

# THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

- August 2021 -

---

**Drimbe, Amiel: *The Church of Antioch and the Eucharistic Traditions (ca. 35-130 CE)*.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2020. (XIV) 304 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 529), brosch. € 85,00 ISBN: 978-3-16-158308-7

Die vorliegende Monographie befasst sich mit den frühesten Traditionen der Kirche Antiochiens. Sie stellt mehr insbes. einen weitverbreiteten Konsens, der u. a. von John P. Meier vertreten worden ist, in Frage. Dieser Konsens beinhaltet, dass in Antiochien sehr früh (im ersten Jh.) verschiedene theologische judenchristliche und heidenchristliche Traditionen zu einem Kompromiss, zu einer Art *via media*, synthetisiert worden seien. Stattdessen versucht Amiel Drimbe ein mehr geeignetes und nuanciertes ‚model of diversity‘ zu entwickeln: es solle in Antiochien innerhalb einer einzigen (orthodoxen) Gemeinde eine interne Dynamik gegeben haben, worin verschiedene Traditionen sich nebeneinander entwickelt und weiterexistiert haben. Es hat tatsächlich Entwicklungen gegeben, aber die fanden weniger durch Synthetisierung als durch Hinzufügung neuer Elemente und Neuinterpretationen statt. Erst zur Zeit des Ignatius von Antiochien (nach D. zwischen 115 u. 130 n. Chr., 214) soll es innerhalb Antiochiens verschiedene doketische und ‚judenchristliche‘ Gruppierungen mit konkurrierenden Eucharistiefiern und Eucharistie-Auffassungen gegeben haben, wodurch statt Vielfalt Divergenz (*divergency*) entstand (249). An diesem Modell versucht D. die Entwicklung der eucharistischen Traditionen Antiochiens zwischen 35 und 135 zu illustrieren und zu erhärten.

Die Rekonstruktion dieser Entwicklung, wie sie von D. vorgeschlagen wird, basiert auf vier Schlüsseltexten, die nach der Auffassung D.s in Antiochien – und zwar in der Stadt selbst – entstanden sind: 1 Kor 11,23–25; Mt 26,26–29; Didache 9–10 und Ignatius Philad. 4,1. Der Vf. gibt zu, dass seine Rekonstruktion in einem hohen Maß von der tatsächlichen Lokalisierung dieser Quellen in der Stadt Antiochien abhängt und dass dies auch die Achillesferse der ganzen These bildet. Ich würde ihm darin zum Teil zustimmen, weil sich, abgesehen vom unbestrittenen antiochenischen Ursprung der Ignatiusbriefe, die Hypothese, dass die anderen Quellen aus Antiochien stammen, nicht mit harten Argumenten beweisen lässt. Andererseits gibt es einen fast allgemeinen Konsens, dass die Didache und das Matthäusevangelium, wenn nicht sogar in der Stadt, wenigstens in deren Umgebung (im nord-westlichen Teil Syriens?) entstanden sind. Insofern hängt die Relevanz des vorgestellten Modells nicht völlig von der Lokalisierung der genannten Quellen in der Stadt selber ab.

Der Startpunkt und zugleich die Basis der weiteren Beweisführung D.s ist die These, dass Paulus die Tradition, die für ihn als maßgebend für die richtige Feier des Herrenmahles galt, im Jahr 40 n. Chr. als er in Antiochien war, von einer noch früheren Generation empfangen und von daher auch weitergegeben hatte (1 Kor 11,23). Etwas überraschend benutzt er zur Untermauerung dieser These die enge Verwandtschaft zwischen 1 Kor 11,23–25 und Lk 22,14–20. Anders als viele andere Exeget:inn:en erklärt er diese nicht durch eine Abhängigkeit der Passage des Lukasevangeliums von der Stelle aus 1 Kor, aber nachdem er mehrere Argumente für die antiochenische Herkunft von Lukas wie auch des Lukasevangeliums angeführt hat, suggeriert er, dass die Verwandtschaft auf die gemeinsame Traditionen Antiochiens zurückgehen könnte. Abgesehen vom stark hypothetischen Charakter dieser Lösung sollte hervorgehoben werden, dass hier die Ursprünglichkeit der langen Fassung des lukanischen Einsetzungsberichtes – die später auf S. 159–160 auch noch mal ausdrücklich von D. verteidigt wird – vorausgesetzt wird. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass diese Auffassung, die lange Zeit von der Mehrheit der Exeget:inn:en verteidigt worden ist, in letzter Zeit vermehrt in Frage gestellt worden ist und dass starke Argumente für die Ursprünglichkeit der kurzen Version herangeführt worden sind. Wenn dies stimmen sollte, würde das bedeuten, dass die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden genannten Passagen sich nur durch eine lukanische Abhängigkeit von Paulus erklären ließen. Übrigens ist dann nicht ausgeschlossen, dass es hier eine Abhängigkeit zwischen dem Lukasevangelium und Antiochien gibt, aber diese würde sich dann nicht auf 22,19–20, sondern auf die V. 15–18 beziehen, die eine auffallende Ähnlichkeit mit Did. Kap. 9 aufzeigen, welches nach D. antiochenische Tradition enthält. Es sei noch hinzugefügt, dass D. Parker in seiner Monographie über die Codex Bezae zu zeigen versucht hat, dass diese Handschrift nicht nur die älteste Variante der kurzen Version enthalten, sondern zudem aus Antiochien stammen würde [D. PARKER, *Codex Bezae*, Cambridge 1992, 261-278]. Wenn beide Varianten des Einsetzungsberichtes antiochenischer Herkunft sein würden, würde dies die Fragestellung verschieben. Die Frage wäre dann, wie man erklären sollte, dass beide in Antiochien benutzt worden seien.

Nachdem D. in Kap. vier alle Argumente, die von Exeget:inn:en herangeführt worden sind, um die antiochenische Herkunft des Matthäusevangeliums zu begründen, gesammelt hat, versucht er in Kap. fünf dessen Einsetzungsbericht in der Entwicklung der antiochenischen Eucharistiefeier zu situieren. Dafür stützt er sich ausschließlich auf die Unterschiede zwischen dem Einsetzungsbericht und dessen markinischen Vorlage, die, so versucht er nachzuweisen, auf antiochenische liturgische Traditionen zurückgehen würden, die eine etwas spätere, nicht paulinisch, aber petrinisch, geprägte Phase in der Entwicklung der antiochenischen Eucharistiefeier widerspiegeln würden.

Es erhebt sich hier zuallererst die Frage, ob die relativ winzigen Unterschiede zwischen den beiden synoptischen Einsetzungsberichten eine Basis für diese ziemlich weitreichende Hypothese bilden können. Für mich ist das äußerst zweifelhaft. Zugleich stellt sich hier eine m. E. noch wesentlichere Frage, die sich faktisch auch schon in Kap. drei, wo von 1 Kor 11 und vom Einsetzungsbericht des Lukasevangeliums die Rede war, erhoben hat. D. geht offensichtlich davon aus, dass die Einsetzungsberichte als wichtige Quellen für die Rekonstruktion der Eucharistiefeiern benutzt werden können (wie es auch sehr oft geschehen ist). Dies setzt aber voraus, dass es einen engen Zusammenhang zwischen diesen Berichten und den regelmäßig

gefeierten frühchristlichen Gemeinschaftsmählern gegeben hat, im Sinne, dass während diesen Mählern eine Version eines Einsetzungsberichtes rezitiert wurde oder dass wenigstens diese Mähler sowohl in inhaltlicher als in ritueller Hinsicht maßgebend von diesen Berichten geprägt worden seien. Es gibt aber gravierende Gründe, diese bis vor kurzem fast allgemein gangbare Annahme in Frage zu stellen, wie es in letzter Zeit durch mehrere Forscher:inn:en, u. a. von Andrew McGowan (242–243), geschehen ist. Es gibt, nach heutiger Kenntnis, keinen Beleg für die Annahme, dass in der nachntl. Periode vor dem Ende des dritten oder sogar dem Anfang des vierten Jh.s in irgendwelcher wöchentlichen Eucharistiefeyer ein Einsetzungsbericht rezitiert worden ist (es wurde höchstens darauf verwiesen oder angespielt). Wäre es dann plausibel, dass dies im ersten Jh. wohl der Fall gewesen sei? Wenn die Antwort aber verneint werden sollte – eine andere Schlussfolgerung scheint mir kaum denkbar – und wenn weiter das genaue Verhältnis zwischen diesen Feiern und den Einsetzungsberichten sich nicht näher bestimmen ließe, dann würde sich die Frage erheben, inwiefern man sich für die Rekonstruktion der Entwicklung der eucharistischen Mähler im frühen Christentum, aber insbes. auch in Antiochien, noch auf die Einsetzungsberichte berufen kann. Und wenn diese Quellen ausscheiden würden, was ließe sich dann überhaupt noch über die Gestalt der Eucharistiefeyer in Antiochien in der Periode vor der Entstehung der Didache aussagen? M. E. sollte auf diese Frage wenigstens tiefgreifender reflektiert werden als es hier geschehen ist.

Zwei ganze Kap. sind vollständig Didache 9–10 gewidmet. Kap. sechs befasst sich mit allgemeinen Fragen in Bezug auf Datierung und Herkunft der Didache. Bemerkenswert und auch im Hinblick auf die weitere Argumentation wichtig ist v. a., dass er einerseits J. P. Audet, A. Garrow und A. Milavec folgend die Quellen die vom Redaktor – um die Wende des ersten Jh.s – in das Dokument inkorporiert worden sind, ohne ausführliche eigene Argumente hinzuzufügen, sehr früh datiert (50–70 AD) und andererseits mit zahlreichen und sehr ausführlichen, meist sehr plausiblen Argumenten die antiochenische Herkunft sowohl der endgültigen Fassung als der in den Kap. neun bis zehn integrierten Traditionen zu begründen versucht (allerdings mit 10,2–6 als möglicher Ausnahme). Diese Ergebnisse bilden dann die Grundlage für das siebte Kap., das sich näher mit dem Inhalt, Charakter und Herkunft der ‚eucharistischen Gebete‘ von 9,2–4 und 10,2–6 befasst. Entscheidend für die Analyse und Deutung der beide Kap.n ist, dass D., wie A. Garrow in seiner Monographie über das Verhältnis zwischen dem Matthäusevangelium und der Didache (*The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*, London/New York 2004), der Meinung ist, dass die Beschreibung der Eucharistiefeyer in den Kap.n neun und zehn mehrere inkompatible Elemente enthalte und dass die meist auffallende Ungereimtheit darin bestehe, dass die beiden Kap.n die Existenz zwei eucharistischer Mahlzeiten voraussetzen, die beide aus sehr ähnlichen eucharistischen Dankgebeten hervorgegangen seien. Die Lösung, die er vorschlägt, besteht darin, dass der Redaktor der Didache zwei ursprünglich eigenständige eucharistische Gebete unterschiedlichen Alters und vielleicht auch verschiedener Herkunft in die um die erste Jh.wende entstandenen Endfassung inkorporiert habe. Der älteste Text sei Did 10,2–6 – die aus der gleichen Periode wie Mt 26,26–29 stammen würde – und 9,2 enthalte die jüngste Version. Das erstgenannte Gebet sei nach der Einführung des zweiten gegen Ende des 1 Jh.s zu einer Danksagung nach der Mahlzeit ‚degradiert‘ worden und der Aufruf an die ‚Heiligen‘ zu ‚kommen‘ in 10,6 sei dann noch ein Relikt des älteren Gebetes. Ich muss gestehen, dass die Hypothese

insgesamt einen spekulativen Eindruck auf mich macht. Ist es nicht auffallend, dass der in Kap. 9 und 10 vorausgesetzte Verlauf der Mahlzeit genau den jüdischen Mahlbräuchen (Segnung von Wein und Brot vor und Danksagung nach dem Mahl) entspricht? Und würde das nicht eher dafür sprechen, dass die beiden Kap. sich von Anfang an auf eine einzige eucharistische Mahlzeit – mit verchristlichten jüdischen Mahlbräuchen – bezogen habe und dass man für den tatsächlich schwer zu deutenden Aufruf an die Heiligen zu ‚kommen‘ in 10,6 eine andere Erklärung finden sollte? Sie könnte auf das Ganze der eucharistischen Mahlzeit zurückverweisen oder vielleicht zu einer – den hellenistischen Symposien vergleichbaren – Zusammenkunft nach der Mahlzeit einladen (wie von Jonathan Draper vorgeschlagen worden ist).

Im letzten Kap. befasst D. sich mit den Stellen der Ignatius-Briefe, die sich auf die Eucharistiefeyer beziehen, und woraus eine sehr ‚realistische‘ Auffassung der Eucharistiefeyer hervorgeht, die beinhaltet, dass die ‚eucharistia‘ das Fleisch (sarx) Christi sei (Smyr. 7,1) und von bestimmten – meistens als ‚docketischen‘ Gegnern bestritten wird (ebd.). D. ist insbes. interessiert an der Frage der Herkunft dieser Auffassung und der Tatsache, dass Ignatius sie, im Gegensatz zu anderen theologischen Aussagen, nicht auf apostolischen Traditionen zurückführt und, was vielleicht noch auffallender ist, nicht auf die Einsetzungsberichte des Matthäusevangeliums und des ersten Korintherbriefes verweist, obschon er die beiden Schriften sicher gekannt hat. Meiner Meinung nach stellt D. zu Recht diese Frage, doch bleibt er die Antwort schuldig. So spekuliert er u. a., ohne dafür irgendwelche überzeugende Gründe anzuführen, Mt 26,26–29 sei vielleicht von seinen ‚separatistischen‘ Gegnern benutzt worden (237–238). Meines Erachtens wäre eine viel plausiblere Erklärung, dass in der Eucharistiefeyer, die Ignatius gefeiert hat, kein Einsetzungsbericht rezitiert worden ist. Stattdessen wäre es eher denkbar, dass er eine der Didache ähnliche Feier gekannt hat (was von D. nicht ausgeschlossen wird) und dass die stark realistische Deutung auf das Konto des Ignatius geschrieben werden sollte.

Trotz der vielen Fragen und Diskussionen, die manche von D. vorgeschlagenen Hypothesen hervorrufen – und dessen hypothetischer Charakter er sich übrigens sicher bewusst ist –, besteht der Verdienst dieser Monographie darin, dass sie ein interessantes Modell von ‚diversity‘ vorstellt und ausarbeitet, das es verdient, weiter diskutiert und erprobt zu werden, sowohl für die Stadt Antiochien als für andere Städte und Regionen und nicht nur in Bezug auf die Eucharistiefeyer.

#### Über den Autor:

*Gerard Rouwhorst*, Dr., Professor em. für Liturgiewissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tilburg (g.a.m.rouwhorst@tilburguniversity.edu)