seine Lektüre an Hand der Verwendung des Wortfeldes τέλος/τελέω (13,1; 19,28.30) zu begründen.⁴⁸ Das Schweigen über den sog. ‚Einsetzungsbericht‘ sei in der Arkandisziplin begründet, die das Mysterium von einem profanen Verständnis schützen sollte.⁴⁹

⁴⁰ THYEN, Versuche, 546 [Herv. i. Orig.]. H. Thyen ist, wie hier sehr deutlich wird, nicht in eine Reihe zu stellen mit denjenigen, welche die Theologie des Johannes als ‚sakramentsfrei‘ oder ‚sakramentsfeindlich‘ deuten, wie M. Theobald meint. Vgl. THEOBALD, Joh I, 73. Vielmehr unterscheidet er zwischen einer primären und sekundären Ebene. Auf letzterer seien sakramentale Deutungen möglich. Vgl. THYEN, JohEv, 365–373.

⁴¹ Vgl. THYEN, JohEv, 4.

⁴² Vgl. THYEN, JohEv, 365–373, insb. 363.

⁴³ Vgl. BARRETT, Joh, 98–101.111.458–466 u. a. In der ‚Sakramentsauffassung‘, die seines Erachtens im JohEv vorkomme, sieht er eine enge Beziehung zur paulinischen „Abendmahlslehre von einem Ritus, der auf der Verkündigung des Todes des Herrn basiert und sich in der Hoffnung auf seine Rückkehr in Herrlichkeit fortsetzt, auch wenn es keine literarische Begründung dafür gibt, daß Joh von der paulinischen Terminologie gehört hatte.“ BARRETT, Joh, 100. Etwas vorsichtiger formuliert D.A. Carson, der eine direkte Referenz auf die Eucharistie ausschließt, in Bezug auf Joh 15,1–11: „At most there may be an indirect allusion to the Lord’s table, much as in ch. 6“ (CARSON, John, 511).

⁴⁴ Vgl. BARRETT, Joh, 485 f.

⁴⁵ Vgl. BALL, John, 61.

⁴⁶ Er verweist auf Joh 19,34 sowie auf die Verwendung der griechischen Begriffe τέλος/τελέω. Vgl. BALL, John, 62.

⁴⁷ Vgl. BALL, John, 65.

⁴⁸ Vgl. BALL, John, 62–64.

⁴⁹ Vgl. BALL, John, 65.

T. L. Brodie sieht periodisch auftretende Anspielungen auf *die* ‚Eucharistie‘ in 2,1–11, 6,1–13 u. 52–58; 15,1–10; 21,9–14.⁵⁰ Er kommt zu dem Ergebnis: „that *eucharistia*, the giving of thanks, is seen as something which, in varying degrees of explicitness, pervades life.“⁵¹ Auch D. E. Smith verweist – allerdings äußerst knapp und ohne weiterführende Schlussfolgerungen – auf das Weinwunder zu Kana und auf das Mahl in Joh 21.⁵² Jüngst hat sich C. Claußen mit der Frage nach ‚dem Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv geäußert und vergleicht die Didache vor dem Hintergrund jüdischer Mahlgebete mit dem JohEv. Er findet zahlreiche Parallelen „especially frequent in John 6 and 17 but also in John 15“⁵³ und kommt zu dem Ergebnis, dass das JohEv und die Didache zur gleichen liturgischen Tradition gehörten.⁵⁴ Er nimmt sogar an, dass die Verfasser des JohEv und der Didache die sog. ‚Einsetzungsworte‘ nicht kannten und einer liturgischen Tradition angehörten, in der sie nicht Teil der Liturgie waren.⁵⁵ Diese Schlussfolgerung ist im Anschluss an die neuere Forschung zur frühchristlichen Mahlpraxis und Liturgie nicht mehr zu halten (s. u.). Daneben sind auch Forschungspositionen zu finden, die mit Verweis auf Joh 1,35–39; 4,7–15; 7,37–39; 13; 19,34 eine Eucharistie mit Wasser auf der sozialgeschichtlichen Ebene der Rezipienten des JohEv aus dem Text belegen wollen.⁵⁶

Auch in der deutschsprachigen, neutestamentlichen Forschung ist bei M. Theobald wieder die These zu finden, dass neben Joh 6 auch die Erzählung vom Weinwunder zu Kana in Joh 2 und die Rede vom Weinstock in Joh 15 ‚eucharistisch‘ zu deuten seien, wenn es auch nicht das Hauptthema der Erzählung darstelle. Dies begründet er damit, dass Joh 6 auch mit der literarkritischen Ausscheidung von Joh 6,51e–58⁵⁷ ‚eucharistische Untertöne‘ besitze. Seine knappe Deutung weicht er aber damit auf, dass er zuletzt auf die Ebene der Erstrezipienten rekurriert und die ‚eucharistische Deutung‘ in den „Bereich des Möglichen“⁵⁸ verweist.⁵⁹

M. Theobalds Umgang mit der Frage nach *dem* ‚Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv ist geradezu paradigmatisch für weite Teile der Forschungsgeschichte. Ein Problem vieler Forschungsergebnisse zur Frage nach *den* ‚Sakramenten‘ bzw. *dem* ‚Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv liegt m. E. darin, dass sie zum einen impliziten dogmatischen Vorannahmen unterliegen⁶⁰ und dass zum anderen eine spezifische Vorstellung bzw. eine bestimmte Konstruktion der Gestalt frühchristlicher Mähler und deren liturgischen Abläufen im Hintergrund steht. Sehr häufig geht es v. a. in der Kommentarliteratur neben der allgemeineren Frage nach *dem* johanneischen ‚Eucharistieverständnis‘ bzw. ‚Sakramentsverständnis‘ oder auch *der*

⁵⁰ BRODIE, John, 66 f.175 f.262 f.270–288.482.553.585 f.

⁵¹ BRODIE, John, 67 [Herv. i. Orig.].

⁵² Vgl. SMITH, Symposium, 273–277.

⁵³ CLAUSSEN, Eucharist, 158.

⁵⁴ Vgl. CLAUSSEN, Eucharist, 162.

⁵⁵ Vgl. CLAUSSEN, Eucharist, 160.

⁵⁶ Vgl. DALY-DENTON, Water, 357–359; DALY-DENTON, Drinking.

⁵⁷ M. Theobald stellt sich in diachroner Perspektive in die Tradition der Schichtenmodelle zum JohEv. Vgl. THEOBALD, Joh I, 24–74.

⁵⁸ THEOBALD, Joh I, 218.

⁵⁹ Vgl. THEOBALD, Joh I, 218.430 f.434.450.475–486. Der zweite Teil seines Kommentars ist zum Zeitpunkt der Drucklegung noch nicht erschienen. Zu Joh 15 vgl. THEOBALD, Eucharistie, 222.

⁶⁰ Zum gleichen Ergebnis kommt CLAUSSEN, Eucharist, 137.

„Sakramentstheologie“ lediglich um die Frage, ob bestimmte Passagen „eucharistische Bezüge“⁶¹, „eucharistische Anspielungen“⁶², eine „eucharistische Dimension“⁶³, „eucharistische Untertöne“⁶⁴ oder eine „eucharistische Ausrichtung“⁶⁵ o.ä. aufweisen; oder ob der Text ‚sakramental‘ oder ‚eucharistisch‘ gedeutet werden kann oder darf.⁶⁶ Die Beantwortung dieser Frage hängt nicht nur von exegetischen Beobachtungen am Text und vergleichenden Analysen zu anderen biblischen oder frühchristlichen Texten ab – hier hat die neutestamentliche Exegese schon sehr gründlich gearbeitet, sodass zahlreiche Ergebnisse als relativer Konsens in der Forschung rezipiert werden können. Vielmehr liegt den Antworten zu den Fragen nach ‚eucharistischen Bezügen‘ auch eine bestimmte, in unterschiedlichem Grad reflektierte Vorstellung über die außersprachliche Realität ‚Abendmahl‘ oder ‚Eucharistie‘ zugrunde. Oder anders formuliert: Die Antworten auf diese Fragen sind abhängig von dominanten, forschungsgeschichtlichen Positionen zur konkreten, theologiegeschichtlich identifizierbaren Gestalt und Bedeutung frühchristlicher Mahlrituale. Dabei kann man – in Relation zu neueren Ergebnissen der sozial- und ritualgeschichtlich orientierten Mahlforschung – bezüglich der außersprachlichen Realität, auf die verschiedene Begriffe wie ‚Abendmahl‘, ‚Eucharistie‘, ‚Kultmahl‘ usw. verweisen sollen, eine anachronistische Übertragung aus der späteren liturgischen Tradition erkennen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

⁶¹ Vgl. exempl. SCHNACKENBURG, JohEv III, 245.

⁶² Vgl. exempl. GARSKÝ, Wirken, 190.206.

⁶³ Vgl. exempl. THEOBALD, Joh I, 434; POPP, Kunst, 581, Anm. 95.

⁶⁴ Vgl. exempl. THEOBALD, Joh I, 218.

⁶⁵ Vgl. exempl. BEUTLER, Neue Studien, 170. ‚Eucharistische‘ Anspielungen sehen in Joh 15,1–11 u. a. auch BARRETT, John, 472; BRODIE, John, 482. Vgl. außerdem die weiteren Angaben bei KEENER, Gospel, 990, Anm. 22.

⁶⁶ Vgl. exempl. für viele SCHNACKENBURG, JohEv I, 342; SCHNACKENBURG, JohEv III, 123; SCHNEIDER, Joh, 314; DIETZFELBINGER, Joh II, 312.

1.1.2 Herausforderungen für die Johannesexegese: Neuere forschungsgeschichtliche Tendenzen zu Gemeinschaftsmählern im frühen Christentum

Auf dem Gebiet der Forschung zu Gemeinschaftsmählern im frühen Christentum hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten sehr viel getan, wodurch sich das Bild von den frühchristlichen Mählern für die Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften massiv verändert hat. Diese veränderte Sicht ist in Bezug auf die Interpretation des JohEv m. E. noch nicht genügend beachtet und reflektiert worden. Es ist zu erwarten, dass die veränderte Sicht auf die Ritualebene der frühchristlichen Mähler auch die Sicht auf den Text verändert, und dass dadurch neue Deutungspotentiale freigelegt werden können, die vorher durch die kontroverse Debatte um ‚eucharistische Bezüge‘ verdeckt worden sind. Im Folgenden möchte ich daher einen kurzen Überblick über den derzeitigen Stand der Forschung zu den frühchristlichen Mählern geben. Vorweg sind jedoch einige kurze, systematisierende Hinweise zur Forschungsgeschichte notwendig,⁶⁷ um die oben genannten Positionen einzuordnen.

Während die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule davon ausgingen, man könne den ‚historischen Vorgang‘ des letzten Mahles Jesu wegen der Beeinflussung durch „den Kultus und die Dogmatik der ältesten Christenheit“⁶⁸ nicht mehr fassen und die Entwicklung des Abendmahls sei einseitig aus Einflüssen aus der paganen Umwelt, namentlich den Mysterienkulten, zu erklären,⁶⁹ wurden im 20.

⁶⁷ Vgl. die ausführlichen Darstellungen zur Forschungsgeschichte: KLAUCK, Herrenmahl, 8; STEIN, Mahlfeiern, 4–18; ALIKIN, History, 9–14.

⁶⁸ EICHHORN, Abendmahl, 25.

⁶⁹ Vgl. EICHHORN, Abendmahl, 26–31. A. Eichhorn meint, dass die Auffassung, Leib und Blut würden im Abendmahl genossen, sich religionsgeschichtlich aus der in der Antike verbreiteten Vorstellung der Theophagie erklären lasse. Auch W. Heitmüller postuliert, dass man nur wenig über die „Stiftung und der ursprünglich von Jesus beabsichtigten Bedeutung des Herrnmahls“ (HEITMÜLLER, Taufe, 8) wisse und dass die Vorstellungen im Hintergrund der paulinischen Überlieferung vom Abendmahl „ihre Folie und ihre Wurzel nicht in dem haben, was wir als Predigt Jesu kennen“ (HEITMÜLLER, Taufe, 38). W. Heitmüller geht in seiner Argumentation aber noch über A. Eichhorn hinaus, indem er ausführt, dass das Abendmahl nach der paulinischen Darstellung zur gleichen religionsgeschichtlichen Kategorie gehöre wie etwa die Orgien des Dionysoskultes oder der Mähler im Kontext der Mithrasmysterien. „Jene Bilder geben die Folie ab, auf der das Herrnmahl sich abhebt; sie enthalten die Vorstellungswelt des Herrnmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt.“ (HEITMÜLLER, Taufe, 42). Dementsprechend nähmen die Christen im Abendmahl „den Christus und sein Leben in sich auf, indem sie – in Form des geweihten Brotes und Kelches – das Blut und den Leib des Christus genießen.“ (HEITMÜLLER, Taufe, 43). Vor dem Hintergrund der in der Religionsgeschichtlichen Schule leitenden geschichtstheoretischen Ausrichtung – sie deuteten das Christentum als die höchste Entwicklungsstufe der Religionen, die durch Synkretismus und Absorption „fremdreligiöse[r] Elemente“ entstanden ist (vgl. LÜDEMANN/ÖZEN, Art. Religionsgeschichtliche Schule, 620) – stelle das christliche Abendmahl jedoch die „höchste[] supranatural-mystische[] Stufe des sakramentalen Genusses göttlichen Lebens“ (HEITMÜLLER, Taufe, 45) dar. Die Begründung, warum Paulus auf diese Vorstellungskategorien rekurriere, sieht W. Heitmüller darin, dass seine Theologie in der Welt, die er zu missionieren versuchte, nicht anschlussfähig gewesen sei: „Denn die Welt, die er zu gewinnen hatte, konnte die rein geistige Auffassung des Evangeliums, wie sie seinem religiösen Genius am meisten entsprach, noch nicht ertragen. Sie bedurfte des Reizes und des Zaubers der Mysterien und Sakramente.“ HEITMÜLLER, Taufe, 36. Vgl. außerdem CLEMEN, Einfluss, insb. 48–61. Auch bei R. Bultmann, Nachfolger W. Heitmüllers in Marburg, findet sich

Jh. auch eine Reihe von Vorschlägen gemacht, welche die Kontinuität zum AT betonen bzw. versuchen, das Abendmahl aus jüdischen Analogien heraus zu erklären.⁷⁰ Letztere Positionen sind forschungsgeschichtlich später anzusiedeln und man kann sie als Reaktion auf und Gegenbewegung zu den steilen Thesen der Religionsgeschichtlichen Schule deuten.⁷¹ Insbesondere seit der Studie von H.-J. Klauck, der versucht hat, verschiedene antike Mahlformen zu systematisieren,⁷² und darauf aufbauend eine eigene Theorie der Genese des christlichen Kultaktes entwickelt,⁷³ werden pagane Kultmähler als Hintergrund oder auch als Einflussfaktor eines christlichen Kultmahls wieder diskutiert.⁷⁴ Ein weitgehend monoliner verstandenes Evolutions- oder Geneseverständnis des antiken christlichen ‚Kultmahls‘ und dessen Erklärung vor dem Hintergrund paganer Kulte wirkt bei der Beurteilung von Joh 6 in Teilen der skizzierten Johannesforschung nach.⁷⁵

Besonders einflussreich in der neutestamentlichen Forschungsgeschichte ist die These von zwei rekonstruierbaren Mahltypen von H. Lietzmann sowie deren

die Auffassung, das ‚urchristliche Abendmahl‘ sei ein Sakrament im Sinne der Mysterien. Vgl. BULTMANN, *Theologie*, 148–150.

⁷⁰ J. JEREMIAS hat die These stark gemacht, Jesu letztes Abendmahl sei ein Paschamahl gewesen. Vgl. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*. Diese These ist zuletzt von H. Löhr differenzierend behandelt worden. Vgl. LÖHR, *Pesach-Mahl*. Vgl. außerdem die Diskussion bei KING, *Passover*. K. G. Kuhn findet Analogien im Mahl der Qumrangemeinde, welche die Ausgestaltung der ‚urchristlichen Mahlfeier‘ bestimmt hätten. Vgl. KUHN, *Sinn*. H. Gese sieht das Abendmahl unabhängig von der Stiftung Jesu. Seinen Ursprung als Toda-Mahl, das er aus Psalm 22 rekonstruiert, liegt s. E. in der Feier desselbigen durch die Jünger als Antwort der Jünger auf die Auferstehung. Vgl. GESE, *Psalm 22*. Vgl. zu weiteren Positionen und einer kritischen Auseinandersetzung damit: KLAUCK, *Herrenmahl*, 15–28.

⁷¹ H.-J. Klauck fasst die Ansätze der Religionsgeschichtlichen Schule mit weiteren unter der Kategorie ‚hellenistischer Ansatz‘, die Vertreter der Gegenbewegung unter den Kategorien ‚Alternativmodelle I: Alttestamentliche Vorgaben‘ und ‚Alternativmodelle II: Frühjüdische Analogien‘ zusammen. Vgl. KLAUCK, *Herrenmahl*, IV.15.

⁷² KLAUCK, *Herrenmahl*, 60–233.

⁷³ Vgl. KLAUCK, *Herrenmahl*, 365–374. Schon in Korinth im ersten Jh. sei die „sakramentale Vollgestalt des Herrenmahls“ (KLAUCK, *Herrenmahl*, 372) erreicht, die sich aus einem vielschichtigen Einflussprozess aus der hellenistischen Umwelt und durch Paulus initiiert entwickelt habe. In vergleichbarer Weise erarbeitet B. Chilton, ausgehend vom historischen Jesus, die These von sechs verschiedenen Stufen der Entwicklung und Bedeutung des Mahles. Vgl. CHILTON, *Feast*, insb. 146–158. AL-SUADI, *Essen*, 24–26 kritisiert an diesen Ansätzen insbesondere, a) dass sie eine Unterscheidung zwischen einer nicht-kultischen, vorösterlichen Mahlpraxis und einer monolinearen, nachösterlichen Entwicklung hin zu einem Kultmahl machen und b) dass ein historisch unterkomplexes Trennungsmodell von Judentum und Christentum zugrunde liegt. Auf weitere methodisch problematische Implikationen des Ansatzes von H.-J. Klauck komme ich weiter unten zu sprechen.

⁷⁴ Vgl. schon NÖCK, *Mysterien* u. exempl. für viele SÖDING, *Eucharistie*; KLAUCK, *Mysterienkulte*. Auch in den Mahltypentheorien findet sich das Einflussparadigma wieder. Vgl. KOLLMANN, *Ursprung*, 252. Zum Problem eines Paradigmas, das von gegenseitiger Beeinflussung ausgeht, vgl. 3.1.4.1 und insb. S. 130, Anm. 126.

⁷⁵ Vor allem diejenigen, die in Joh 6 eine gewisse Genesestufe oder Fehlinterpretation des frühchristlichen Abendmahls- oder Eucharistieverständnisses sehen. Vgl. außerdem mit weiteren Verweisen auf die Forschungsliteratur PETERSEN, *Jesus*, insb. 127, deren Einschätzung der Gestalt und des Verständnisses, das dem johanneischen Text zugrunde liegt, maßgeblich von G. Theißens Auffassung der frühchristlichen Ritualgeschichte (vgl. insb. THEISSEN, *Integration*; THEISSEN, *Religion*, 186–194.265–267; THEISSEN, *Ritualdynamik*, außerdem S. 11, Anm. 84) bestimmt ist, die wiederum eine Modifikation der von der Forschung weitgehend verworfenen Mahltypentheorie darstellt. Dazu mehr im Folgenden.

forschungsgeschichtliche Modifikationen. Demnach existierten im frühen Christentum nebeneinander auf der einen Seite ‚die Eucharistie‘ als ‚sakramentales Mahl‘ des hellenistischen Christentums mit der Vergegenwärtigung des Todes Jesu und auf der anderen Seite das Agapemahl, das als Gemeinschaftsmahl ohne sakramentalen Charakter vom historischen Jesus geschaffen worden sei und auf das Abendmahl der Urgemeinde zurückgehe.⁷⁶ E. Lohmeyer hat die These vom zweifachen Ursprung übernommen, führte aber das ‚eschatologische Freudenmahl‘ auf die galiläische Gemeinde und das ‚Todesgedächtnismahl‘ auf die Jerusalemer Gemeinde zurück.⁷⁷ S. Aalen übernimmt ebenfalls die These von zwei Mahltypen, wobei er den religionsgeschichtlichen Ort des ‚sakramentalen Abendmahls‘ im paganen und jüdischen Opfermahl sieht, bei dem durch Essen und Trinken Teilhabe am Opfergeschehen ermöglicht wird.⁷⁸ Auch O. Cullmann ist sich mit Lietzmann einig, dass es zwei unabhängige Mahltypen gegeben habe, die sich nicht aus einem Ursprung erklären ließen.⁷⁹ Beim Brotbrechen der ersten Christen, das eine gewöhnliche Mahlzeit gewesen sei, spielte seines Erachtens Wein keine besondere Rolle. „Der Gedanke, irgendeine Beziehung zwischen dieser Mahlzeit und den Worten Jesu über Brot und Wein herzustellen, fehlt völlig.“⁸⁰ Das Grundmotiv dieses ursprünglichen Abendmahls sei die Ostererfahrung und die Auferstehungsgewissheit gewesen: Der Jubel der ersten Christen habe daher „seinen Ursprung nicht im Essen und Trinken des Leibes und Blutes des gekreuzigten Meisters [...], sondern vielmehr im Bewusstsein der versammelten Jünger mit dem Auferstandenen, in ihrer Mitte real gegenwärtigen Christus wie am Ostertag zu Tische zu sitzen.“⁸¹ Der Bezug des Abendmahles zum Tod Jesu – und damit das Mahl in Erinnerung an diesen – sei als zweiter Mahltypus erst durch Paulus hergestellt worden.⁸²

In neuerer Zeit haben insbesondere B. Kollmann und G. Theißen die Theorie von verschiedenen Mahltypen im frühen Christentum weiterentwickelt, wobei es dabei weniger um die äußere Gestalt als um Fragen des Inhalts und der Deutung geht. B. Kollmann hat drei Grundmodelle, die als religiös qualifizierte Kultmähler aufzufassen seien, hinsichtlich der inhaltlichen Mahlkonzeptionen im Urchristentum aus den neutestamentlichen Texten herausgearbeitet. Sie ließen sich alle auf einen einzigen historischen Ursprung, die Mahlpraxis des historischen Jesus, die auf das Reich Gottes hin ausgerichtet war, zurückführen.⁸³ Zuletzt hat G. Theißen die These von zwei koexistierenden Mahltypen noch einmal modifiziert. Er versucht aus den neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften ein ‚normalreligiöses Sakramentalmahl‘ ohne Todesgedanken (u. a. in der Didache, in Joh 13) von einem ‚extremreligiösen Sakramentalmahl‘ mit Todesgedanken (u. a. im MtEv, in Joh 6) zu unterscheiden, die sich zunehmend auseinanderdifferenzierten.⁸⁴

⁷⁶ Vgl. LIETZMANN, Messe.

⁷⁷ Vgl. LOHMEYER, Abendmahl.

⁷⁸ Vgl. AALEN, Abendmahl.

⁷⁹ Vgl. CULLMANN, Bedeutung, 506–507.

⁸⁰ CULLMANN, Bedeutung, 510.

⁸¹ CULLMANN, Bedeutung, 516.

⁸² Vgl. CULLMANN, Bedeutung, 517–520.

⁸³ Vgl. KOLLMANN, Ursprung, 251–258.

⁸⁴ Vgl. THEISSEN, Erleben, 366–384; THEISSEN, Sakramentalmahl, 174–186.

Sowohl das Postulat der Abhängigkeit des Abendmahls von den Mysterienkulten, als auch die einseitige Ableitung aus frühjüdischen Analogien, als auch die weitgehend monolinearen Evolutions- oder Genesemodelle verkennen die Komplexität des Phänomens der frühchristlichen Gemeinschaftsmähler, die in einem Kontext entstanden sind, der nicht erlaubt, vereinfacht dichotome Deutungskategorien wie ‚jüdisch‘ vs. ‚hellenistisch‘ anzuwenden.⁸⁵ Die Annahme zweier oder mehrerer Mahltypen wird im Anschluss an die Zwei-Typen-Theorie Lietzmanns von Teilen der Forschung noch geteilt⁸⁶ und auch der oben skizzierten Frage nach ‚dem Abendmahl‘ bzw. *der* ‚Eucharistie‘ im JohEv liegt zumeist eine solche Unterscheidung zugrunde. So ist auch in der Forschung berechtigte Kritik an der Identifizierung von Mahltypen geäußert worden und einschlägige Arbeiten haben den Konstruktcharakter, methodische Probleme und anachronistische Implikationen der skizzierten Positionen aufzeigt.⁸⁷

Auf der Grundlage der Studien von M. Klinghardt⁸⁸ und D. E. Smith⁸⁹, die unabhängig voneinander gleichsam einen Paradigmenwechsel in der Erforschung der frühchristlichen Mahlpraxis begründet haben,⁹⁰ der sich vor allem durch die Abwendung von genealogischen Modellen und weitgehend monolinearen Ableitungshypothesen hin zu eher komparatistisch orientierten Methoden auszeichnet,⁹¹ hat die historisch-soziologische und ritualgeschichtliche Forschung in den letzten gut zehn Jahren das Bild frühchristlicher Mähler grundlegend verändert.⁹² Maßgeblich

⁸⁵ Als analytische Unterscheidungskriterien sind sie allerdings sehr wohl verwendbar, wobei bewusst zu machen ist, dass sie nicht auf zwei kulturelle Phänomene verweisen, die wie monolithische Blöcke gegenüber stehen. Vielmehr sollten sie als Unterscheidungskriterien verwendet werden, um die Dynamiken des Austausches, des gegenseitigen Befruchtens, aber auch von Abgrenzungstendenzen beschreiben zu können. Vgl. die Arbeitsannahme des Käte Hamburger Kollegs „Dynamics in the History of Religions“ an der Ruhr-Universität Bochum.

⁸⁶ So die Einschätzung von STEIN, Mahlfeiern, 6.

⁸⁷ Vgl. exempl. die explizite Kritik bei KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 2–10, der die Forschung in den Kategorien ‚monokausal-historisierende Erklärungen‘, ‚religionsgeschichtliche Modelle‘ und ‚Zwei-Typen-Modelle‘ systematisiert. Vgl. außerdem SMITH, Symposium, 4 u. ö.; STEIN, Mahlfeiern, 328 f. Vgl. auch die Zusammenfassung des neueren Forschungsstandes zu dieser Frage bei LÖHR, Entstehung, 70 f.

⁸⁸ KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl.

⁸⁹ SMITH, Symposium. Grundlage dieser Studie sind neben seiner unpublizierten Dissertation (SMITH, Obligation) einige kleinere Vorarbeiten: SMITH, Meals; SMITH/TAUSSIG, Tables; SMITH, Fellowship.

⁹⁰ Zu dieser forschungsgeschichtlichen Bewertung vgl. TAUSSIG, Beginning; TAUSSIG, Elaborating.

⁹¹ Vgl. MCGOWAN, Origins, 181. Die Grundlage dieses Ansatzes lässt sich mit dem zentralen Ergebnis der Studie von M. Klinghardt in aller Kürze folgendermaßen zusammenfassen: Gemeinschaft war „in der hellenistisch-römischen Antike – und so eben auch im frühen Christentum – [...] ausschließlich in der Tischgemeinschaft einer zum Mahl versammelten Gruppe möglich und dementsprechend nur hier konkret erfahrbar. [...] Gruppen existieren in ihren Syssitien und Symposien. [...] [E]in Vereinsleben außerhalb dieser Syssitien und Symposien hat es gar nicht gegeben. [...] Es gab für christliche Gemeinden, so wenig wie für irgendwelche andere Gruppen, überhaupt keine Alternative, als sich zu Gemeinschaftsmählern zu organisieren: Die Entstehung von Gemeinde und Gemeinschaftsmahl fällt in eins.“ KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 523 f. (Herv. i. Orig.).

⁹² Die Ergebnisse der Studien im Rahmen der neutestamentlichen Mahlforschung von MCGOWAN, Ascetic Eucharists; WICK, Gottesdienste; DEMARIS, New Testament; STEIN, Mahlfeiern; SMIT, Fellowship; TAUSSIG, Beginning hat zuletzt AL-SUADI, Essen, 26–32 informativ

vorangetrieben wurde diese Forschung durch das SBL Seminar „Meals in the Greco-Roman World“ (2002–2010).⁹³ Diese Forschungsbemühungen haben u. a. auf der Grundlage zahlreicher sozialgeschichtlicher Einzeldaten⁹⁴ gezeigt, dass die rituellen Formen und die Gestalt frühchristlicher Gemeinschaftsmähler sich mit einem idealtypisch rekonstruierbaren Modell des antiken Gemeinschaftsmahles deckten. Weiterhin ist deutlich geworden, dass die rituellen Formen nicht durch ein Paradigma paganen Einflusses bzw. durch Analogien zu vermeintlich singulären Mahltypen des antiken Judentums zu erklären sind, oder auf eine Symbolhandlung des historischen Jesus⁹⁵ zurückzuführen seien. Sowohl die Gemeinschaftsmähler paganer und jüdischer als auch diejenigen frühchristlicher Gruppen waren durch gemeinsame Charakteristika geprägt, die im Folgenden in aller Kürze anzuführen sind:⁹⁶

a) Das hellenistische Gemeinschaftsmahl war strukturiert in einen Teil, bei dem vorrangig gegessen wurde (*deipnon*) und einen sich daran anschließenden Unterhaltungsteil (*symposion*)⁹⁷, bei dem Mischwein getrunken sowie Gespräche geführt, gesungen sowie Vorführungen, Lesungen usw. abgehalten wurden. b) Der Übergang der beiden Teile war markiert durch eine zeremonielle Libation mit Wein. c) Sowohl beim *deipnon* als auch beim *symposion* lag man auf Speisesofas, die in spezieller Weise angeordnet waren.⁹⁸ Dabei bildete die Gelageordnung die Sozialordnung ab. d) ‚Leiter‘ des Symposions war der sog. Symposiarch, der für den Ablauf sowie die Mischverhältnisse des Weines zuständig war und in dieser Hinsicht durchaus als Instanz der sozialen Kontrolle des gemeinschaftlichen Trinkens gewertet werden kann.⁹⁹ Innerhalb dieses kulturell vorgegebenen Rahmens zeigt sich allerdings eine große Vielfalt und Heterogenität etwa bezüglich der Speisen, der Ausstattung und der konkreten Ausgestaltung der rituellen Handlungen.¹⁰⁰ Das

aufgearbeitet, sodass sie hier nicht im Einzelnen besprochen werden müssen. Vgl. auch EBNER, Stadt, 179–186.

⁹³ Zu den Ergebnissen der Arbeit des Seminars in komprimierter Form mit Hinweis auf bereits erschienene und noch erscheinende Publikationen der beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler vgl. TAUSSIG, Elaborating.

⁹⁴ Die in theoretischer Anlehnung an GEERTZ, Description „zu einer ‚dichten Beschreibung‘ verwoben wurden und so einen gemeinsamen Phänotyp des antiken Gemeinschaftsmahles sichtbar werden ließen.“ KLINGHARDT, Bund, 161.

⁹⁵ Vgl. dazu und zur Suche nach der einen ursprünglichen Fassung der sog. ‚Einsetzungsworte‘ die knappe Problematisierung bei LÖHR, Entstehung, 82 f.

⁹⁶ Ausführlicher auf einzelne Aspekte der hellenistischen Mahlpraxis gehe ich unter 2.3.2. und 2.3.3 ein.

⁹⁷ Vgl. zur Begriffsverwendungen die Ausführungen unter 2.3.2.

⁹⁸ Vgl. dazu insb. S. 57, Anm. 135.

⁹⁹ Vgl. dazu insgesamt AL-SUADI, Essen, 33–44. S. Al-Suadi hat die Ergebnisse der ritualgeschichtlich orientierten Mahlforschung in komprimierter Form zusammengestellt. Vgl. außerdem TAUSSIG, Beginning, insb. 21–54; KLINGHARDT, Typology; sowie die kurze Zusammenfassung bei STANDHARTINGER, Abendmahl, 26; ferner ALIKIN, History. Dass diese Strukturelemente auch noch in rabbinischen Quellen (z. B. mPes 10) zu finden sind, zeigt auch LEONHARD, Ursprünge, passim; LEONHARD, Pesach, 77 f.

¹⁰⁰ Vgl. dazu vor allem MCGOWAN, Ascetic Eucharists, der die Diversität der frühchristlichen Mahlpraxis und insbesondere der Speisen und Getränke herausgearbeitet und dadurch zusätzliche Evidenzen beigebracht hat, dass die Entwicklung eines Mahles mit zeichenhaften Elementen eine spätere Entwicklung darstellt. Die Vielfalt der frühchristlichen Mahlpraxis wird mittlerweile von

gemeinsame Mahl und insbesondere das, was man gegessen hat, war in hohem Maße identitätsprägend für antike Gruppen, indem es einerseits abgrenzend gegenüber anderen Gruppen fungieren und andererseits die soziale Struktur abbilden und definieren sowie das religiöse Selbstverständnis kodieren konnte.¹⁰¹ Vielfältig waren die frühchristlichen Gemeinschaftsmähler insbesondere hinsichtlich der nicht fixierten liturgischen Formen und der Gebete.¹⁰²

Das wichtigste Ergebnis der neueren Forschung bezüglich der frühchristlichen Mähler und auch bezüglich der Problemstellung der vorliegenden Studie liegt aber in der Neubewertung der sog. ‚Einsetzungsworte‘ bzw. der sog. ‚Einsetzungsberichte‘ im NT.¹⁰³ Im Gegensatz zu einem älteren, relativ breiten Forschungskonsens, dass die sog. ‚Einsetzungsworte‘ Teil der Liturgie gewesen und in den frühchristlichen Mählern über ‚den Elementen‘ gesprochen worden seien,¹⁰⁴ ist mittlerweile bei vielen Exegeten und Liturgiewissenschaftlern ein relativer Konsens darüber zu erkennen, dass die sog. ‚Einsetzungsworte‘ als ein Textphänomen anzusehen sind und auf der Ebene des Rituals (der Gebete, Handlungen und Segensworte) nicht

vielen Exegeten betont. Vgl. exempl. STANDHARTINGER/PETERSEN, Einleitung, 8; außerdem S. 15, Anm. 109. Die zu Recht immer wieder postulierte Vielfalt korrespondiert dabei, wie THEOBALD, Herrenmahl, 269 richtig anmerkt, mit den neueren Erkenntnissen zur Diversität und Heterogenität sowohl des frühen Judentums und Christentums (vgl. schon DUNN, *Unity*; außerdem AUFFARTH, *Christentümer* u. LEONHARD, *Development*, 208, der etwa auf die Abhängigkeit der Entwicklungen von jüdischer und christlicher Festpraxis von der Einbettung in die lokalen Kontexte hinweist) als auch mit der des römischen Imperiums – v. a. auch in religiöser Hinsicht – insgesamt (vgl. dazu exempl. die Beiträge in CANKI/RÜPKE, *Reichsreligion* u. CANKI/RÜPKE, *Religion*).

¹⁰¹ Vgl. dazu ausführlich für das AT und das frühe Judentum: BILDE, *Meal*; NOY, *Mealtime*; ALTMANN, *Festive Meals*; ALTMANN, *Everyday Meals*; PLIETZSCH, *Eating*; RAPP, *Eat*, für das Neue Testament und das frühe Christentum sowie seinen kulturellen Kontext: EBNER, *Mahl*; EBNER, *Kraft*; STEIN, *Mahlfeiern*, 328 f. 342–348; STANDHARTINGER, *Egalitäre Tischgemeinschaften*; REHMANN, *Caesarea*; EHRENSPERGER, *Eat*; AL-SUADI, *Power*; TAUSSIG, *Meals*; KLINGHARDT, *Einführung*; TAUSSIG, *Introduction* und insb. die kurze evaluative Übersicht bei AL-SUADI, *Methodenvielfalt*, 49–55. Vgl. auch die umfassende, komparativ angelegte Studie zur Dynamik von Identitätskonstruktionen antiker Gruppen und Vereine HARLAND, *Dynamics*, der ebenfalls die Bedeutung der Mahlpraxis zur Identitätsformierung in minoritären, insbesondere jüdischen und frühchristlichen Gruppierungen hervorhebt und umfassend beschreibt.

¹⁰² Vgl. schon BOULEY, *Freedom*. Vgl. außerdem BRADSHAW, *Origins*, 116–138 sowie die knappe Übersicht mit Verweisen auf die wichtigsten Quellen (zu beachten ist insbesondere der Verweis auf *Iust. Mart. apol.* 1,67,5) bei MARKSCHIES, *Institutionen*, 146 f.

¹⁰³ Beide Begriffe sind genauso wie der Begriff ‚Stiftungsbegriff‘ äußerst problematisch, da sie dem überholten Paradigma monokausal-historisierender Ansätze zur Erklärung der Genese des Eucharistierituals entsprechen und die Komplexität ritualgeschichtlicher Entwicklungsprozesse in unzulässiger Weise verkürzen. Vgl. exempl. die Kritik bei KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 2 f.; BIELER/SCHOTTROFF, *Abendmahl*, 22 f.

¹⁰⁴ Vgl. u. a. HOFFMANN, *Abendmahl*, 116–118; BETZ, *Aktualpräsenz*, 4–15; JEREMIAS, *Abendmahls Worte*, 100–102; KLAUCK, *Herrenmahl*, 297 f. H.-J. Klauck ordnet die paulinische und synoptische Abendmahlsüberlieferung auch in die Kategorie der ‚Kultätologie‘ und formuliert sehr vorsichtig: „Die eigentlichen Deuteworte jedoch, die ohne rudimentäre Rahmung kaum benutzt und tradiert werden konnten, möchte man sich am liebsten doch als Spendeformeln zu den Mahlelementen denken.“ (KLAUCK, *Herrenmahl*, 298); vgl. außerdem KOLLMANN, *Ursprung*, 170; WICK, *Gottesdienste*, 206–212; THEISSEN, *Sakrament*, 176 f.

rezitiert wurden.¹⁰⁵ Ein dezidiert liturgischer Gebrauch der sog. ‚Einsetzungsworte‘ ist erstmals im Hochgebet des neugeweihten Bischofs in der Schrift *Traditio Apostolica* belegt, die vermutlich ins dritte nachchristliche Jh. zu datieren ist.¹⁰⁶ Die Funktion der sog. ‚Einsetzungsworte‘ in den neutestamentlichen Texten ist hingegen umstritten. Ein Dissens besteht in der Frage, ob ihnen eine kulttätologische Funktion zuzuschreiben ist¹⁰⁷ oder nicht.¹⁰⁸

Die Antwort auf diese Frage hängt aber zuletzt nicht an textlichen Beobachtungen, sondern an der zugrunde liegenden Theorie über die Entwicklungsgeschichte des christlichen Eucharistierituals. Viele von denen, die von einer ätiologischen Funktion der sog. ‚Einsetzungsworte‘ ausgehen, halten daran fest, dass die frühchristlichen Mähler trotz Fehlens der sog. ‚Einsetzungsworte‘ auf der Ritualebene und trotz postulierter Vielfalt¹⁰⁹ sich durch ein „unverwechselbare[s] Profil“¹¹⁰

¹⁰⁵ Vgl. schon SCHÜRMANN, Einsetzungsbericht, 144–149. Vgl. außerdem KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 317–322.505–507.523; WENDEBOURG, Weg, 442 f. (anders: WENDEBOURG, Noch einmal, 424); MCGOWAN, Text, 85 f.; ROLOFF, Gottesdienst, 51; SCHMIDT-LAUBER, Eucharistie, 229 ff.; LÖHR, Gebet, 415, Anm. 303; SCHRÖTER, Abendmahl, 158; THEOBALD, Leib, 272; STEIN, Mahlfeiern, 143–146.339; STANDHARTINGER/STROTMANN, Frauen, 77 f.; KOCH, Meal, 87 f.; WEIDEMANN, Bundesblut, 60–63; WALLRAFF, Liturgie, 82 f. M. Wallraff wirft D. Wendebourg und anderen m. E. zu Recht vor, sie würden die liturgische Innovation, die mit der Übernahme der sog. ‚Einsetzungsworte‘ in die Liturgie in der Spätantike verbunden seien, nicht ernst genug nehmen und theologisch zu wenig würdigen, wenn sie davon ausgingen, die Worte seien irgendwie ‚immer schon da‘ und die liturgische Entwicklung sei nur eine konsequente historische Entwicklung, die das entfalte, was die sog. ‚Einsetzungsworte‘ im Kern schon immer implizierten. Dieser Vorwurf betrifft auch diejenigen, die davon ausgehen, die sog. ‚Einsetzungsworte‘ fungierten als ‚Kulttätologie‘ (s. dazu unten mehr). Etwas vorsichtiger formuliert A. Standhartinger jedoch in ihrem Einführungstext: „Ob die KorintherInnen die Einsetzungsworte beim ‚Herrenmahl‘ gesprochen haben, lässt sich übrigens aus dem Text nicht erschließen.“ (STANDHARTINGER, Abendmahl, 26). Als wichtige Argumente gegen einen früheren liturgischen Gebrauch wird unter anderem angeführt, dass *erstens* die neutestamentlichen Texte keinen Beleg für den liturgischen Gebrauch bieten, dass *zweitens* die *Didache* (meistens an den Beginn des zweiten Jh. v. Chr. datiert) als wichtige Quelle für liturgische Abläufe und das Mahl liturgisch begleitende Worte und Gebete die Einsetzungsworte nicht nennt und dass *drittens* Justin die Einsetzungsworte ebenfalls nur in einem Begründungskontext verwendet (vgl. Iust. Mart. apol 1,66,3) und als konkreten Bestandteil des Rituals lediglich auf ein Dankgebet des „Vorstehers“ (ὁ προεστώς) hinweist. Vgl. Iust. Mart. apol 1,67,3–5 (s. dazu ausführlicher 3.2.4.4). *Fünfte*s spricht vor dem Hintergrund dieser und weiterer Quellenbelege die schon angesprochene Flexibilität und Vielfalt der frühen liturgischen Formen gegen einen liturgischen Gebrauch. Vgl. S. 14, Anm. 102.

¹⁰⁶ Vgl. TA 4. Zum Datierungsproblem vgl. u. a. STEIN, Mahlfeiern, 146 u. mit Verweisen auf die Diskussion THEOBALD, Leib, 133, Anm. 42. Aber auch hier ist zu betonen, dass dies nicht bedeutet, dass schon im dritten Jh. die sog. ‚Einsetzungsworte‘ nun in der gesamten christlichen Welt im Ritual gesprochen wurden. Vielmehr kann man „für die syrische Tradition [...] bis ins 4. Jahrhundert hinein einen liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte nicht mit Sicherheit annehmen.“ WENDEBOURG, Weg, 443. Vgl. auch MESSNER, Eucharistie.

¹⁰⁷ Vgl. exempl. THEOBALD, Eucharistie, 246–249; THEOBALD, Herrenmahl, 272 f.; THEOBALD, Leib, 122; SCHRÖTER, Funktion, 100; KING, Passover, 96, Anm. 238; STEIN, Mahlfeiern, 145; WEIDEMANN, Leben. Für die markinische Erzählung vom letzten Abendmahl Jesu resümieren allerdings sowohl THEOBALD, Leib, 131 f. als auch WEIDEMANN, Bundesblut, 95, dass er nicht kultbegründend sein wolle.

¹⁰⁸ Vgl. exempl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 303–305; EBNER, Etablierung; LEINHÄUBL-WILKE, Gast.

¹⁰⁹ So betont etwa Schröter die Vielfalt der *Deutungen*, die in den Texten zum Ausdruck kommt, „die keinesfalls notwendig verschiedene Formen der Mahlfeier widerspiegeln müssen“ (SCHRÖTER,

ausgezeichnet hätten bzw. dass die Mähler „von frühester Zeit an als ‚sakramentale‘ Mähler verstanden“¹¹¹ worden und daher mit der Kategorie ‚Kultmahl‘ zu fassen seien.¹¹² Das methodische Problem aller Postulate eines frühchristlichen Kultmahls – sowohl der älteren Forschung (u. a. die verschiedenen Ausprägungen von Ableitungsmodellen, von weitgehend monolinearen Evolutions- oder Genesemodellen und der verschiedenen Mahltypentheorien) als auch der beschriebenen Positionen, die gegen die Mahltypentheorien von einer Vielfalt ausgehen, aber am ‚sakramentalen‘ und unverwechselbaren Charakter festhalten – hat McGowan treffend beschrieben:

„The standard account is teleological – an ‚intelligent design‘ theory of liturgical history, reading back to produce a picture amenable to the conclusions assumed. In particular, in its enthusiasm to narrate the evolution of Christian liturgies as they appear from the fourth or fifth century onwards, the older consensus omits too much important evidence for early Christian meals in the intervening centuries, and relies on forced interpretations to construct a genealogy for those later rites.“¹¹³

Das Problem der genannten Ansätze liegt also darin, dass sie implizit oder explizit nach *dem (einen) Ursprung* des christlichen Abendmahls- oder Eucharistierituals fragen und dabei vom Endresultat her das Phänomen der Mahlpraxis des frühen Christentums beurteilen und damit „by reverse-engineering a ‚golden thread‘ of Eucharistic evolution“¹¹⁴ konstruieren. Dieses diachron ausgerichtete, monolineare Schema der uniformen, kausal erklärbaren Entwicklung des *einen* christlichen Mahlrituals verkürzt die Perspektive bei der synchronen Betrachtung der Quellen zur frühchristlichen Mahlpraxis, steuert deren Auswahl und bestimmt zuletzt auch die Forschungsfragen.¹¹⁵

Das christliche Eucharistieritual, das aus dem dritten/vierten Jh. bekannt ist (Eucharistieritual mit zeichenhaften Elementen bei der Feier der Messe am Morgen), entstand allerdings aus einem historisch weitgehend kontingenten und komplexen Entwicklungsprozess, der als dynamischer und regional durchaus verschiedener, ritualgeschichtlicher Transformationsprozess zu beschreiben ist.¹¹⁶

Abendmahl, 23). Dagegen weist Stein auch auf die rituelle Vielfalt hin. Vgl. STEIN, Mahlfeiern, 19.328 u. ö.

¹¹⁰ STEIN, Mahlfeiern, 20.

¹¹¹ SCHRÖTER, Abendmahl, 157 [Herv. i. Orig].

¹¹² Vgl. exempl. SCHRÖTER, Abendmahl, 157–161 Die Kategorie ‚Kulttätologie‘ impliziert per se das Verständnis der frühchristlichen Mähler als Kultmähler.

¹¹³ MCGOWAN, Origins, 174.

¹¹⁴ MCGOWAN, Origins, 177.

¹¹⁵ Vgl. dazu ausführlich die methodische Kritik bei MCGOWAN, Origins, 173–177 und die Kritik an B. Kollmann, H.-J. Klauck und B. Chilton sowie an H. J. Stein bei AL-SUADI, Essen, 26.31. Auch THEOBALD, Herrenmahl, 259 sieht zu Recht, dass monolineare Erklärungsmodelle, die Mahltypentheorien und auch die Annahme einer historischen Urform angesichts der Vielfalt frühchristlicher Mahlpraxis nicht mehr haltbar ist. Dennoch hält er am ‚Kultmahlscharakter‘ sowie an der These der ätiologischen Funktion der sog. ‚Einsetzungsworte‘ fest.

¹¹⁶ Vgl. dazu ausführlich die Skizze bei KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 499–522. Vgl. ferner DE JONGE, History; BRADSHAW, Origins, 97–115.139–157; KONIG, Saints, 123–130 u. ö.: Bis ins dritte Jh. hinein waren die frühchristlichen bzw. eucharistischen Mähler vollständige Mahlzeiten am Abend, bei denen Wein und Brot weder exklusiv noch in zeichenhaften Portionen verwendet wurden. Erst am Anfang des dritten Jh.s kennt Tertullian die Austeilung eucharistischer Speisen

M. Wallraff wertet diesen Transformationsprozess als ‚*liturgische Innovation*‘ der Spätantike,¹¹⁷ der auch im Kontext der entstehenden Reichskirche sowie allgemeiner religionsgeschichtlicher Tendenzen und darin im Kontakt mit paganer Religiosität zu verstehen ist.¹¹⁸ Eine tiefgreifende Studie zu dieser Transformation stellt ein Desiderat dar.¹¹⁹ Aus religionssoziologischer Perspektive lässt sich dieser Prozess typologisch beschreiben als eine Entwicklungsbewegung von Mählern innerhalb von eher lose zusammenhängenden Gruppen mit weitgehend spontaner (religiöser) Interaktion in situativen Kontexten hin zu stark ritualisierten Formen des Mahls mit „formal einheitliche[m] Vollzug“¹²⁰, also in formalen Kontexten, in denen die (religiöse) Interaktion beschränkt und reglementiert ist.¹²¹ Mit dem im dritten Jh. feststellbaren Transformationsprozess ging die weite Verbreitung eines exklusiven Gebrauchs stilisierter und symbolischer Mahlportionen von Brot und Wein ein-

am Morgen; die Feier einer Messe am Morgen und ein davon unabhängiges Agape-Mahl kann jedoch nicht durch ihn belegt werden. Vgl. mit Verweis auf die jeweiligen Quellen: KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 514–516; LEONHARD/ECKHARDT, Art. Mahl V, 1081–1083. Erst bei Cyprian, etwa 50 Jahre später, ist ein sicherer Beleg für die Feier eines von einem abendlichen Gemeinschaftsmahl unabhängiges Eucharistierituals am Morgen: In einem Brief an Bischof Caecilius von Bitha (Cypr. ep. 63,15 f.) diskutiert er den Unterschied zwischen der Eucharistie am Morgen und dem Gemeinschaftsmahl am Abend. Seiner Argumentation, die sich gegen ‚Aquarier‘ richtet, welche die Eucharistie am Morgen mit Wasser statt Wein feiern, ist zu entnehmen, dass der Transfer des Rituals vom Abend auf den Morgen einen wichtigen Grund im *Wachstum der Gemeinden* hatte: „Wenn wir jedoch essen, können wir das Volk nicht zu unserem *convivium* zusammenrufen, um das wahre Sakrament (*veritas sacramenti*) in Gegenwart aller Brüder (*fraternitate omni praesente*) zu feiern.“ (Cypr. ep. 63,16) Es war nicht mehr praktikabel, ein abendliches Gemeinschaftsmahl mit der Gesamtheit einer Gemeinde – und das war für Cyprian ein wichtiges Kriterium für die Wahrhaftigkeit des Rituals – abzuhalten, sobald eine kritische Gesamtzahl erreicht war. Aus der skizzierten Entwicklung ist jedoch nicht zu schließen, dass es zuvor keine Gottesdienste am Morgen gegeben hat. Zu Beginn waren diese jedoch nicht-eucharistisch, wie bei Hippolyt (TA 35; 41) zu sehen ist. Vgl. dazu insgesamt KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 516 f.519. Die angedeuteten Transformationsprozesse, die in den Schriften von Tertullian und Cyprian im späten zweiten und der ersten Hälfte des dritten Jh.s fassbar sind, beschränken sich regional auf Afrika (Karthago). Vgl. dazu MCGOWAN, Agape. Insgesamt wird man von einem inkonsistenten und dynamischen Entwicklungsprozess hin zur eucharistischen Messe im dritten und vierten Jh. ausgehen müssen, so die Einschätzung von KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 519–522; WALLRAFF, Eucharistie, 91–97; WALLRAFF, Liturgie, 72–97. Vgl. ferner auch BUCHINGER, Eucharist. Einen dynamischer Entwicklungsprozess, der von der Entwicklung der christlichen Liturgie weitgehend unabhängig zu sein scheint, ist auch für die Liturgie des jüdischen Pesach anzunehmen. Vgl. dazu LEONHARD, Ursprünge; LEONHARD, Blessings. Angesichts dieser Erkenntnisse zu einer dynamischen und kontingenten Transformation auf der ritualgeschichtlichen Ebene ist zu fragen, ob die Frage nach den ‚Wurzeln‘ bzw. des ‚Ursprungs‘ der ‚Eucharistie‘ nicht vom Ansatz her problematisch ist. Dies wird etwa in dem Beitrag von G. Rouwhorst deutlich, der zwei vermeintliche gegensätzliche Erklärungsmodelle zu den ‚Wurzeln‘ diskutiert. Vgl. ROUWHORST, Roots.

¹¹⁷ Vgl. WALLRAFF, Liturgie.

¹¹⁸ Diese Zusammenhänge und insbesondere die Rolle von Demarkations- und Inklusionsbewegungen im Hinblick auf die antiken Mysterienkulte müssten eingehender untersucht werden. Zu den Veränderungsprozessen in der antiken Religions- und Frömmigkeitsgeschichte vgl. AUFFARTH, Art. Mysterienkulte. Erste Ansätze zur Untersuchung der Kontaktdimension zu den Mysterienkulten finden sich bei WALLRAFF, Eucharistie.

¹¹⁹ Vgl. WALLRAFF, Liturgie, 88; KLINGHARDT, Bund, 187.

¹²⁰ KRECH, Kontexte, 46.

¹²¹ Vgl. dazu KRECH, Kontexte, insb. 46–55.