Die missionarische Kraft des biblischen Abendmahls

Das korinthische Herrenmahl als effektives, missionarisches Werkzeug, aufgrund seines Ursprungs im hellenistischen Gastmahl

---

The missionary power of the biblical communion

The Corinthian Lords Supper as an effective missionary instrument, Based on its origin in the Hellenistic banquet tradition

by

MARLON HEINS

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

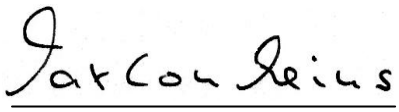
UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J REIMER

JUNE 2010

Statement

I declare that »*The missionary power of the biblical communion - The Corinthian Lords Supper as an effective missionary instrument, Based on its origin in the Hellenistic banquet tradition*« is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.



Marlon Heins

Wien, 30.10.2009

Summary

Eating and drinking have an important position in the New Testament. That is due to the fact, that Early Christian's meat regularly at communal meals. The most detailed description of such a meal could be found in 1Cor 11, 17-34, the Pauline depiction of the Lords Supper. But during the progress of church history Christian communion changed significantly. This paper wants to show, that the Early Christian's communion had little in common with our communion today. A special focus should be lie on the fact, that the early church used their communion for missionary purpose, a connection that got lost quickly in the first centuries of church history.

Key Words

Lords Supper, Communion meal, Eucharist, Ancient banquet,
Mission, Unbelievers at the Lords Supper

Zusammenfassung

Essen und Trinken haben im Neuen Testament einen hohen Stellenwert. Die ersten Christen haben sich regelmäßig beim Mahl getroffen. Die ausführlichste Beschreibung einer solchen Mahlzeit findet sich in 1Kor 11,17-34, in den paulinischen Ausführungen zum Abendmahl der Korinther. Im Verlauf der weiteren Kirchengeschichte hat das christliche Abendmahl einiges an Veränderung erfahren. Diese Arbeit soll zeigen, dass urchristliche Mahlfeiern wenig mit unseren heutigen Mahlfeiern gemeinsam hatten. Ein besonderer Fokus soll darauf liegen, in wie weit die Urgemeinde ihre Mahlfeiern gerade auch zu missionarischen Zwecken verwendet haben, ein Zusammenhang, dem seit frühster Kirchengeschichte keine wirkliche Beachtung mehr geschenkt worden ist.

Schlüsselbegriffe

Herrenmahl, Mahlgemeinschaft, Eucharistie, Antikes Gastmahl,
Mission, Ungläubige beim Herrenmahl,

Ich widme dieser Arbeit meiner Frau
CSILLA HEINS

Wenn du mir nicht unendlich viele Stunden geschenkt hättest,
neben dem Beruf und in unseren Urlaubszeiten zu lesen, zu schreiben
und nachzudenken, dann hätte ich diese Arbeit niemals fertigstellen können!

DANKESCHÖN

Ein großer Dank geht auch an
SABRINA BERMANN und CLARISSA BAGH
die viele Stunden investiert haben, um diese
Arbeit Korrektur zu lesen.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1:	Andron	S. 26
Abbildung 2:	Podiumsaal in Pergamon	S. 28
Abbildung 3:	Liegeordnung	S. 33
Abbildung 4:	Sklavendienste	S. 34
Abbildung 5:	Sklavendienste	S. 35
Abbildung 6:	Speisemeister	S. 36
Abbildung 7:	Gelage	S. 39
Abbildung 8:	Ausschweifung	S. 41
Abbildung 9:	Ausschweifung	S. 42
Abbildung 10:	Akroamata	S. 44
Abbildung 11:	Akroamata	S. 45

Die verwendeten Abkürzungen innerhalb des Fließtextes, der Fußnoten und in den bibliografischen Angaben richten sich nach dem internationalen Abkürzungsverzeichnis von Siegried M. Schwertner (1992).

Die Form der bibliografischen Angaben im Text und im abschließenden Literaturverzeichnis richten sich nach Christoph Sauers Handbuch zur Harvard Methode (2004).

Sämtliche Bibelzitate stammen aus der revidierten Elberfelder Übersetzung (2003).

1. EINLEITENDE BEMERKUNGEN 3

1.1 Persönlicher Bezug zum Thema 3

1.2 Persönliche Frage- und Problemstellung 4

1.3 Aufbau und Struktur 5

1.4 Literatur- und Forschungsüberblick 6

1.4.1 Gastmahl (Primärquellen) 6

1.4.2 Gastmahl (Sekundärquellen) 7

1.4.3 Abend- und Herrenmahl 8

1.5 Ein- und Abgrenzung 10

2. ARGUMENTATION (TEIL I): 12

2.1 Essen, Trinken und Mahlgemeinschaft im Neuen Testament 12

2.2 Phänomen der antiken Gastmahlspraxis 14

2.3 Formgeschichtlicher Ansatz 17

2.4 Privat- und Vereinsgastmähler als Analogie zu frühchristlichen Mahlfeiern 19

2.5 Antikes Vereinswesen 22

2.6 Äußere Form des hellenistisch-römischen Gastmahls 25

2.6.1 Räumlichkeiten 25

2.6.2 Abendmahl 29

2.6.2.1 Zeit zum Mahl 29

2.6.2.2 Einladung zum Mahl 30

2.6.2.3 Schatten und Parasiten 31

2.6.2.4 Plätze der Mahlzeit 32

2.6.2.5 Bad, Kleidung und Gebete 33

2.6.2.6 Speisen der Mahlzeit 35

2.6.2.7 Religiosität beim Mahl 37

2.6.3 Trinkgelage 38

2.6.3.1 Überleitung und Frauenfrage 38

2.6.3.2 Symposiarch und Knabbereien 39

2.6.3.3 Sex und Erotik 40

2.6.3.4 Akroamata und Spiele 44

2.6.3.5 Beiträge und Diskussion 46

2.6.3.6 Abschluss und Apophoreta 48

2.7 Innere Werte des hellenistisch-römischen Gastmahls 49

2.7.1 Soziale Abgrenzung 50

2.7.2 Soziale Verbindung 50

2.7.3 Soziale Verpflichtung 51

2.7.4 Soziale Trennung (Eukosmie) 52

2.7.5 Soziale Gleichheit (Isonomie) 53

2.7.6 Utopische Glückseligkeit 54

2.7.7 Entspannte Unterhaltung 55

2.8 Zusammenfassung und Ausblick 55

3. ARGUMENTATION (TEIL II): 56

3.1 PLATON, PAULUS UND DAS GRIECHISCH-RÖMISCHE GASTMAHL 56

3.2 FORM DER KORINTHISCHEN VERSAMMLUNG 60

3.2.1 Räumlichkeiten 60

3.2.2 Herrenmahl 65

3.2.2.1 Ablauf und Problem 65

3.2.2.2 Anweisungen und Korrekturen 73

3.2.3 Gottesdienst 78

3.2.3.1 Gegen die Einheit von Mahl und Gottesdienst 78

3.2.3.2 Liturgische Einheit von Mahl und Gottesdienst 82

3.2.3.3 Sympotische Einheit von Mahl und Gottesdienst 84

3.3 ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK 89

4. MISSIOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN 90

4.1 UNGLÄUBIGE BEIM HERRENMAHL 90

4.2 HERRENMAHL ALS MISSIONARISCHES WERKZEUG 95

4.2.1 Missionarische Implikationen in der Form 95

4.2.1.1 Nicht-exklusive Räumlichkeiten 95

4.2.1.2 Einladung zum Herrenmahl 96

Exkurs: Möglichkeit des „späten Gastes“ 97

4.2.1.3 Fähigkeit zur Reziprozität 99

4.2.1.4 Religiosität beim Mahl 100

4.2.1.5 Gesprächsmöglichkeiten beim Mahl 101

4.2.1.6 Gemeinde als offene Konkurrenz 103

4.2.1.7 Gemeinde für Ungläubige 104

4.2.1.8 Attraktivität des Mahls 105

4.2.2 Missionarische Implikationen in den Werten 106

4.2.2.1 Missionarische Gemeinschaft 106

4.2.2.2 Missionarische Verbindung und Verpflichtung 108

4.2.3 Missionarische Implikationen im Inhalt 109

4.3 HERRENMAHL HEUTE 113

4.3.1 Probleme einer Adaption 113

4.3.1.1 Problem der kirchengeschichtlichen Entwicklung 113

4.2.3.2 Problem der kulturellen Veränderung 117

4.3.2 Möglichkeiten einer Adaption 119

4.3.2.1 Essen als implizite Religion 119

4.3.2.2 Möglichkeiten und praktische Beispiele 122

4.4 ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN 125

5. LITERATURVERZEICHNIS 127

1. Einleitende Bemerkungen

1.1 Persönlicher Bezug zum Thema

Es gab in meinem Leben keinen Moment, in dem der christliche Glaube keine Rolle gespielt hätte. Als Familie gingen wir in eine kleine Gemeinde, die sich zur Brüderbewegung zählte. Eine Besonderheit der Brüdergemeinden liegt in der allsonntäglichen Mahlfeier. Noch heute erinnere ich mich an die einleitenden Worte, die fast schon liturgisch vorgelesen wurden: „Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich auch euch überliefert haben, dass der Herr Jesus in der Nacht, in der er überliefert wurde, Brot nahm und, als er gedankt hatte, es brach … Ebenso auch den Kelch nach dem Mahl …“ (1Kor 11,23f). Unmittelbar im Anschluss daran folgten die Worte: „Wir laden jeden herzlich ein, der an Jesus Christus als seinen Herrn und Erlöser glaubt, mit uns als Gemeinde das Abendmahl zu feiern!“ Von frühester Kindheit an verbinde ich mit dem Abendmahl diese beiden Dingen: (1) Das Lesen der paulinischen Einsetzungsworte und (2) die Bedingung, dass nur Christen am Abendmahl teilnehmen dürfen.

Im Laufe der Zeit gab es immer wieder gemeindliche Themen, die ausführliche diskutiert wurden. Ich kann mich jedoch an keine Diskussion zum Thema »Abendmahl« erinnern. Für alle schien klar zu sein, was es bedeutete, durch Brot und Wein den Tod Jesu zu verkündigen. Niemand schien ein Problem zu haben, dass die Korinther ihr Abendmahl als Abendbrot gefeiert haben. Woran ich mich schon erinnern kann, sind die Fragen der Kinder, warum sie nicht am Abendmahl teilnehmen dürften? Doch alle konnten gut mit der Antwort leben: „Du bist noch nicht getauft!“ Manchmal wurde darüber gesprochen, warum Gemeindeglieder »Brot und den Kelch« einfach weitergereicht hatte, ohne davon zu nehmen.[1] Nicht selten dienten solche Gespräche zur Verbreitung der »aktuellsten Sünden«. Denn eine Sache war klar: Man durfte das Abendmahl nicht »unwürdig« einnehmen! Denn wer „unwürdig das Brot isst oder den Kelch trinkt, wird des Leibes und Blutes des Herrn schuldig sein“ (1Kor 11,27).

Viele Jahre später sollte ich zum ersten Mal das Abendmahl austeilen. Mir war der hohe Stellenwert bewusst, den die Mahlfeier in meiner derzeitigen Gemeinde hatte. Somit galt es, alles andächtig und würdevoll zu gestalten. Doch bei aller Würde, Andacht und Nervosität verwechselte ich den Wein und das Brot und gab das »Mahl des Herrn« in umgekehrter Reihenfolge aus. Im weiteren Verlauf zeigten die teils heftigen Reaktionen, dass das »Abendmahl« für viele Christen – auch innerhalb der evangelisch-freikirchlichen Bewegung – weit mehr war als ein Symbol. Die Ehrfurcht und auch die Unsicherheit in Bezug auf das »Abendmahl« wurden verschiedenartig deutlich. Es wurde selten bis nie während der Mahlfeier gesprochen. Die Mimik der Teilnehmenden drückte in der Regel

[1] In den Gemeinden der freikirchlichen Bewegung werden typischerweise Brot und Wein von vorne nach hinten (oder umgekehrt) durch die Sitzreihen gegeben. Dabei werden der Brotteller und der Weinkelch von Person zu Person weitergegeben. Gerade in kleineren Gemeinden fällt auf, wenn eine Person, die Gaben unberührt weiterreicht; vor allem auch dann, wenn es sich um ein langjähriges Gemeindemitglied handelt.

Ernsthaftigkeit und Andacht aus. Jede noch so kleine Störung - von Kindern, Gästen oder Teilnehmern - wurde als unangemessen empfunden und nicht selten offen kritisiert.[2] Nach Empfang des Mahls wechselten die Teilnehmer typischerweise in eine Gebetshaltung, die erst durch das „Amen“ des Verantwortlichen wieder verlassen wurde.

Während meiner Studienzeit nahm ich an einer Führung durch die antike Kunstsammlung der Ruhruniversität Bochum, unter der Leitung von Prof. Peter Wick teil. Anhand von Vasenmalereien und anderen Artefakten erklärte Wick uns die Form, den Ablauf und die Bedeutung griechisch-römischer Gastmähler. Immer wieder zog er dabei Vergleiche zu frühchristlichen Mahlfeiern, die seiner Meinung nach starke Ähnlichkeiten mit paganen Gastmahlsgemeinschaften hatten. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte ich noch niemals von dem Phänomen des griechisch-römischen Gastmahls, geschweige denn von einer Ähnlichkeit mit dem biblischen Abendmahl gehört. Aber diese wenigen Stunden mit Prof. Wick pflanzten einen Gedanken in meinen Kopf, dem ich mit dieser Arbeit ausführlich nachgehen möchte.

1.2 Persönliche Frage- und Problemstellung

Stimmt es wirklich, dass frühchristliche Mahlfeiern große Ähnlichkeiten mit heidnischen Mahlfeiern hatten? Kann man diese Mahlfeiern nur formell, oder auch inhaltlich vergleichen? Welche Konsequenz hätte die Erkenntnis, dass unser christliches Abendmahl gar nichts Neues ist, sondern die Menschen zurzeit von Jesus ihr Abendmahl alle ähnlich gefeiert haben? Warum feiern wir das Abendmahl ganz anders, als die ersten Christen? Was bedeutet es, Abendmahl zu feiern?

Ursprünglich war geplant, das paulinische Herrenmahl aufgrund dieser Fragen im Rahmen einer neutestamentlichen Arbeit mit dem antiken Gastmahl zu vergleichen. Durch die Auseinandersetzung mit dem Thema wurde jedoch bald klar, dass eine formelle Ähnlichkeit zwischen dem antiken Gastmahl und dem frühchristlichen Herrenmahl ein weiteres Problem nach sich zog. Sollte sich nämlich herausstellen, dass die ersten Christen ihre Versammlungen in der Gestalt eines antiken Gastmahls gefeiert haben, dann wäre damit nicht nur ein neutestamentliches, sondern auch ein missiologisches Thema berührt: Die Frage, ob es möglich gewesen sein könnte, dass die ersten Christen tatsächlich Abendmahlsgemeinschaft mit Ungläubigen hatten?

Rein formell betrachtet bestand das antike Gastmahl nämlich aus zwei Teilen: dem Abendmahl (*deipnon)* und dem anschließenden Beisammensein (*symposion).* Sollte das urchristliche

[2] In diesem Zusammenhang gab es in einer mir bekannten Gemeinde die Regel, dass die für das Abendmahl verantwortlichen Personen nur Schuhe mit Gummisohlen tragen durften. Die Gemeindeleitung befürchtete nämlich, dass »harte Schuhsolen« und »ungleichmäßige Schritte« einen unangenehmen Widerhall im Kirchenraum erzeugen würden, der die Teilnahme an einer angemessenen Mahlfeier hindern könnte.

Herrenmahl tatsächlich ein antikes Gastmahl gewesen sein, dann stellt 1Kor 11-14 eine Einheit dar, die sowohl das urchristliche *deipnon* (1Kor 11,17-34) wie auch das nachfolgende *symposion* (1Kor 12-14) beschreibt. Doch wenn diese Feststellung stimmte, dann wäre davon auszugehen, dass Ungläubige, von denen Paulus in 1Kor 14,23-25 berichtet, beim christlichen *symposion* mit dabei gewesen waren. Da das *symposion* aber niemals ohne ein zuvor abgehaltenes *deipnon* vorkommt UND in der Regel beim *symposion* diejenigen teilnahmen, die auch schon beim *deipnon* dabei waren, musste man davon ausgehen, dass Ungläubige beim urchristlichen Abendmahl teilgenommen haben. Diese Überlegungen führten dazu, die Nachforschungen nicht auf einen reinen Vergleich zu beschränken, sondern zu fragen: War das urchristliche Herrenmahl tatsächlich eine exklusive Veranstaltung für Christen oder waren auch ungläubige Menschen eingeladen, die Mahlgemeinschaft mit den Christen zu pflegen?

Eine solche Überlegung lud dazu ein, die Fragestellung noch weiter zu vertiefen. Denn sollte sich herausstellen, dass zum urchristlichen Herrenmahl Ungläubige willkommen waren, galt es zu Verstehen, inwieweit das Herrenmahl die Möglichkeit bot, Gläubigen wie Ungläubigen gerecht zu werden. Welche Funktion hatte das Herrenmahl für die gläubigen Gemeindeglieder und welche Funktion hatte es für die teilnehmenden Ungläubigen? Diese Überlegungen führten natürlicherweise zu der Frage, ob das urchristliche Herrenmahl eventuell missionarische Möglichkeiten bereit hielt, um anwesende Ungläubige mit Jesus Christus in Kontakt zu bringen? Nun lag es auf der Hand, dass man im Zuge einer missiologischen Facharbeit bei solch einer Frage nicht stehen bleiben durfte. Denn für den Fall, dass das urchristliche Herrenmahl tatsächlich missionarische Möglichkeiten bot, die im Verlauf der Kirchengeschichte abhanden gekommen waren, musste die aktuelle Situation mit berücksichtig werden.

All das führte schlussendlich zu einer doppelten Fragestellung, die sich im Titel dieser Arbeit impliziert wiederfinden lässt: (1) *Hatte das biblische Abendmahl eine missionarische Kraft, die im Verlauf der weiteren Geschichte verloren gegangen ist?* (2) *Könnte auch das heutige Abendmahl ein missionarisches Werkzeug sein, wenn man es erneut auf biblischer Grundlage durchführen würde?*

1.3 Aufbau und Struktur

Um der Fragestellung richtig nachgehen zu können, ist einiges an Vorarbeit notwendig, was in zwei argumentativen Hauptteilen erfolgen soll. Teil I soll dazu dienen, sich dem Phänomen der antiken Mahlgemeinschaft zu nähern. Das antike Gastmahl soll sowohl phänomenologisch als auch formell und inhaltlich aufgrund von antiken Quellen und wissenschaftlichen Forschungsarbeiten ergründet und vorgestellt werden. Dort, wo die Möglichkeit besteht, wird auf Analogien in den

neutestamentlichen Texten hingewiesen werden. Das Ziel besteht darin, einen guten Einblick in die antike Gastmahlspraxis zu liefern.

Im II. Teil steht dann die Analyse des urchristlichen Herrenmahls im Vordergrund. Es soll gezeigt werden, wie hoch die Wahrscheinlichkeit ist, dass die paulinischen Ausführungen zum christlichen Herrenmahl tatsächlich in der antiken Gastmahlspraxis verwurzelt sind. Dabei sollen die urchristliche Versammlungsräumlichkeiten, das urchristliche Abendmahl und der urchristliche Gottesdienst dahingehend untersucht werden, ob eine Ähnlichkeit zu paganen Vorbildern besteht. Am Ende dieses zweiten argumentativen Hauptteils sollte klar sein, dass die Christen ihre Versammlung als eine Deipnon-Symposionveranstaltung (Wick 2003:126) gefeiert haben, die Paulus sehr wahrscheinlich in 1Kor 11-14 beschreibt.

Nach diesen zwei argumentativen Teilen soll die missiologische Reflektion erfolgen. Nun soll der Frage nachgegangen werden, wie hoch die Wahrscheinlichkeit ist, dass Ungläubige tatsächlich beim urchristlichen Abendmahl zugegen waren. Ferner sollen die missionarischen Möglichkeiten des Herrenmahls aufgezeigt und kurz skizziert werden, warum die missionarische Dimension beim heutigen Abendmahl verloren gegangen ist. Am Ende der Arbeit soll kurz evaluiert werden, wie hoch die Chancen liegen, dass unsere derzeitige Abendmahlspraxis verändert und erneut in ein missionarisches Werkzeug umgewandelt werden könnte.

1.4 Literatur- und Forschungsüberblick

1.4.1 Gastmahl (Primärquellen)

Neben dem Rückgriff auf die themenbezogene Sekundärliteratur (siehe 1.4.2) war es im Fall dieser Arbeit möglich, in einem beschränkten Umfang auf Primärliteratur zuzugreifen. Diese Situation bot die Chance, sich ein relativ unbeeinflusstes, eigenes Bild vom Thema zu machen und nicht ausschließlich durch die »Brille eines anderen« zu schauen. Aus arbeitsökonomischen Gründen wurde dabei durchweg auf Übersetzungen zurückgegriffen. Zu den ausgewerteten Primärquellen gehörten die »*Symposien*« von **Platon, Xenophon und Lukian**. Ebenso das »*Gastmahl des Trimalchio*« von **Petronius**, das »*Gastmahl des reichen Nasidienus*« von **Horaz**, das »*Gastmahl der sieben Weisen*« von **Plutarch** und die »*Hetärengespräche*« von **Lukian**. Nach eingehendem Studium haben sich vor allem die »*Tischgespräche*« von **Plutarch**, besser bekannt unter dem Originaltitel »*quaestiones convivales*« als Wertvoll erwiesen. Plutarchs Ausführungen kommen einem antiken Kommentar zum Gastmahl gleich. Aufgrund der zeitlichen Nähe zu Paulus eignen sich die Schriften von Plutarch gut, um das neutestamentliche Verständnis von Gastmählern zu unterstreichen.

1.4.2 Gastmahl (Sekundärquellen)

Die Fülle an Sekundärliteratur zum griechisch-römischen (Privat-)Gastmahl ist kaum zu überschauen. Neben etlichen Einführungswerken gibt es eine Vielzahl an Detailstudien. In dieser Übersicht sollen darum nur einige der für diese Arbeit wichtigsten Werke aufgezeigt werden. Zur allgemeinen Annäherung erwiesen sich die Lexikonartikel von **Pauline Schmitt-Pantel** zum griechischen Gastmahl und von **Georg Mau** zum römischen Gastmahl als hilfreich. Ebenso boten die Standartwerke von **Joachim Marquardt** und **Horst Blanck** über das Privatleben der Griechen und Römer sowie die weniger bekannte Arbeit von **Ugo Enrico Paoli** über das Leben in Rom einen guten Einblick. Die Arbeiten zeigten deutlich die Allgegenwart und Alltäglichkeit der antiken Gastmahlspraxis im Leben von Griechen und Römern. In dieser Hinsicht war auch das Buch von **Elke Stein-Hölkeskamp** herausragend, die in Form einer Kulturgeschichte die antike Gastmahlspraxis anschaulich beleuchtet.

Neben der einführenden Literatur kamen etliche Detailstudien zur Geltung, die teilweise in Sammelbänden zusammengefasst vorlagen. Erwähnt werden sollten das von **Oswyn Murray** herausgegebene Werk »*Sympotica: A symposion on the symposion*« und das von **Inge Niesen** und **Hanne Sigismund Nielsen** editierte Werk »*Meals in a social context: Aspects oft the communial meal in the hellenistic and roman world*«. Da die meisten Studien zum antiken Gastmahl erst mit der Zeit Homers einsetzen, verdient der von **James C. Wright** herausgegebene Sammelband zu Gastmählern in der mykenischen Kultur Beachtung. Interessante Details konnten auch der Sonderedition des »*American Journal of Philology*« unter der Leitung von **John F. Donahue** zum römischen Gastmahl entnommen werden.

Von den vielen Artikeln und Beiträgen, die sich mit dem Nischenthema »Frauen auf dem antiken Gastmahl« beschäftigten, sei nur das häufig zitierte Werk von **Kathleen E. Corley** mit dem Titel »*Private women, public meals*« erwähnt. Von den vielen Artikeln und Beiträgen zur Gastmahlsunterhaltung soll im Zuge dieses Überblicks nur auf die Dissertation von **Alfred Schäfer** mit dem Titel »*Unterhaltung beim griechischen Symposium: Darbietungen, Spiele und Wettkämpfe von homerischer bis in spätklassischer Zeit*« hingewiesen werden.

Da im Verlauf dieser Arbeit zwischen privatem Gastmahl und Vereinsgastmahl unterschieden wird, sollen nun noch einige Arbeiten angeführt werden, die sich speziell mit dem Vereinsmahl beschäftigen. Da wären zuerst einmal die beiden Sammelwerke »*Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*« von **Ulrike Egelhaaf-Gaiser** und **Alfred Schäfer** und »*Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*« von **Anderas Gutsfeld** und **Dietrich-Alex Koch**. Die dort gesammelten,

vielschichtigen Detailstudien erfuhren eine gute Abrundung durch die Monographie von **Philip A. Harland** mit dem Titel »*Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a place in ancient mediterranean society*«. Bei der Erwähnung von Harland darf nicht versäumt werden, auf das von ihm ins Leben gerufene Seminar »Meals in the Greco-Roman World« hinzuweisen. Auf der dazugehörigen Internetseite[3] stehen eine große Zahl an Einzelstudien und Diskussionsbeiträgen zum Herunterladen bereit, die, sofern sie bis zum Sommer 2009 veröffentlich waren, alle Einfluss auf diese Arbeit hatten.

1.4.3 Abend- und Herrenmahl

Auch die Literatur zum Thema Abendmahl ist sehr zahlreich vorhanden.[4] Hinzu kommen die neutestamentlichen Kommentarreihen, die sich entweder unmittelbar oder durch Exkurse und Querverweise in irgendeiner Art mit frühchristlichen Mahlfeiern beschäftigen. Neben diesen unerlässlichen Hilfsmitteln und etlichen Artikeln und Monografien zum Thema, haben sich aber einige Arbeiten als besonders hilfreich erwiesen, die im Folgenden kurz Erwähnung finden sollen.

Ganz zu Beginn muss die herausragende und mittlerweile zum Standartwerk gewordene religionsgeschichtliche Untersuchung von **Hans-Josef Klauck** aus dem Jahr 1982 stehen. In »*Herrenmahl und Hellenistischer Kult*« versucht Klauck das korinthische Herrenmahl innerhalb der antiken Mahlphänomene zu verorten. Er fördert dabei viele interessante Vergleichspunkte zu Tage, konzentriert sich aber schlussendlich doch mehr auf die Unterschiede zwischen christlichem Herrenmahl und profanem Gastmahl.

Die von **Gerd Theißen** im Jahr 1989 veröffentlichte »*Studie zur Soziologie des Urchristentums*« wagt den nächsten Schritt darüber hinaus. In seiner Analyse von 1Kor 11,17-34 legt Theißen die Konflikte beim Herrenmahl nach bestem Wissen vor dem Hintergrund antiker Gastmahlspraxis aus. Auf dieser Grundlage malt er das Bild einer Gemeinde, die ähnliche, soziale Konfliktsituationen zu bewältigen hat, wie sämtliche Gemeinschaften um sie herum auch. Theißen zeigt deutlich, dass die Korinther keine Not mit dem (scheinbar) »sakralen«, sondern mit dem »sozialen« Teil des Herrenmahls hatten.

Der von **Peter Lampe** erschienene Artikel »*Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologie Crucis (1Kor 11,17-34)*« geht noch einen Schritt weiter als der Ansatz von Theißen. Denn Lampe bleibt in seiner Analyse nicht bei der

[3] http://www.philipharland.com/meals/GrecoRomanMealsSeminar.htm#About_the_Seminar [Stand 2009-10-28])

[4] Die ungefilterte Stichwortsuche im Katalog der Universitätsbibliothek Wien ergab für »Herrenmahl« 89 Treffer, für »Abendmahl« 205 Treffer, für »Eucharistie« 421 Treffer und für »Messe« sogar 718 Treffer.

korinthischen Mahlfeier aus 1Kor 11 stehen, sondern bringt eine Vielzahl an Argumenten dafür, dass der korinthische Gottesdienst aus 1Kor 12-14 im unmittelbaren Anschluss an die Mahlfeier gefeiert wurde und somit eine Art christliches Symposion darstellte.

Er beruft sich dabei immer wieder auf die ungedruckte Harvard-Dissertation von **Dennis Smith**, der darin schon 1980 den Versuch unternommen hatte zu zeigen „daß die in 1Kor 12 + 14 geschilderten Vorgänge - prophetisches Reden zur Erbauung und Ermahnung (14,3), Worte der Offenbarung, der Erkenntnis, der Weisheit, der Weissagung, der Lehre (14,6.26; 12,8), Singen (14,15f.26), Zungenrede und ihre Auslegung (14,5.26) - nach dem Essen und nach dem Kelchsegen während eines sich hinziehenden christlichen Symposions stattgefunden haben könnten“ (Lampe 191:188). Tatsächlich bringt Smith seine gesammelten Erkenntnisse erst 2003 als Monographie auf den Markt, kann in »*From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*« aber glaubhaft belegen, dass die christlichen Mahlfeiern zum »großen Ganzen« einer antiken Gastmahlstradition gehören, an der sämtliche antiken Gruppen partizipierten.

In der 1995 erschienenen Untersuchung »*Hierarchie und Egalität: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*« führt **Thomas Schmeller** die Überlegungen von Klauck, Theißen und Lampe weiter aus. Schon der Titel verrät, dass auch Schmeller davon überzeugt ist, dass eine hohe Vergleichbarkeit zwischen frühchristlichen Gemeinden und antiken Vereinen, gerade auch in Punkto Mahlgemeinschaft gegeben ist.

Nur ein Jahr später veröffentlichte **Matthias Klinghardt** im Rahmen seiner Habilitation eine großangelegte Untersuchung über die Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern. Zusammen mit der Arbeit von Smith gehört Klinghardt´s Untersuchung »*Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*« zu den einflussreichsten Werken, wenn es um antike bzw. urchristliche Mähler geht[5]. Aufgrund der von ihm untersuchten Primärquellen im Bereich griechischer, römischer, jüdischer, neutestamentlicher und kirchengeschichtlicher Mähler unter Einbezug einer Fülle von Sekundärliteratur zum jeweiligen Thema, stellt Klinghardt´s Buch eine entscheidende Unterstützung für die vorliegende Arbeit dar.

In seinem Buch »*Die christlichen Gottesdienste - Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*« beschreibt **Peter Wick** in einigen

[5] So kann man auf der Internetseite des Seminars »Meals of the Greco-Roman World« der »Society of Biblical Literature« lesen: „Foundational to the work of the seminar are the seminal studies by two of its members: Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13. Tübingen: A. Francke Verlag, 1996); and, Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress Press, 2003). (http://www.philipharland.com/meals/GrecoRomanMealsSeminar.htm#About_the_Seminar [Stand 2009-10-28])

kurzen Kapiteln die Zusammenhänge zwischen dem antiken Gastmahl und dem frühchristlichen Herrenmahl. Da er allerdings am größeren Zusammenhang der gottesdienstlichen Entwicklungen interessiert ist, beruft er sich häufig auf die Erkenntnisse von Klinghardt. Er verliert dabei allerdings nie die Freiheit, seine eigenen Ergebnisse mit einfließen zu lassen und wiederspricht Klinghardt bei einigen fraglichen Punkten.

Ähnliches gilt für **Eva Ebel**, die in ihrer Dissertation aus dem Jahr 2004 allerdings sehr bewusst den entgegengesetzten Weg zu Klinghardt´s Ansatz wählt. Sie schreibt im Vorwort zu »*Die Attraktivität früher christlichen Gemeinden: Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*«, sie halte es für „wenig sachgemäß möglichst viele Quellen zu erfassen und eine wahrscheinliche Reihe von Merkmalen eines „durschnittlichen" Vereins zu erarbeiten". Ebel weißt explizit darauf hin, dass Klinghardt einen solchen Ansatz verfolgt und grenzt sich in dieser Weise von ihm ab (Ebel 2004:5). Dadurch das Ebel sich nur auf zwei antike Vereine im Vergleich zur korinthischen Gemeinde beschränkt, liefert ihre Arbeit tatsächlich interessante Details zu Tage. Ihr abgrenzender »Vorwurf« gegen Klinghardt erweist sich allerdings nach unserer Beurteilung als ungerechtfertigt, da Ebel schlussendlich keine neueren Ergebnisse durch »ihren« Ansatz erzielt als Klinghardt mit seinem. Ihre Nachforschungen sind für die Arbeit allerdings aus einem ganz anderen Grund interessante:

Denn Ebel geht als bisher einziger Exeget mit ihrer Fragestellung in eine ähnliche Richtung, wie auch diese Arbeit gehen möchte. Indem sie sich die Frage stellt, was einen antiken Menschen dazu bewogen haben könnte, sich einer christlichen Gemeinde anzuschließen, streift sie immer wieder das für diese Arbeit wichtige Element der missionarischen Kraft des Herrenmahls. Doch trotz dieser Ähnlichkeit im Vorgehen muss grundsätzlich festgestellt werden, dass im Grunde keine der vorgestellten Arbeiten über die „missionarische Kraft des biblischen Abendmahls" reflektiert. In diesem Sinne könnte diese Arbeit vielleicht einen sinnvollen Diskussionsbeitrag liefern.

1.5 Ein- und Abgrenzung

In Bezug auf die Darstellung des antiken Gastmahls ist es wichtig, die verbindenden Elemente zu zeigen und sich nicht in Details und Sonderformen zu verlieren. Wir werden also auf die klassischen und bekannten antiken Texte zurückgreifen, die das griechische *symposion* und das römische *convivium* beschreiben, wohlwissend, dass diese Darstellungen ein idealistisches und überzeichnetes Bild darstellen. Doch es darf nicht darum gehen, auf die Unterschiede der jeweiligen Zeiten und Formen hinzuweisen. Stattdessen sollen die übergreifenden Muster aller antiken Gastmähler dargestellt werden, so dass am Ende ein stereotypes Bild herauskommt. Während der Analyse zum antiken Gastmahl sollen immer wieder neutestamentliche Bezüge hergestellt werden.

Diese Bezüge erheben aber an keiner Stelle den Anspruch einer umfassenden Darstellung, sondern dienen rein zur Illustration.

Da auch die Gemeinschaftsmähler des hellenistischen Judentums vom Muster des antiken Gastmahls beeinflusst worden sind, werden die jüdischen Gastmähler aus arbeitsökonomischen Gründen nicht mehr gesondert behandelt. An den Stellen, wo ein Hinweis auf die jüdische Praxis relevant ist, werden wir kurz darauf hinweisen. Ähnliches gilt für die Untersuchung nachbiblischer Mahlgemeinschaften. Auch wenn im Zuge der missiologischen Überlegungen die nachbiblische Entwicklungsgeschichte kurz skizziert werden soll, so wird doch kein Anspruch auf Ausführlichkeit oder Vollständigkeit erhoben. Leitend für diese Skizze ist einzig und allein ihre Aussagekraft in Bezug auf eventuelle Neuerungen im Vergleich zum paulinischen Herrenmahl.

Der Blick auf die urchristliche Mahlpraxis wird primär auf Grundlage der paulinischen Ausführungen zum Herrenmahl erfolgen. Bei der Exegese des korinthischen Herrenmahls muss ähnlich stringent vorgegangen werden, wie zuvor beim antiken Gastmahl. Das übergeordnete Ziel soll sein, die Strukturen des korinthischen Herrenmahls nachzuzeichnen. Dabei ist es nicht zu vermeiden, sich mit den spezifischen Problemen der Korinther auseinander zu setzen. Paulus wollte mit seinen Ausführungen ja nicht die Strukturen des Herrenmahls beschreiben, sondern die Probleme, die dabei auftraten, beseitigen. Unser Ziel muss darum sein, über eine Analyse der Probleme die Struktur des Herrenmahls frei zu legen. Alles, was dabei hilft ist willkommen. Alles, was diesem Ziel keinen Ertrag einbringt, wird nicht oder nur am Rande betrachtet.

Im Zuge der späteren, missiologischen Reflektion werden die bisherigen Ergebnisse in Beziehung zueinander gesetzt. Ferner sollen aber auch neue Bezüge zu Texten des Neuen Testaments hergestellt werden. Aufgrund der Beschränkungen in Bezug auf den Umfang dieser Arbeit ist es nicht möglich, jede der neu erwähnten Textpassagen einer ausführlichen Exegese zu unterziehen. Wo nötig, wird eine kurze Auslegung erfolgen, die allerdings keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Dass im Rahmen einer solchen Erwähnung keinerlei kritische Einleitungsfragen gestellt werden können, ist naheliegend. Der reine Umstand, dass es sich um Texte im Kanon des Neuen Testaments handelt, sollte in Bezug auf ihre Glaubwürdigkeit im Rahmen dieser Arbeit genügen. Leitend für die neutestamentlichen Querverweise wird immer die missionarische Aussagekraft der jeweiligen Texte in ihrer Verbindung zu Mahlgemeinschaften sein.

Am Ende der Ausführungen sollte dem Leser klar sein, dass zu einem sehr hohen Grad die Wahrscheinlichkeit besteht, dass das korinthische Herrenmahl dem typischen Muster des antiken Gastmahls folgte und dass die angenommene Einheit von 1 Kor 11-14 eine tatsächliche Möglichkeit

darstellt. Sämtliche Darstellungen und Analysen werden an diesem Ziel gemessen. Ebenso klar sollte sein, dass viele der Themen, die oft im Zusammenhang mit dem biblischen Abendmahl diskutiert werden, im Zuge dieser Arbeit keine, oder nur eine untergeordnete Rolle spielen werden.

2. Argumentation (Teil I):

2.1 Essen, Trinken und Mahlgemeinschaft im Neuen Testament

Eine „spezifische Sozialerfahrung" der frühen Christenheit war das gemeinsame Essen (Stegemann&Stegemann 1995:244). Und so verwundert es zuerst einmal nicht, dass die Frage nach Essen und Trinken einen hohen Stellenwert im Neuen Testament hat. Immer wieder nimmt Jesus in seinen Predigten und Gleichnissen Bezug darauf (Mt 6,25-34; Mk 7,14-23; Lk 5,36-39) und bezeichnet sich nach Johannes selber als „Brot des Lebens" (Joh 6,35). In den Briefen des Paulus ist die Fragen nach Essen und Trinken ein immer wiederkehrendes Thema. So muss Paulus regeln, mit wem Christen überhaupt Essensgemeinschaft haben dürfen (1Kor 5,11) und das es nicht entscheidend ist, was ein Mensch isst (1Kor 6,13; Kol 2,16-17; 1Tim 4,3-4), sondern welche Auswirkungen sein Essverhalten auf Andere hat (Rö 14; 1Kor 8). Schlussendlich betonen auch viele der anderen neutestamentlichen Schriften mehr oder weniger direkt die wichtige Rolle von gemeinsamem Essen (Hebr 13,2) und frühchristlicher Mahlgemeinschaft (Off 3,20).

In diesem Sinne beschreiben die Evangelien häufig die Mahlgemeinschaft Jesu mit Zöllnern (Mt 9,9-13; Mk 2,13-17; Lk 5,27-32; 19,1-10), Sündern (Mt 9,9-10) oder anderen umstrittenen Personen (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Joh 12,1-11). Das hatte nach Matthäus und Lukas die Folge, dass Jesus von seinen Gegner den Vorwurf zu hören bekam, selber ein „Fresser und Weinsäufer" zu sein, der gerne in Gemeinschaft mit Sündern is(s)t (Mt 11,19; Lk 7,34-35). Mit zu diesem zweifelhaften Ruf mag auch geführt haben, dass es gerade im Zusammenhang mit solchen Gastmählern, immer wieder zu Begegnungen mit Frauen kam, die Jesus den Kopf (Mt 26,7; Mk 14,3) oder die Füße gesalbt haben (Lk 7,37-38; Joh 12,3). Darüber hinaus werden oft die Mahlzeiten von Jesus mit einzelnen Pharisäern beschrieben, die in den allermeisten Fällen in Streitgesprächen und Auseinandersetzungen endeten (Lk 7,36-50; 11,37-54; 14,1). Nicht zu übersehen ist die Tatsache, dass eine der Hauptaktivitäten zwischen Jesus und seinen Jüngern eben darin bestand, gemeinschaftlich zu Essen: manchmal am Morgen (Joh 21,1-14), aber überwiegend zur abendlichen Stunde in extra dafür vorgesehenen Räumlichkeiten (Mk 14,14-15; Lk 22,11-12). In dieser Hinsicht ist wohl nicht von ungefähr, dass nach Johannes das erste Wunder von Jesus im Rahmen eines Hochzeitsmahls geschah (Joh 2,1-11) und dass von den 21 Kapiteln des Johannesevangelium mindestens fünf vollständig während eines gemeinsamen Abendmahls stattfanden (Joh 13,1-18,1). Die Evangelien machen deutlich, dass Jesus gerade das Gemeinschaftsmahl dazu nutzte, seine Gegner zu ermahnen (Lk 11,37-54), seine Barmherzigkeit mit den Sündern zu unterstreichen (Mt

9,11-12) und seine Jünger zu lehren, zurechtzuweisen und auf das vorzubereiten, was in Zukunft geschehen würde (Lk 22,14-38).

In diesem Zusammenhang ragt natürlich ganz besonders das letzte Gemeinschaftsmahl Jesu mit seinen Jüngern heraus. Alle vier Evangelien berichten im Detail von diesem Ereignis: Jesus lag mit seinen Jüngern an Tischen, wobei sich wohl mindestens zwei Personen eine Liege teilten (Joh 13,23-26). Der Raum befand sich im Obergeschoss und war mit Polstern zum bequemen Liegen ausgestattet (Mk 14,15; Lk 22,12). Man aß mit den Fingern aus gemeinsamen Schüsseln (Mt 26,23; Mk 14,20). Nach Johannes stand Jesus während des Mahls irgendwann auf und begann damit, seinen Jüngern die Füße zu waschen. Nach dieser Gegenstandslektion kam es zu einer längeren Lehreinheit (Joh 13,1-18,1). Das Matthäus-, Markus- und Lukasevangelium berichten davon, dass Jesus ebenfalls während des Essens zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Stück Brot nahm und mit seinem Leib identifizierte, der in Kürze gekreuzigt werden sollte (Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19). Nach dem Essen nahm Jesus dann den Kelch in die Hand und identifizierte den Inhalt des Kelches mit seinem Blut (Mt 26,27-28; Mk 14,23-24; Lk 22,20). Im weiteren Verlauf des Essens tritt dann auch Judas als Verräter hervor (Mt 26,25) und verlässt die Gemeinschaft der Jünger (Joh 13,30).

Doch die Vorliebe Jesu für das Gemeinschaftsmahl wird in den Evangelien nicht nur durch die beschriebene Praxis herausgearbeitet. Die im Neuen Testament überlieferten Worte und Gleichnisse Jesu beinhalteten eine ähnliche Fülle von Anspielungen auf Gemeinschafts- und Gastmähler aller Art. So ist es für Jesus typisch, dass er in seinen Gleichnissen gute und böse Knechte miteinander vergleicht, wobei die bösen Knechte ihre Zeit häufig mit exzessivem Essen und Trinken verschwenden, anstatt auf die Rückkehr ihres Herrn zu warten (Mt 24,49; Lk 12,45). Ganz in diesem Sinne wirft Jesus seinen Gegnern vor, eher auf die besten Plätze beim Gastmahl zu spekulieren (Mt 23,6; Mk 12,39; Lk 20,46), als auf ihre Rolle als geistliche Leiter des Volkes acht zu geben. Überall in den Evangelien fällt auf, wie oft Jesus seine Lehre dadurch illustriert, dass er Beispielgeschichten mit der Rahmenhandlung eines Gastmahls erzählt. Er bezieht sich in seinen Gleichnissen auf die Einladung zu Gastmählern (Mt 22,1-10), auf die Kleiderordnung zu solchen Anlässen (Mt 22,11-14), auf das richtige Verhalten im Bezug auf die Platzwahl (Lk 14,7-11), auf die Motivation zur Veranstaltung eines Mahls (Lk 14,12) und auf den sozialen und gesellschaftlichen Status der anwesenden Gäste (Lk 14,15-24). Was bei den Anspielungen von Jesus im Bezug auf das Gemeinschaftsmahl noch auffällt, ist der eschatologische Zusammenhang. So geben alle drei Synoptiker die Worte Jesu wieder, in denen er seinen Jüngern verspricht, im zukünftigen Reich Gottes erneut mit ihnen Mahlgemeinschaft zu haben (Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,18). Als treue Knechte deutet er ihnen darüber hinaus an, dass er sich zu diesem Zeitpunkt die Schürze umbinden und sie am Tisch bedienen wird (Lk 12,37). In der Offenbarung wird dieser

Gedanke dann von Johannes wieder aufgegriffen, wenn er vom Hochzeitsmahl des Lammes mit seiner Braut schreibt (Off 19,9).

In der Apostelgeschichte (Apg 2,42-47; 20,6-12) und den Briefen des Neuen Testaments wird dann deutlich, was Klinghardt mit einem kurzen Satz gut auf den Punkt gebracht hat: „Es hat nie Christen gegeben, die sich nicht zu einem Mahl versammelt hätten“ (Klinghardt 2000:38-39). In dieser Hinsicht fällt auf, was für einen hohen Stellenwert das gemeinschaftliche Essen, aber auch der Umgang mit Lebensmitteln gerade bei Paulus hat. So fordert Paulus im Römerbrief in direktem Vergleich zu einer ausschweifenden Gastmahlspraxis dazu auf, ein anständiges Leben zu führen, das sich deutlich von einem Leben in „Schlemmereien und Trinkgelagen ... in Unzucht und Ausschweifungen“ unterscheidet (Rö 13,13). Unmittelbar im Anschluss an diese Aufforderung, spricht er dann ein Kapitel lang über den rechten Umgang mit Essen und Trinken und den Gewissensproblemen, die dabei entstehen können (Rö 14,1-23). Zu ganz ähnlichen Ausführungen kommt es auch in dem ersten Brief an die Korinther, wo Paulus über das Essen von Götzenopferfleisch schreibt (1Kor 8,1-13), das auf dem Fleischmarkt angeboten wurde (1Kor 10,25). In diesem Zusammenhang erklärt Paulus auch, was zu geschehen hat, wenn ein Christ von einem Ungläubigen zu einem Gastmahl eingeladen wird (1Kor 10,23-33). Auch im Galaterbrief gibt es Hinweise auf christliche Gemeinschaftsmähler. Paulus schreibt über Petrus und Barnabas, die zuerst die Mahlgemeinschaft mit Heidenchristen pflegten, dann aber doch die (Mahl-**)** Gemeinschaft mit den Juden vorzogen (Gal 2,11-14). Die Liste an neutestamentlichen Hinweisen, Berichten und Anspielungen auf das gemeinschaftliche Essen ließe sich noch länger so weiterführen. Doch schon jetzt sollte eine Sache deutlich geworden sein: Essen, Trinken und Mahlgemeinschaft hatten bei der frühen Christenheit in der Darstellung des Neuen Testaments einen überaus hohen Stellenwert! Doch „wie kamen frühchristliche Gemeinden dazu, sich zu gemeinschaftlichen, in irgendeiner Art religiös ausgezeichneten Mählern zu versammeln?“ (Klinghardt 1996:1). Die Antwort von Smith mag auf den ersten Blick überraschen, soll aber im Folgenden näher ausgeführt werden: „Christians met at meals ... not because Jesus told them so, as some would argue, but because it was the thing groups did” (Smith 2002:1).

2.2 Phänomen der antiken Gastmahlspraxis

Die Wichtigkeit von gemeinschaftlichem Essen in der antiken Welt kann wohl kaum hoch genug eingeschätzt werden. Dieser hohe Stellenwert wird ein kleinwenig deutlich bei Plutarch, der das Zitat eines römischen Mannes wiedergibt, nachdem dieser seine Abendmahlzeit allein einnehmen musste: „Heute habe ich nicht gespeist, sondern gegessen“ (Plutarch 1911:235). Wann immer man sich in der mediterranen, antiken Welt zu einem sozialen oder religiösen Anlass traf, bildete in der Regel das Gemeinschaftsmahl den Mittelpunkt (Smith 2003:2). Das Phänomen des antiken

Gastmahls lässt sich fragmentarisch bis in früheste Zeiten zurückverfolgen. So schreibt Feller, dass man Gastmähler in Form von gemalten Bankettszenen bis in das 3. Jahrhundert v.Chr. zurück datieren kann (Feller 1998:798). Nicht ganz so weit, aber immerhin auch bis 1600 v.Chr. geht James Wright zurück, wenn er über die Gastmahlspraxis der kretisch-mykenischen Kultur schreibt, „that feasting was an important activity that occurred with enough frequency and required such specialized implements that an inventory was necessary" (Wright 2004:33). Borgna ergänzt über die minoische Kultur, „it is possible to recognize a considerable variety of banqueting occasions and convivial ceremonies" (Borgna 2004:136) und Sherrat bestätigt, „we now know (if we did not guess it before) that feasting was an important activity for Aegean societies almost as far back as we can trace them" (Sherratt 2004:212)[6]. Doch trotz dieser alten Quellen beginnen die klassischen Studien über antike Gastmähler typischerweise bei Homer im 7. Jahrhundert v.Chr. (Martin 1957:659). Die starke Betonung, die Homer auf gemeinsames Essen und Trinken legt (Blanck 1976:80) wird von Sherrat gut auf den Punkt gebracht: „Feasting appears as arguably the single most frequent activity in the *Odyssey* and, apart from fighting, also in the *Illiad"* (Sherrat 2004:181). Auch wenn Slater deutlich macht, dass es beim homerischen Gastmahl noch gewisse Unterschiede zur späteren antiken Gastmahlspraxis gibt (Slater 194:213), bestätigt er doch zugleich die vielen Ähnlichkeiten zu dem, was in der modernen Forschung häufig das griechisch-römische Gastmahl genannt wird.[7]

Die große Besonderheit bei dieser griechisch-römischen Gastmahlspraxis besteht darin, dass sich, speziell innerhalb des griechischen Kulturraums, zügig eine einheitliche Gastmahlsform mit standardisierten Bräuchen, Regeln und Abläufen entwickelt hat (Smith 2003a:2). Darum kann Wick auch schreiben, dass die antiken Gastmähler strengen Mustern, Traditionen und inhaltlichen Zielen folgten „die eine hohe Konstanz dieser Mahlform während der ungefähr acht Jahrhunderte von nachepischer Zeit bis in die späte Kaiserzeit hinein bewirkte" (Wick 2003:120). Aufgrund dieser hohen Konstanz geht Smith so weit, dass er das antike Gastmahl als eine gesellschaftliche Institution bezeichnet (Smith 2003a:2). Er ist mit seiner Einschätzung nicht allein: „Die Praxis des Gastmahls ist, ob öffentlich oder privat, eine bedeutende Konstante der griechischen Welt, und die enge Verbindung, die sie zwischen den religiösen, sozialen und politischen Werten knüpft, ist

[6] Für Wrigth, Borgna und Sherrat gilt die Definition, die James C. Wright in der Einleitung seines Sammelwerkes gibt: „I define feasting as the formal ceremony of communal eating and drinking to celebrate significant occasions. I exclude the quotidian partaking of food and drink that is carried out for biological or fundamental social reasons…"(Wright 2004:13) … Feasting, by virtue of its bringing people together in the biological act of eating, is a social activity that binds a group through sharing. Feasting is also a formal ceremonial practice that differentiates host from guest and youth from elder, and affirms other status distinctions" (:14). Aus dieser Definition ergibt sich die Analogie zwischen dem hier gebrauchten Begriff von "Feasting" und dem antiken Gastmahl, wie es im weiteren Verlauf noch detaillierter vorgestellt werden soll.

[7] So bei Klinghardt 1996:21; Nielsen 1998:9; Taussig 2002:1; McGowan 2002:1; Corley 2002:1; Smith 2003:13; Ascough 2003:2; Braun 2003:1; Aitken 2005:1; Standhartinger 2005:1; Brumberg-Kraus 2005:1; Harland 2005:1; Marks 2006:1 u.a.

charakteristisch in den antiken Gesellschaften“ (Pantel-Schmitt & Thorspecken 1998:803). Es scheint so, als hätte das antike Gastmahl eine politische, soziale und kulturelle Funktion, die es während der gesamten Antike nicht verliert. Gerade auch die Fülle an literarischem Material, als eigene Gattung unter dem Begriff der Symposion Literatur[8] bekannt geworden, lässt erahnen, welchen Stellenwert das Gastmahl bei Griechen und Römern hatte. So verwundert es auch nicht, wenn das Gastmahl in vielen „historischen Momenten“ als quasi „unbetontes Hintergrundbild“ (Stein-Hölkeskamp 2005:25) den Rahmen zum jeweiligen Ereignis darstellt. Caesar hielt sich nicht nur am 10. Januar 49 v.Chr., in der Nacht vor seiner folgenschweren Überquerung des Rubikon, in Ravenna beim Gastmahl auf, sondern auch am 15. März 44. v.Chr., der Nacht seiner Ermordung. Die ersten Annäherungsversuche in den Tagen nach seinem Tod zwischen Antonius und Cassius bzw. zwischen Lepidus und Brutus fanden ebenfalls bei Gastmählern statt. Cato und Utica inszenierten ihren Freitod auf einem Gastmahl, genauso wie Petronius. Brutus und Cassius befanden sich vor der Schlacht von Philippi auf einem Gastmahl und Nero gab ein solches für seine Mutter Agrippa nur Stunden, bevor er sie ermorden ließ (Stein-Hölkeskamp 2005:26).

Joachim Marquardt definiert den Stellenwert des Gastmahls in den letzten beiden Jahrhunderten der römischen Republik als „unentbehrliche Unterhaltung … mit welcher man den letzten Theil des Tages nothwendig hinbrachte“ (Marquardt 1868:299). Eben diese »unentbehrliche Notwendigkeit« wird in den Lebensgeschichten von Plinius, Cato, Lucullus, Antonius, Augustus und Claudius offensichtlich. Alle diese römischen Persönlichkeiten nahmen regelmäßig, manchmal sogar täglich an Gastmählern teil (Stein-Hölkeskamp 2005:26). Auch Cicero berichtet in seinen Briefen auffallend häufig von seiner Teilnahme an Gastmählern (Nielsen 2001:57). Fakt ist: Das gesellschaftliche Leben der griechisch-römischen Welt spielte sich zu einem Großteil beim gemeinschaftlichen Essen ab (Ascough 2003:2). Paoli stellt in diesem Sinne fest, dass Gastmähler

[8] Zu den klassischen Werken der frühen Symposion Literatur gehört die mehr idealistische Darstellung von Plato und die mehr realistische Darstellung von Xenophon (Hug 1997:1274). In der hellenistischen Zeit verändern sich die Themen der wiedergegebenen Tischgespräche während des Gastmahls zusehends. Es geht immer weniger um hohe, geistliche oder philosophische Themen und immer häufiger um sinnliche Liebe und den Lebensgenuss. Hier spiegelt die Literatur schlicht wieder, was im Laufe der Zeit zum Alltag geworden war (:1275). Die Symposien arteten mehr und mehr in riesige Schwelgereien aus (:1276). Der erste Römer, der ein Gastmahl schildert ist der Satiriker Lucilius, wobei Gesellschaft und Unterhaltung eher der niederen Schicht angehören. Ihm folgt M. Terentius Varro, der besonders den übertriebenen Tafelluxus kritisch hinterfragt und über die angeblichen Feinschmecker seiner Zeit spottet (:1277). Ein römisches Symposium in der Art von Plato und Xenophon schreibt dann Maecenas. Er bringt die angesehensten Männer seiner Zeit wie Vergil, Horaz und Valerius Messala zu einer gehobenen Unterhaltung zusammen (:1277-1278). Auch bei Horaz finden wir ein Symposion, aber viel Einflussreicher wird das Werk von Petronius, der in seinem Gastmahl des Trimalchio die Schwelgerei und Schlemmerei eines ehemaligen Sklaven schildert (:1278). In dieser Zeit lebt dann auch bei den Griechen durch Plutarch die Symposion Literatur noch einmal auf, indem er von der Zusammenkunft der sieben Weisen schreibt. „Durch die Form der Wiedererzählung durch einen Teilnehmer wandelt er auf den Spuren des Platon und Xenophon“ (:1279). Später schreibt Plutarch seine bekannten Tischgespräche, eine umfangreiche Sammlung von Gesprächsthemen beim Gastmahl (:1279). Für diese Zeit wäre dann noch Lukian zu nennen, der in seinem Symposium genau den gegenteiligen Weg von Plutarch geht und ein wüstes Gelage voll Streit und Ausschreitungen zeichnet (:1280). Schlussendlich sei noch das Gastmahl von Athenaios genannt, dass als umfangreiches Werk keine Trinkgelage wie bei Lukian, sondern ein wirkliches Gastmahl von gehobenem Niveau beschreibt (:1280).

die „üblichste und angenehmste Art der Geselligkeit“ waren. Er schreibt weiter: „Wenn man ... den Abend in fröhlicher Gesellschaft verbringen wollte, gab es keine andere Möglichkeit, als sich mit den Freunden zum Gastmahl zu vereinen“ (Paoli 1979:121). Tatsächlich scheint das antike Gastmahl allgegenwärtig gewesen zu sein und „opportunites for meals could be multiplied … (Ascough 2003:2). Obwohl man zu allen wichtigen Lebenssituationen wie Geburtstag, Verlobung, Hochzeit und Beerdigung Gastmähler veranstaltete, wird deutlich, dass Gastmähler nicht nur solchen besonderen Gelegenheiten vorbehalten waren (Mau 1992:1203). Gastmähler hatten „… nicht den Charakter von Festen im Sinne von herausgehobenen Momenten … die den Alltag jeweils sinnstiftend transzendieren sollen. Sie waren vielmehr Teil der täglichen Routine, hatten ihren festen Platz im Ablauf eines jeden Tages, waren üblicher Bestandteil der gesellschaftlichen Interaktion“ (Stein-Hölkeskamp 2005:27-28 gegen Wright 2004:13).

Das eigentliche Phänomen des Gastmahls liegt dabei aber nicht allein in der Häufigkeit, sondern, wie oben schon angeklungen, in der großen Einheitlichkeit im Bezug auf Form und Ablauf. So ist beispielsweise die Zweiteilung des Gastmahls in Abendmahl (*deipnon*) und anschließendem Trinkgelage/Beisammensein (*symposion*) ein typisches Kennzeichen, das sich während der 8 Jahrhunderte von Homer bis in die römische Kaiserzeit hinein so gut wie nicht verändert hat (Corley 1993:26; Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802; Kugler 1999:9). Smith bestätigt diese Einschätzung und wendet sie konsequent auch auf die Mahlpraxis von Jesus mit seinen Jüngern und auf die frühchristlichen Versammlungen an: „Whenever they met as a church, early Christians regularly ate a meal together ... The meals at which they gathered also tended to follow the same basic form, customs, and rules ... They followed the form of the banquet, the traditional evening meal, which had become the pattern for all formalized meals in the Mediterranean world in this period” (Smith 2003:2).

2.3 Formgeschichtlicher Ansatz

Smith gehört zu einer immer größer werdenden Gruppe[9] von Wissenschaftlern, die sich dem Phänomen der frühchristlichen Mahlfeiern formgeschichtlich nähern. Anders als beim monokausalen Ansatz, der die frühchristlichen Gemeinschaftsmähler auf die Praxis von Jesus zurückführt (Wolff 1996:270; Grundmann1986:39); anders als beim religionsgeschichtlichen Ansatz, der typischerweise versucht, die christliche Mahlpraxis einseitig von Phänomenen der heidnischen Umwelt her zu erklären (Bultmann 1963:195; Klauck 1982:368-369); anders auch als bei dem liturgiegeschichtlichen Ansatz, der zwar zwischen den Gemeinschaftsmählern von Jesus und dem Herrenmahl von Paulus unterscheidet (Lietzmann 1955:251), dabei aber nicht wirklich erklärt, warum Jesus und seine Nachfolger ihre Gemeinschaft durch gemeinsames Essen praktiziert

[9] http://www.philipharland.com/meals/GrecoRomanMealsSeminar.htm#About_the_Seminar [Stand 2009-09-17]).

haben, orientiert sich der formgeschichtliche Ansatz konsequent an der äußeren Gestalt des antiken Gastmahls, und kommt damit zum Ergebnis: „Christians met at meals ... not because Jesus told them so ... but because it was the thing groups did" (Smith 2002:1).

Der formgeschichtliche Ansatz geht also davon aus, dass die Mahlgemeinschaften der frühen Christen keine Besonderheit darstellten, sondern einer langen Tradition von Gemeinschaftsmählern entsprangen. Dreh- und Angelpunkt ist dabei die große Übereinstimmung der Gastmahlspraxis in Form und Ablauf, die sich bei nahezu allen Mahlgemeinschaften, egal welcher Gruppierung, nachweisen lässt: „Grundsätzlich ist die Struktur der griechisch-römischen Bankette modellhaft für alle Mahlgemeinschaften, sei es anlässlich von Familientreffen, Einladungen von Haus zu Haus, Beerdigungen, Zusammenkünften in philosophischen Schulen, Handwerkervereinigungen (*collegia*) bzw. anderen freiwilligen Gruppenbildungen und religiösen (auch jüdischen) Gemeinschaften bzw. auch aus Anlass von jüdischen Festen" (Stegemann&Stegemann 1995:246).

Die Mähler Jesu mit seinen Jüngern und die gemeinsamen Mahlzeiten der ersten Christen waren demnach nichts Neues (Kugler 1999:9), sondern schlicht der damals übliche (Paoli 1979:121), für Klinghardt sogar der einzige Weg, für eine Gruppe von Personen dieser Zeit Gemeinschaft zu haben (Klinghardt 1996:156). Trummer kann darum auch das Passamahl Jesu mit seinen Jüngern als „eine Art letztes Symposion" bezeichnen (Trummer 2005:28).[10] Andere Modelle (Lietzmann 1955; Kollmann 1990), die sich mit der Frage beschäftigen, warum Essen, Trinken und Mahlgemeinschaft eine so wichtige Rolle für die frühen Christen spielten, übergehen häufig die übereinstimmende Form der antiken Gastmahlspraxis. In diesem Sinne war Hoffmann seiner Zeit voraus, denn er schreibt schon 1903 in seiner exegetisch, historisch-kritischen Untersuchung zu urchristlichen Gastmählern folgende Worte:

> „Wenn uns garnichts Näheres darüber erzählt wird, so setzt der Verfasser offenbar voraus, daß seine Leser genugsam Bescheid wußten, und wir müssen darauf folgern, daß die gemeinsamen religiösen Mähler der Urgemeinde *nichts besonderes und Auffälliges waren* und sich kaum wesentlich von den üblichen Mahlzeiten unterschieden" (Hoffmann 1903:104 - *Hervorhebung von mir*)

Die These des formgeschichtlichen Ansatzes lautet also: Frühchristliche Gottesdienste waren in Form und Ablauf nichts anderes als antike Gastmähler, so dass Klinghardt grundsätzlich die Frage stellt, wie sinnvoll es eigentlich ist, im Fall der urchristlichen Versammlungen überhaupt von Gottesdienst im modernen Sinn zu sprechen (Klinghardt 1997:365). So schreibt auch Kugler: „Die Mähler der Christen in neutestamentlicher Zeit unterscheiden sich ... äußerlich nur wenig von den Mahlfeiern ihrer Zeitgenossen" (Kugler 1999:9).

[10] Kugler bestätigt Trummer, wenn er die Mahlgemeinschaften Jesus mit „einem hellenistischen Symposion" vergleicht (Kugler 1999:12).

2.4 Privat- und Vereinsgastmähler als Analogie zu frühchristlichen Mahlfeiern

Der bisher ganz bewusst weit gesteckte Definitionsrahmen vom antiken Gastmahl soll nun ein wenig enger gezogen werden, denn es gab in der Antike eine Vielzahl von Anlässen, zu denen ein Gastmahl gefeiert werden konnte (Ascough 2003:2). Die Quellen berichten von Familiengastmählern (Bradley 1998), Beerdigungsmahlzeiten (Lindsay 1998; Corley 2006), Hochzeitsmahlzeiten (Marks 2006), Opfermahlzeiten (Schmitt-Pantel 1990; Bookidis 1990, Bruit 1990), Staatsbanketten (Nielsen 1998; Wright 2004:31), Mahlzeiten in der Gemeinschaft der *polis* (Pantel-Schmitt & Thorspecken 1998:799-801), ganz öffentlichen Gastmählern bei religiösen Feiern, Spielen und Triumphen (Donahue 2003), zahllosen Mahlveranstaltungen von hellenistischen und jüdischen Mysterienkulten (Klauck 1982:91f; King 2005) und vielen anderen Gelegenheiten (Marquardt 1886:208). Auch wenn bei allen diesen Mahlanlässen eine einheitliche Mahltradition abgeleitet werden kann, würde ein solch breiter Untersuchungsrahmen am Ziel dieser Arbeit vorbeigleiten.

Meeks beschäftigt sich in seinem viel zitierten Werk „The First Urban Christians" neben einer ganzen Fülle an soziologischen und geschichtlichen Untersuchungen auch mit möglichen Vorbildern aus der frühchristlichen Umwelt, die als Modell einen Einfluss auf die urchristlichen Gemeindestrukturen gehabt haben könnten. Er untersucht (1) die antiken Hausgemeinschaften (Meeks 1993:159-164), (2) das griechisch-römisches Vereinswesen (:164-169), (3) die jüdischen Synagogengottesdienste (:170-173) und (4) die philosophischen Schulen der Antike (:173-179) mit dem Fazit: „Letztlich kann … keines der vier Modelle … die paulinische *ekklesia* ganz erklären, wenngleich alle vier signifikante Analogien zu ihr aufweisen" (Meeks 1993:179). Meeks kommt zu seinem Fazit, weil er eine sehr große Bandbreit an Vergleichspunkten zwischen den vier Modellen und der frühchristlichen Gemeindebewegung gewählt hat. Reduziert man die Vergleichspunkte auf den einen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit - der gemeinsamen Mahlgemeinschaft - dann kommt man zu einem anderen Fazit: In allen fünf antiken Gemeinschaftsformen (Häuser, Vereine, Synagogen, Schulen und frühchristlichen Gemeinden) hatte das Gemeinschaftsmahl einen äußerst hohen Stellenwert und - was vielleicht noch wichtige ist - alle diese Gruppen hielten ihre Gemeinschaftsmähler nach demselben Muster in Bezug auf äußere Form und innere Werte ab (Smith 2003a:2f). Nun gibt es zahlreiche Studien, die sich mit den Gemeinschaftsmählern innerhalb der von Meeks genannten Modelle ausführlich beschäftigt haben.[11] Dabei fällt auf, dass sich

[11] Klauck vergleicht das paulinische Herrenmahl mit den hellenistischen Kultgastmählern der Antike (Klauck 1982). Klinghardt vergleicht paulinisches Herrenmahl, hellenistische Privat- und Vereinsgastmähler, jüdische Gemeinschaftsmahlzeiten, das sakrale Mahl der Didache und die spätere Entwicklung des Abendmahls in der Christenheit miteinander (Klinghardt 1996). Smith zeigt auf, dass die griechisch-römische Gastmahlspraxis bei privaten, philosophischen, kultischen, vereinsspezifischen, jüdischen und frühchristlichen Treffen nachzuweisen ist (Smith 2003a).

besonders die Privat- und Vereinsgastmähler als Analogie zur frühchristlichen Mahlgemeinschaft hervortun.

Privatgastmähler als Analogie

Es ist keine neue Erkenntnis, dass sich die ersten Christen in Privathäusern getroffen haben.[12] Man traf sich in Privathäusern, um das Brot zu brechen und gemeinsam zu essen (Apg 2,46) (Gehring 2000:134). Dabei muss davon ausgegangen werden, dass nicht jede Person der frühen Christenheit wohlhabend genug war, um eine Gruppe von Gleichgesinnten unter zu bringen[13], dass es aber dennoch Christen gab, die eine solche Einladung aussprechen konnten (Schmeller 1995:60; Gehring 2000:156; Trummer 2005:64).[14] Und genau diese Situation von Privateinladungen ist innerhalb paganer Quellen (Pantel-Schmitt & Thorspecken 1998:801; Smith 2002:4) „hundertfach bezeugt" (Lampe 1989:315).[15] Hatte eine Privatperson nicht genügend Raum bei sich zu Hause, so bestand die Möglichkeit, Gastzimmer in passender Größe anzumieten (Stegemann&Stegemann 1995:239; Kugler 1999:10).[16] Neben solch einem klassischen Privatgastmahl, bei dem die Kosten für Essen,

[12] Schenke 1990:107; Meeks 1993:159; Stegemann&Stegemann 1995:228; Wick 2003:361; Stuhlmacher 2005:197; Lohse 2008:91; Gehring 2000:13

[13] In der älteren Forschung bestand die Tendenz, die frühen Christen ausschließlich der Unterschicht zuzuordnen (Stegemann&Stegemann 1995:249). „Man war überwiegend der Ansicht, daß sich der Kreis der ersten Christen, einschließlich der paulinischen Gemeinden, aus den Armen und Enteigneten der römischen Provinzen rekrutierte" (Meeks 1993:113). In der neueren Forschung scheint sich allerdings eine gegensätzliche Position durchzusetzen (Gehring 2000:294) , ein neuer Konsens (Stegemann&Stegemann 1995:250), der besagt, dass das soziale Niveau der frühen Christengemeinden „deutlich höher lag als allgemein angenommen" (Meeks 1993:114). Lampe hingegen tendiert in seiner viel zitierten Untersuchung der stadtrömischen Christen nach wie vor dazu, dass sich die frühen Christen aus der „Masse sozial Niedrigstehender, zum Teil am Rande des Existenzminimums Lebender" zusammen setzten. Er schließt zwar nicht gänzlich aus, dass auch „sozial Gehobenere" unter den Christen waren, hält diese Gruppe im 1. Jahrhundert n.Chr. aber noch für klein (Lampe 1989:113). Stegemann&Stegemann stimmen mit Lampe in dieser Hinsicht nicht ganz überein. Sie gehen zwar auch davon aus, dass die „überwiegende Mehrheit … zweifellos zur Unterschicht" gehörte, sehen aber zumindest in den paulinischen Gemeinden niemanden „aus der Gruppe der absolut Armen" (Stegemann&Stegemann 1995:260). In diesem Sinne rundet Theißen das Bild ab, wenn er zum Ergebnis kommt: „Einigen tonangebenden Gemeindegliedern der Oberschicht steht die große Zahl von Christen aus den unteren Schichten gegenüber" (Theissen 1989:232).

[14] Klauck nennt als mögliche Beispiele solcher Personen die Schwester Phoebe (Rö 16,1), den Stadtbeamte Erastos (Rö 16,23), den Synogogenvorsteher Krispus (Apg 18,8; 1Kor 1,14), den Gajus (Rö 16,23; 1Kor 1,14) (Klauck 1981:32-35) und natürlich auch den Philemon (:41). Andere Belege im Neuen Testament wären die Hausgemeinde von Aquila und Priska in Korinth (1Kor 16,19) und später in Rom (Rö 16,3.5), die Hausgemeinde von Philemon bei oder in Kolossä (Phil 1f) und die Hausgemeinde der Nympha in Laodizäa (Kol 4,15) (Gehring 2000:220-221).

[15] So wurden die Amtsantrittsessen der städtischen Priester beispielsweise im Privathaus des »Neuaufgenommenen« abgehalten (Rüpke 2005:49). Diese Priesterbankette, die zu allen möglichen Anlässen veranstaltet und schon bald auf Grund ihrer Ausgestaltung sprichwörtlich für „kulinarischen Luxus" wurden (:43) fanden überhaupt nie in speziellen Räumlichkeiten, sondern reihum in den privaten Häusern der Teilnehmer statt. Innerhalb der Literatur finden wir darüber hinaus viele Beispiele für Privatgastmähler von Einzelpersonen, die sowohl den Raum als auch die Speisen zur Verfügung gestellt haben. Als bekannte Beispiele könnten das Gastmahl bei Nasidienus (Horaz 1976:143f), das Gastmahl von Kallias (Xenophon 1986:5), das Gastmahl des Trimalchio (Petronius 2004:39) oder auch das Gastmahl bei Agathon (Platon 2004:11) angeführt werden.

[16] Solche Mieträume gab es in Heiligtümern, Tempeln oder Vereinslokalen (Klinghardt 1996:31). Lampe weißt solche *tabernae* auch im Erstgeschoss der städtischen *insula* nach (Lampe 1989:51). Sehr wahrscheinlich nutzten Jesus und seine Jünger diese Möglichkeit, Räume anzumieten, um das Passahmahl ungestört feiern zu können (Mk 14,14-15). Auch die Schule des Tyrannus, in die Paulus und seine Jünger ausweichen mussten, als es Schwierigkeiten innerhalb der Synagoge von Ephesus gab, könnte ein Hinweis auf solch eine gemietete Räumlichkeit sein (Apg 19,8-9). Wie

Trinken und Unterkunft zu Lasten des einen Gastgebers gingen, ist eine zweite Form des Privatgastmahls belegt, das sogenannte *eranos*Mahl (Coutsoumpos 2005:46f): Hierbei trug die Kosten für das gemeinsame Essen nicht eine Person, sondern die Kosten wurden auf alle Mahlteilnehmer verteilt. Solche *eranos*Mahlzeiten bestanden entweder darin, dass die Teilnehmer Lebensmittel mitbrachten (Mau 1992:1201; Pantel-Schmitt&Thorspecken 1998:798, Trummer 2005:63) oder den Kauf des Essens finanziell unterstützten (Mau 1992:1202). Ein solch privates Gemeinschaftsprojekt unter Freunden setzte schon einen gewissen Grad an Organisation voraus (Klinghardt 1996:32). Darum ist es nicht verwunderlich, dass sich solch eine Gruppe von Gleichgesinnten nicht selten irgendwann als Verein zusammenschloss (Meeks 1993:165; Trummer 2005:63). Klinghardt schreibt: „An diesem Übergang vom lockeren Freundeskreis zum Verein wird der Zusammenhang von privaten Mahleinladungen, privatem, aber gemeinsam finanziertem Mahl und Vereinsmahl deutlich“ (Klinghardt 1996:33; Ebel 2004:5[17]). Diese Feststellung von Klinghardt ist darum bedeutsam, weil sie eine Skizze dafür liefert, wie aus einer Tischgemeinschaft von »jesusgläubigen Freunden« nach und nach eine organsierte Gemeinschaft hätte werden können. Innerhalb dieser Arbeit wird immer wieder die Analogie zwischen paganen Treffen und christlichen Treffen gezogen, weil beiden eine Sache gemeinsam war, „... *das gemeinschaftliche Mahl*“ (Klinghardt 1996:42 - *Hervorhebung von mir*).

Vereinsgastmähler als Analogie

Bei alledem liegt die Erkenntnis zu Grunde, dass die Christen nicht die einzige religiöse Gruppe im Römischen Reich gewesen waren. Es gab zahlreiche griechische und römische Verbindungen[18] und allen waren das gemeinsame Mahl und die kultischen Elemente gemein (Pekáry 1975:1188; Klinghardt 2000:1; Ebel 2004:2). Für die Menschen der Antike waren die frühchristlichen Versammlungen nicht mehr als eine weitere Gruppe unter der unüberschaubaren Vielfalt der schon vorhandenen hellenistisch-römischen (Kult-)Vereine (Meeks 1994:164; Harland 2003:3). Inwie weit sich die ersten Christen selber als »Verein« gesehen haben ist nicht eindeutig.[19] Doch die Nähe der frühchristlichen Gemeinden zum antiken Vereinswesen wurde in zahlreichen Studien

---

normal es war, Gasträume anzumieten wird auch bei Plutarch sichtbar, wenn beim „Gastmahl der sieben Weisen“ der Gastgeber Periander ein „Gasthaus im Lechäum neben dem Tempel der Venus“ als Ort für das Gastmahl anmietete (Plutarch 1910:113).

[17] Eva Ebel bestätigt Matthias Klinghardt in seinen Überlegungen zum „fließenden Übergang“ von Privat- zu Vereinsmählern. Sie kritisiert ihn allerdings für seinen zu allgemeinen Ansatz bei der Beschreibung der Gastmähler. Für Ebel ist es ein Unterschied, ob ein Gastmahl im Freundeskreis oder im Verein stattfindet..

[18] Kugler spricht von der „bunt schillernden Welt der Vereine“ (Kugler 1999:10).

[19] Lampe ist sich sicher, dass die christlichen Gemeinden keinesfalls einen legalisierten Status im römischen Reich innehatten (Lampe 1989:314). Obwohl Autoren wie Tertullian, Celsius und Alexander Severus in ihren Schriften die Analogie zu den umliegenden Vereinen gezogen haben (Stegemann&Stegemann 1995:237; Ascough 2006:151), meint Meeks, dass sich die christlichen Gemeinden nicht „bewusst am Vorbild der *collegia*“ orientiert haben (Meeks 1993:168).

aufgezeigt.[20] In den letzten Jahrzehnten ist innerhalb der Fachliteratur ein deutliches Interesse zu beobachten, das „geschichtliche und theologische Profil" frühchristlicher Gemeinden durch eine „methodisch-reflektierte Einbeziehung" des griechisch-römischen Vereinswesens neu zu erfassen und eine „Vergleichbarkeit innerhalb der Struktur" zu überprüfen (Koch & Schinkel 2006:147).

Das gemeinsame Gastmahl scheint „Hauptbeschäftigung" (Barclay 2006:124) und „Zentrum" (Smith 2003a:124) der antiken Vereine gewesen zu sein, ein Sachverhalt, der von den archäologischen Quellen aus Pergamon, Ostia, Pompeji und Sufetula deutlich untermauert wird (Corley 1993:31; Richardson 2002:52). In den ersten zwei bis drei Jahrhunderten war die Mahlgemeinschaft in diesem Sinne auch für die »christlichen Vereine« etwas ganz normales und wichtiges. Erst nach der konstantinischen Wende um 313 n.Chr verschwand diese Aktivität aus den Gemeinden und wurde durch liturgische und spezielle kultische Handlungen ersetzt (Richardson 2002:52; Trummer 2005:30). Dabei ist von Bedeutung, dass die Gastmähler innerhalb der Vereine keine Aktivität neben anderen Aktivitäten waren. So macht Rüpke am Beispiel der stadtpriesterlichen Vereine im römischen Reich deutlich, dass man sich nicht traf „um zu speisen *oder* zu opfern *oder* zu beraten *oder* zu wählen, sondern man verband normalerweise diese Aktivitäten" miteinander (Rüpke 2002:51).[21] Innerhalb dieser Arbeit wird darum auch immer wieder die Analogie zwischen antiken Vereinen und frühchristlichen Gemeinden gezogen. Denn für alle antiken Vereinstreffen zeichnet sich besonders ein Vergleichspunkt ab, der „diesen an sich sehr unterschiedlichen Vereinen aus regional, zeitlich und kulturell sehr verschiedenen Bereichen gemeinsam ist ... *das gemeinschaftliche Mahl*" (Klinghardt 1996:42 - *Hervorhebung von mir*). In diesem Sinne kommen auch Stegemann&Stegemann zu dem Schluss dass „allein die regelmäßigen Versammlungen, die mit gemeinsamen Mahlzeiten verbunden waren" als wirkliche Analogie zwischen antiken Vereinen und frühchristlichen Gemeinden dienen können (Stegemann&Stegemann 1995:244).

2.5 Antikes Vereinswesen

Das Vereinsweisen hat in der griechisch-römischen Antike eine lange Tradition, die irgendwann im 6. (Ascough 2002:3) oder 5. Jahrhundert v.Chr. (Pekáry 1975:1188) begann. Nach „dem inschriftlichen und archäologischen Befund" gehören die antiken Vereine „zu den wichtigen Erscheinungen der hellenistischen und römischen Sozialgeschichte" (Rüpke 2002:41). Wir wissen

[20] Heinrici 1876; Klauck 1982; Schmeller 1995; Harland 2003; Ebel 2004; Ascough 2006

[21] Für die Mitglieder war das vereinsinterne Gastmahl mit einer vielschichtigen religiösen Bedeutung verbunden, bei dem gemeinsam mit der Gruppe (ein) Gott verehrt werden konnte. (Harland 2003:77) Für einige Vereine gehörte sogar das Trinken und Essen an sich zur Religionsausübung. Wie hätte ein Anhänger von Dionysos seinen Gott wirklich anbeten können, wenn nicht durch reichhaltigen Verzehr von Wein (Harland 2003:77)? Für die antike Welt war die Gemeinschaft beim Gastmahl kein Widerspruch zur Religionsausübung, sondern sie war elementarer Bestandteil von wahrer Religiosität (Harland 2003:77).

von staatlichen Vereinen, reinen Berufsvereinen[22] und einer Unmenge von Vereinen auf privater Basis (Pekáry 1975.1188). Seine Blütezeit erlebt das antike Vereinswesen „in hellenistisch-römischer Zeit. Die Zerschlagung der Polisstruktur und die politische Überlegenheit der Römer haben dazu beigetragen, daß sich das gesellschaftliche Leben in den überschaubaren Rahmen des Vereins verlagerte“ (Klauck 1982:68; so auch Pekáry 1975:1188). Vor allem in den urbanen Zentren des Römischen Reiches gab es einen regelrechten „Vereinsboom“ (Meeks 1993:164; Kugler 1999:10; Ascough 2002:3); alleine für die Insel Rhodos sind über 80 Vereine belegt (Pekáry 1975:1188). Manche Studien sprechen von über 100 verschiedenen Vereinstypen (Stegemann&Stegemann 1995:243). Diese Vereine boten „ein Gegengewicht zum Individualismus und Kosmopolitismus“ der hellenistisch-römischen Großstadtwelt (Schmeller 1995:28; Kugler 1999:10). Ein Großteil der männlichen Bevölkerung, besonders in den Städten war in privaten Vereinen organisiert (Rüpke 2002:41; Bendlin 2002:29), wobei man nicht davon ausgehen muss, dass nur die sozial Schwächeren am Vereinsleben interessiert waren. Neuere Studien machen deutlich, dass das Vereinswesen die ganze Spannweite der römischen Gesellschaft widerspiegelte (Harland 2003:26; Ebel 2004:4) und durchaus auch wohlhabendere Personen (Ebel 2004:115) und sogar Teile der römischen Elite (Rüpke 2002:42; Hirschmann 2006:58) am Vereinswesen partizipierten. „Auch Frauen traten, wenn auch nicht annähernd so häufig wie Männer, Vereinen bei - normalerweise denselben wie die Männer, da es, abgesehen von den Kollegien der Priesterinnen, kaum Belege für reine Frauenvereine gibt“ (Meeks 1993:55).

Auch wenn der römische Staat immer wieder in die Versammlungsfreiheit der Vereine eingriff (Herz 2003:29) und oft von einem spannungsvollen Verhältnis zwischen Vereinen und Staat die Rede ist (Schmeller 1995:28), so gibt es doch auch etliche Beispiele von Vereinen, die sich positiv und konstruktiv am Stadt- und Staatsleben beteiligt haben (Harland 2003:8; Hirschmann 2006:58). Vor allem war in den urbanen Zentren der Einfluss der Vereine spürbar (Ascough 2003:3), was nicht zuletzt daher rührte, dass viele Vereine eine „mannigfache soziale Funktion“ (Rüpke 2002:41) innehatten. Bendlin spricht in dieser Hinsicht von den „miserablen Lebensbedingen“, die in einer „vorindustriellen“ Millionenstadt wie beispielsweise Rom im 1. Jahrhundert v.Chr. geherrscht haben müssen und die eine Vereinszugehörigkeit in dieser Zeit „überlebensnotwendig“ gemacht haben (Bendlin 2002:33). Gerade die regelmäßigen Gemeinschaftsmähler innerhalb der Vereine waren für die Teilnehmer wohl ein wichtiger Beitrag zum Lebensunterhalt (Klinghardt 1996:324). Verhältnismäßig viele Vereine fungierten für ihre Mitglieder darüber hinaus auch als

[22] Ein Beispiel dafür liefert die Apostelgeschichte, als Paulus 57 n.Chr. durch seine Mission in Ephesus den Aufstand der Silberschmiede auslöst. Die Mitglieder der Schmiede, Steinmetz- und Töpfervereine setzten sich gegen die Bekehrungsversuche von Paulus entschieden zur Wehr, da es nicht nur um die Ehre der Stadtgöttin Artemis, sondern auch um ihren Geldbeutel ging (Dittmann-Schöne 2002:88).

Sterbeversicherung (Harland 2003:55; Ebel 2004:72). Wenn man sich nicht gerade Privatlehrer leisten konnte fand höhere Bildung zum größten Teil in philosophischen, naturwissenschaftlichen oder medizinischen Zirkeln statt. Andere Vereine übernahmen auch typisch kommunale Aufgaben wie beispielsweise die der Feuerwehr oder Instandhaltungsarbeiten. Klinghardt kommt zu dem Schluss das nahezu alle Funktionen sozialen Lebens in den Vereinen wahrgenommen wurden, was mit zu einem sprunghaften Anstieg ihrer Zahl führte (Klinghardt 2000:42).

Ein anderer Grund für die Attraktivität vieler Vereine lag in der gelebten Gemeinschaft mit der bewussten Absicht, die „sozialen Bindungen" untereinander zu festigen (Egelhaaf-Gaiser 2000:134). Der Zusammenhalt innerhalb der Vereine war teilweise so stark, dass vor Gericht ein Vereinsgenosse denselben Stellenwert hatte wie ein enger Blutsverwandter (Bendlin 2002:30). Innerhalb der Vereine spielten Hierarchie und sozialer Stand eine eher untergeordnete Rolle. Die Egalität (Gleichheit) aller Mitglieder stand im Vordergrund (Schmeller 1995:52). So zeigt Ebel am Beispiel der „*cultores Dianae et Antinoi*" von Lanuvium deutlich, dass innerhalb des Vereins kein Unterschied zwischen Sklaven und Freien gemacht wurde (Ebel 2004:41). Durch die Verbindung von sozialem Netzwerk und religiöser Sinnbestimmung gaben die Vereine dem Einzelnen das Gefühl von Zugehörigkeit und Identität (Harland 2003:86). Die Hierarchie innerhalb der römischen Gesellschaft[23] mag ein weiterer Grund für den Vereinsboom innerhalb der Republik und Kaiserzeit gewesen sein, denn es war den wenigsten Menschen möglich, jemals ein politisches, religiöses oder militärisches Amt mit den entsprechenden sozialen Würdigungen zu übernehmen. Auf Basis der Egalität war es aber jedem Vereinsmitglied grundsätzlich möglich - unabhängig von dem sozialen Stand im wirklichen Leben - wenigstens innerhalb seines Vereins ein Amt mit Ehre, Macht und Würdigungen zu erhalten (Meeks 1993:69; Schmeller 1995:53; Ebel 2004:70).[24] Diese kurze Übersicht sollte gezeigt haben „wie weit verbreitet diese privaten Vereine in der hellenistisch-römischen Welt waren und welche enorme Rolle sie im öffentlichen Leben gespielt haben" (Klinghardt 1996:42).

[23] Vereinfacht dargestellt könnte man das Römische Reich mit einer sozialen Pyramide vergleichen, deren Spitze, aus der regierenden Elite bestand, die ungefähr 0,5 - 1% der Gesamtbevölkerung ausmachte. Darunter lag der Bereich der Oberschicht, der ungefähr 9% der Bevölkerung beinhaltete. Aus diesem Bereich akquirierten sich alle übrigen Ehrenämter in den Städten und im Militär. Diesen 10% der Oberschicht standen 90% des Volkes gegenüber (Meeks 1993:116; Gehring 2000:292; Harland 2003:26-27). Nun waren diese 90% nicht alle arm oder mittellos. Es gab vielmehr riesige Unterschiede in Bezug auf Reichtum, Rang und sozialen Stand (Meeks 1993:118; Gehring 2000:294; Harland 2003:52).

[24] In dieser Hinsicht fällt auf, dass besonders römische Vereine „eine an staatlichen Institutionen orientierte Organisation" besaßen (Herz 2003:29; Meeks 1993:69; Stegemann&Stegemann 1995:243).

2.6 Äußere Form des hellenistisch-römischen Gastmahls

2.6.1 Räumlichkeiten

Das typisch griechische Privatgastmahl fand in einem speziell dafür vorgesehenen Teil des Hauses statt, dem *andron*, was übersetzt so viel heißt wie »Raum der Männer« (Plutarch 1910:117; Smith 2003:25).[25] Seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. gibt es in Bezug auf Form, Größe und Gestalt des *andron* eine weitgehende Übereinstimmung innerhalb der gefundenen Privathäuser (Tomlinson 1994:95; Dunbabin 2001:82). Für das griechische Haus sind dabei vor allem die Ausgrabungen in Olynth aufschlussreich, da die Stadt um 348 v.Chr. zerstört und nie wieder aufgebaut wurde (Blanck 1976:20).[26] Das mit Abstand wichtigste Möbelstück im *andron* war das Speisesofa, die *kline* (Boardman 1994:122), auf der man in der damals üblichen Weise zu Tisch lag.[27] Eine typische *kline* aus Holz „bestand aus einem länglich rechteckigen Rahmen mit vier Beinen und einem Gurtgeflecht als Auflage für Kissen und Decken“ (Blanck 1976:25) - das Kopfende war oft leicht erhöht.[28] Die Anzahl der *klinen* variierte je nach Größe des Raums und Anzahl der Gäste (Blanck 1976:25). Obwohl hier und da Unterschiede in der Ausstattung (Bodenbelag, Wandverzierungen, Zugang zu Wasser, oberirdische Abläufe, steinernen oder mobile *klinen*) zu beobachten sind, gibt es doch, gerade in architektonischer Hinsicht gemeinsame Charakteristika wie der quadratische Aufbau und spezifische Wandlängen.[29] Die vorhandenen *klinen* wurden im *andron* der Länge nach

---

[25] Anders als bei den Römern waren Frauen beim Gastmahl der Griechen nicht zugelassen (Mau 1992:1203).

[26] Es gibt wohl Berichte, dass in »alten Tagen« das Gastmahl noch im *atrium*, also dem zentralen Wohnraum des antiken Hauses stattfand, doch die ältesten gefundenen Objekte hatten schon das speziell fürs Gastmahl gedachte Speisezimmer (Mau 1955:1895; Paoli 1979:115).

[27] Der Vollständigkeit halber muss gesagt werden, dass es nicht immer der Brauch war, bei Tisch zu liegen. In den homerischen Epen saßen die Teilnehmer eines Gastmahls auf Stühlen (Mau 1955:1895; Schneider 1995:526), jeder mit seinem Tisch vor sich (Mau 1992:1205). Man nimmt gemeinhin an, dass durch die Perserkriege (5. Jahrhundert v.Chr.) ein gewisser Tafelluxus von Asien nach Ionien und dann nach Griechenland eingezogen ist, in dessen Verlauf dann auch das Liegen bei Tisch von den meisten Griechen übernommen wurde (Schneider 1965:526; Smith 2003:18). In Bezug auf diese weit verbreitete These gibt Boardman allerdings zu bedenken, dass die ganze Theorie auf ein einziges Relief aus Ninive aufbaut, wo Ashurbanipal bei einem Fest auf einer *kline* liegend gezeigt wird. Auch wenn durchaus auffällt, dass die griechische *kline* in orientalischem Stiel gebaut wurde und man tatsächlich im nahen Osten Überreste von langbeinigen *klinen* gefunden hat, geht Boardman davon aus, dass diese Darstellung nicht wirklich einen Hinweis für das hellenistisch-römische Symposium enthält. Für ihn weist das Relief eher auf die nomadische Tradition des nahen Ostens hin (Boardman 1994:125). Stattdessen stützt sich Boardman bei seinen Überlegungen auf die in der Bibel überlieferten Worte des alttestamentlichen Propheten Amos (Amos 6,4-7), der sich im 8. Jahrhundert v.Chr. über das Verhalten der Samariter in Palästina beschwert: „Sie liegen auf Elfenbeinlagern und räkeln sich auf ihren Ruhebetten. Sie essen Fettschafe von der Herde und Kälber aus dem Maststall. Sie faseln zum Klang der Harfe ... sie trinken Wein aus Schalen und salben sich mit den besten Ölen...“. Tatsächlich besteht eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen dieser Beschreibung und der griechisch-römischen Gastmahlspraxis. Wenn überhaupt, dann sieht Boardman über diese alttestamentliche Linie eine Verbindung zwischen der Sitte beim Mahl zu liegen und dem antiken Gastmahl (Boardman 1994:126). Boardman gibt darum auch zu bedenken, ob es nicht einfach Zufall gewesen sein könnte, dass die Griechen Mitte des 7. Jahrhundert v.Chr. die Idee übernommen haben, beim Gastmahl zu liegen (Boardman 1994:122).

[28] In etlichen *andrones* fanden sich *klinen* aus Stein oder aber spezielle Vertiefungen die zum fixieren der damaligen Holz*klinen* gedacht waren. Von diesen Hinweisen lässt sich ableiten, dass der typische Liegeplatz beim griechischen Gastmahl ungefähr 1,80m lang und 0,80 m breit war (Tomlinson 1994:95; Dunbabin 2001:82-83; Smith 2003:26).

[29] Ein *andron* mit 7 *klinen* hatte typischerweise eine Wandlänge von 4,5m und somit ca. 20 m^2 Raumfläche. Diese kleinere Variation wurde von Beginn der archaischen Zeit bis hin zur klassischen Zeit Griechenlands gebaut. Der *andron* mit 11 *klinen* hatte normalerweise eine Wandlänge von 6,5 m was einer ungefähren Raumfläche von 42 m^2

an den vier Wänden positioniert, wobei der Türbereich ausgespart wurde (Smith 2003:26). Bei den Griechen war es unüblich, dass mehr als 2 Personen auf einer *kline* lagen (Mau 1992:1205).[30] Durch die Raumgröße das *andron* und die Anzahl der *klinen* war die Teilnehmerzahl des griechischen Gastmahls natürlich begrenzt. Der *andron* bot typischerweise Platz für sieben oder für elf Personen (Bergquist 1994:37).

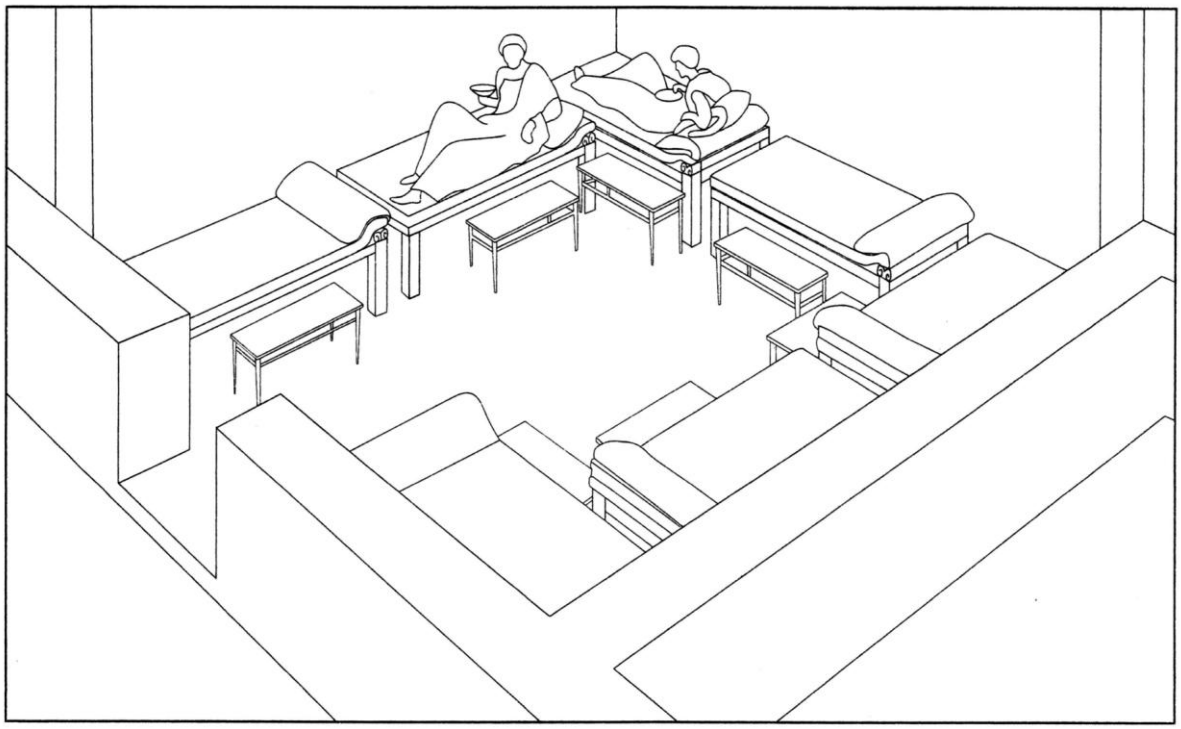


Abb. 1: **Andron** (Pantel-Schmidt 1998:799)

Es ist kein Zufall, dass zwischen griechischen und römischen Speisezimmern eine große Ähnlichkeit besteht (Smith 2003:25). Ab ca. 230 v.Chr. durchdrang die griechische Kultur den ganzen Orient und somit auch das erstarkende Römische Reich (Ploetz 1973:73). Im Zuge dieser Adaption wurden auch in den römischen Häusern eigene Speiseräume gebaut (Paoli 1979:87), die man *triclina* nannte, was so viel bedeutet wir »Raum mit drei Speisesofas« (Smith 2003:26). Die Speisesofas in römischen *triclinae* wurden *lecti* genannt. Da auf jeder *lecti* bei den Römern typischerweise 3 Personen lagen, wurde die Zahl von 9 anwesenden Gästen beim Privatgastmahl als ideales Maß betrachtet (Mau 1992:1204; Wick 2003:121).[31] „Das Neue Testament bezeugt, wie

---

entspricht. Ach hierfür gibt es Beispiel aus archaischer Zeit, wobei sich diese größere Variante des *andron* bis in die hellenistische Zeit hinein nachweisen lässt (Bergquist 1994:37; Dunbabin 2001:82-83).

[30] Man lehnte mit seinem linken Arm auf den Kissen, Polstern und Decken, mit denen die *klinen* ausstaffiert waren. Die rechte Hand hatte dabei volle Bewegungsfreiheit zum Essen und Trinken (Schneider 1965:525). Die Blickrichtung der Gäste war auf den Raummittelpunkt und somit zueinander gerichtet (Smith 2003:25). Während der Mahlzeiten stand vor jeder *kline* ein, typischerweise dreibeiniger, flacher Tisch (*trapeza*) für Speisen und Getränke. Manchmal befand sich unter dem Tisch noch ein kleiner Schemel, auf dem Schuhe abgestellt werden konnten (Blanck 1976:26; Pantel-Schmitt & Thorspecken 1998:802).

[31] Die *lecti tricliniares* sind breite, ursprünglich hölzerne Gestelle, die nach der Tischseite höher und zur Außenseite niedriger gebaut waren, so dass man sie von außen her besteigen konnte. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren die *lecti* mit Gurten bespannt und mit Polstern, Decken und Kissen ausgelegt. Man lag mit dem linken Arm auf ein Kissen gestützt, die Füße zur Wand gerichtet mit dem Gesicht zum Tisch (Marquard 1886:303) und aß mit den Fingern (:317)

sehr die jüdischen Essenssitten hellenistisch beeinflußt waren“ (Wick 2003:120). Markus und Lukas beschreiben den Raum des letzen Passamahls als Obersaal[32], der schon mit Polstern zum bequemen Liegen[33] ausgelegt war (Mk 14,15; Lk 22,12). „Entsprechend der hellenistischen Sitten lag man zu Tisch (Mk 2,15 par; Lk 14,15 etc), veranstaltete Symposia (Mk 6,39: συμπόσιον) in sogenannten Triclinium-Räumen in der entsprechend vorgegebenen Liegeordnung (Joh 2,8f: ἀρχιτρίκλινος; Mk 12,39: πρωτοκισία) ... Gerade die Mahlsitten zeigen, wie hoch der Hellenisierungsgrad im Römischen Reich und somit auch in Palästina gewesen ist“ (Wick 2003:120).

Im Vergleich zu den griechischen *androne*s zeichnet sich nun bei den römischen *triclinae* eine Entwicklung ab, die unsere Überlegungen weg von den Speiseräumen der Privatgastmähler hin zu den Speiseräumen der antiken Vereine überleiten soll: Denn gerade zum Ende der Republik wurden die *tricliniae* immer größer (Marquard 1886:302; Stein-Hölkeskamp 2005:35; anders Mau 1992:1204)[34], wobei sie ihren Namen »Raum mit drei Speisesofas« trotzdem weiter behielten (Wick 2003:121).[35] Diese Entwicklung hin zu größeren Gastmählern spiegelt wohl auch den Übergang vom Privat- zum Vereinsgastmahl wieder (Klinghardt 1995:30f, Wick 2003:120): „Die Tatsache, dass das *triclinium* vom Privathaus ins Vereinshaus übernommen worden war und dort zum Mittelpunkt des Vereinslebens wurde, betont den hohen Stellenwert, den die Mahlgemeinschaft für die Ausbildung der Vereinsgemeinschaft hatte“ (Richardson 2002:52). Die Vereine standen ihrerseits vor der Herausforderung, ihre Gastmähler mit einer Teilnehmerzahl von weit mehr als 7, 9 oder 11 Gästen zu realisieren (Ascough 2003:2). So gibt es Beispiele von Vereinen mit 1500 Mitgliedern, wobei solche Zahlen eher Ausnahmen darstellten (Schmeller 1995:39). Die typische Mitgliederzahl hellenistisch-römischer Vereine pendelte sich irgendwo

---

oder einfachsten Essgeräten (:314) aus den Schüsseln. Erst auf diesem Hintergrund wird deutlich, wie zeitgemäß Jesus mit seinen Jüngern das Essen einnahm. Er mietete sich spezielle Räumlichkeiten im oberen Teil eines Hauses, die schon mit Polstern zum bequemen Liegen ausgestattet waren (Mk 14,14-15; Lk 22,11-12). Er lag mit seinen Jüngern auf *klinen* oder *lecti* (Joh 13,23-26) und aß, indem er seine Finger in dieselben Schüssel tauchte wie seine Jünger (Mt 26,23; Mk 14,20).

[32] Mau berichtet davon, dass in alter römischer Zeit der Obersaal eines Hause als Speisezimmer angesehen wurde. In den neueren Häusern wurden dann die klassischen *triclina* mit eingeplant (Mau 1955:1895).

[33] Nicht jede Bibelübersetzung gibt diese Tatsache korrekt wieder. So übersetzen beispielsweise die Schlachter 2000 und die King James Übersetzungen missverständlich, dass Jesus und seine Jünger am Tisch gesessen hätten.

[34]Mau schreibt: „Bei den Römern sind, von den Volksspeisungen abgesehen, grosse Tischgesellschaften, so weit wir sehen, nie üblich gewesen“ (Mau 1992:1204). Er führt hingegen große Gastmähler mit bis zu 4500 Personen für die hellenistische Zeit an (:1203)!

[35] So wurden während der Kaiserzeit die *klinen* weiter auseinander gerückt und ihre Anzahl wurde oft auf dreistellige Zahlen (Stein-Hölkeskamp 2005:35) erhöht (Dunbabin 2001:92). Diese Entwicklung wirkte sich ab dem 4. Jahrhundert n.Chr. auch aufs Inventar aus. Denn anstelle von drei *lecti*, die im rechten Winkel zueinander standen, kreierte man nun eine große, halbkreisförmige Liegefläche in C-Form, die *sigma*, *stibadium* oder auch *accubitum* genannt wurde (Dunbabin 2001:94; Marquard 1886:307, Mau 1992:1205). Auf diesen *sigma*Liegen konnten bis zu 8 Personen nebeneinander dinieren (Binder 1998:804), eine Art, die sich bis ins Mittelalter nachweisen lässt (Marquard 1886:308).

zwischen 20 und 50 Mitgliedern ein. Selten waren es weniger als 10 (Schmeller 1995:40; Wick 2003:121) und selten mehr als 100 Teilnehmer (Pekáry 1975:1188). Diese höheren Zahlen fanden ihren Wiederhall natürlich auch in der architektonischen Umsetzung der Gastmahlsräumlichkeiten: So fand man Mitte der 70er Jahre in Pergamon die Räumlichkeiten eines Vereins mit Namen *dionysiac bukoloi* (Die Kuhherde des Dionisios) (Ascough 2003:4). Der etwa 24 mal 10 m große Raum war an drei Seiten von einem 1m hohen und 2 m breiten »Podium« umrandet, dass eindeutig als steinerne Liegefläche identifiziert werden konnte (Schwarzer 2000:231).[36] Die Knochenreste, die unter dem Zementfußboden gefunden wurden, deuten auf die großen Fleischmengen hin, die in Rahmen dieser Vereinsgastmähler verschlungen wurden (Ascough 2003:4).

Abb.2: **Podiumsaal in Pergamon** (Ascough 2005:4)

Im Jahre 1985 wurde bei Ausgrabungen das sogenannte Hestiaion von Pergamon gefunden, ein Gebäude bestehend aus einem großen (24m mal 14m) und einem kleinen (8m mal 6m) Saal. Die Innenwände des großen Saals waren mit 1,80m tiefen, permanenten Liegeflächen für die Gastmahlsteilnehmer ausgestattet. Einlassungen im Mauerwerk geben zu erkennen, dass es auch darüber hinaus noch die Möglichkeit gegeben hatte, hölzerne *klinen* aufzubauen. „Die in den Bankettsaal eingebauten Liegepodien bezeugen den hohen Stellenwert, der dem kultischen Gelage dabei zukam“ (Schwarzer 2002:235-238).[37] In Pompei entdeckte man das Haus eines vermutlich sehr wohlhabenden Vereins von Händlern und Financiers. Im Haus befanden sich fünf nacheinander angeordnete marmorne Räume, die jeweils ein *triclinium* für ca. 100 Personen

[36] Zu diesen steinernen Liegeflächen führte ein kleines Treppchen hinauf (Schwarzer 2000:231). Auf diesem U-förmigen, steinernen *klinen*bereich, lagen die Mitglieder, mit ihren Köpfen jeweils zur Raummitte orientiert. Ein wenig unterhalb dieser durchgehenden großen *kline* war über die komplette Länge ein marmorner Vorsprung angebracht, der wohl dazu diente, dass Essen und die Getränke abzustellen. An den Wänden fand man allerlei Bilder von Weintrauben und Weinblätter. Aus der Größe des Raums und den Maßen der *klinen* lässt sich die Zahl von ca. 70 Teilnehmern errechnen (Ascough 2003:4).

[37] Ebenfalls in Pergamon, im großen Heiligtum des Asklepsion fand man in einem der vielen Räume mit Bruchstein gemauerte, etwa 1m hohe und 1,80m tiefe Stein*klinen*, die vielleicht sogar mit Marmor verkleidet gewesen waren. Die Liegeflächen waren wieder in U-Form angeordnet und belegen „daß das Gelage auch im Rahmen dieses Kultes eine große Rolle spielte (Schwarzer 2002:238-240). Steinerne *klinen* fand man auch im Felsheiligtum von Kapikaya bei Pergamon. Die Liegeflächen waren 2m tief und ungefähr 70cm hoch. Es wurden große Mengen an Eß- und Trinkgeschirr geborgen „was ein Hinweis auf die gewachsene Bedeutung ist, die dem Gelage im Rahmen des Kultes nun zukam“ (Schwarzer 2002:240-242).

beinhalteten (Ascough 2003:5). In Ostia fand man ein großes Haus, das einer Tischlervereinigung gehörte. Dort entdeckte man vier hintereinander angeordnete Speiseräume, in denen jeweils 12 Teilnehmer feiern konnten (Ascough 2003:5). Diese Tendenz, mehrere Gastmahlsräume innerhalb eines Vereinsgebäudes zu haben, lässt sich auch für öffentliche bzw. religiöse Orte nachweisen. So wurden auf dem Areal des Heiligtums von Demeter und Kore in Korinth etwa 52 verschiedene Gastmahlsräume gefunden, die zwischen 600 und 200 v.Chr. gebaut worden waren. Die Räume konnten eindeutig als Speiseräume identifiziert werden, weil man erhaltene *klinen* gefunden hat (Bookidis 1994:86).[38]

Die hohe Zahl an Gasträumen, beispielsweise innerhalb des Heiligtums von Demeter und Kore in Korinth lässt sich leicht erklären, wenn man von einer multifunktionalen Nutzung ausgeht. Standen einer Privatperson oder einer Familie im eigenen Haus nicht die passenden Räume zur Verfügung, dann mietete man sich schlichtweg einen passenden Saal, so wie das auch in heutiger Zeit noch gängige Praxis ist (Kugler 1999:10). „Aus zahlreichen Belegen geht hervor, daß solche privat finanzierten Gemeinschafsmähler Familienfeiern aus Anlaß von Geburtstag oder Hochzeit waren. Solche Mahlzeiten sind dann weder mit Kult- oder Opferfeiern noch mit (regelmäßigen) Vereinsmahlzeiten zu verwechseln, auch wenn sie in entsprechenden Lokalitäten stattfanden“ (Klinghardt 1996:31).

2.6.2 Abendmahl

Bei der Betrachtung des eigentlichen Abendmahls macht es keinen Sinn mehr, zwischen griechischem (*deipnon*) und römischen (*cena*) Abendmahl zu unterscheiden. Lampe schreibt: „Griechische und römische Sitte unterscheiden sich in der Kaiserzeit nur noch unwesentlich“ (Lampe 1991:186) und Corley ergänzt: „It has been demostrated that the Romans by and large adopted Greek meal pracices“ (Corley 1993:28). Wir werden darum in der Betrachtung des antiken Abendmahls nur noch auf Unterschiede hinweisen, wenn diese von Bedeutung scheinen.

2.6.2.1 Zeit zum Mahl

Während man in homerischer Zeit die Hauptmahlzeit (*deipnon*) noch am Mittag zu sich genommen hatte (Schneider 1965:527), verschob sich diese Sitte im Laufe der Jahrhunderte immer weiter zum Abend hin (Wick 2003:120). „Je nach Jahreszeit begann das Gastmahl im Winter nach 14 Uhr, im Sommer etwas gegen 16 Uhr“ (Binder 1998:804; so auch Marquardt 1886:258). Typischerweise aß

[38] Die verschiedenen Gastmahlsräume sind in ihrer Form teilweise recht unterschiedlich. Aber typischerweise verläuft rundherum eine etwa kniehohe Plattform aus Erde, die als Liegefläche diente. Die Erdplattform wird durch eine dünne Wand stabilisiert, die mit Lehm, Ton oder später auch Zement bedeckt worden war. Die Plattform wird immer wieder durch Armstützen unterbrochen, wodurch die einzelnen Liegeflächen abgetrennt wurden. Man kann annehmen, dass die Liegebereiche mit Kissen und Polstern ausstaffiert waren. In einigen Räumen fand man Fundamente von Tischen. In den anderen Räumen kamen wohl portable Tische zum Einsatz (Bookidis 1994:88).

man den Tag über wenig (Wick 2003:120; Paoli 1979:115; Marquardt 1886:264f). Martial schreibt über den üblichen Tagesablauf der Römer: „Von der dritten bis zur fünften Stunde entfaltet man in der Stadt allerlei Geschäftigkeit und dann übten die heiseren Anwälte ihre Tätigkeit aus. Die sechste Stunde schließlich bedeutet Siesta für die Müden. Doch in der siebten Stunde ist diese Ruhephase auch schon wieder vorbei. Denn in der achten und neunten Stunde besucht man das Bad und übt sich in den salbölglänzenden Ringkämpfen. Und erst *um die neunte Stunde läßt man sich auf den Polstern nieder*“ (Stein-Hölkeskamp 2005:112 - *Hervorhebung von mir*).

2.6.2.2 Einladung zum Mahl

Wie schon mehrfach betont war der Übergang vom Privat- zum Vereinsmahl fließend. Somit waren Form und Ablauf von Privatgastmählern dem der Vereinsmähler sehr ähnlich (Kugler 1999:11; Wick 2003:120). Es gibt allerdings zwei Unterschiede zwischen Privat- und Vereinsmahl die für den weiteren Verlauf der Arbeit wichtig sind und darum nun besprochen werden müssen: Während man zum Gastmahl eines Vereins meist nur durch Mitgliedschaft zugelassen wurde (Schäfer 2002:185), so lud man seine Gäste zum Privatmahl selber ein. Die Teilnehmerzahl eines Privatmahls war natürlich durch den jeweiligen Veranstaltungsort begrenzt, wobei es Hinweise gibt, dass bei zu wenig *klinen* auch Stühle dazugestellt wurden (Binder 1998:804). Die Einladungen erfolgten meist mündlich oder durch die Vermittlung eines Sklaven (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:801). Das die Gastgeber in den Gleichnissen von Jesus in Mt 22,1-10 und in Lk 14,15-23 ihre Sklaven losschickten um (weitere) Gäste einzuladen, war also ein üblicher Brauch. Gerade beim Privatgastmahl war es normal, neben den bereits geladenen Personen, spontan noch weitere Gäste hinzu zu holen (Mau 1992:1204). Allein zu speisen galt als peinlich und unwürdig (Stein-Hölkeskamp 2005:27). Darum beginnt auch das Gastmahl von Xenophon damit, dass der Gastgeber Kallias die Herrschaften Sokrates, Kritobulos, Hermogenes, Antisthenes und Charmides spontan beim Pferderennen zu sich einlädt (Xenophon 1986:5). Hier und da gibt es auch Hinweise auf schriftliche Einladungen (Stein-Hölkeskamp 2005:29), so wie beispielsweise die ägyptischen Papyri, die zum Gastmahl des Serapis einladen (Ascough 2005:17). Ganz exklusiv werden die Gäste bei Plutarch´s »Gastmahl der sieben Weisen« zum Mahl gebeten. Sie bekommen einen „prächtigen Wagen vor das Haus geschickt“ (Plutarch 1910:114).

Es war überaus heikel, eine Einladung ohne guten Grund abzulehnen (Stein-Hölkeskamp 2005:31). Diese Tatsache erhöht die Spannung im Gleichnis von Jesus in Lk 14,16-24, wo die Gäste reihum mit den oberflächlichsten Ausreden ihre Teilnahme am Gastmahl absagen. Dieser Sachverhalt zeigt sich auch bei Xenophon deutlich: „Sokrates und sein Begleiter dankten nun [dem Kallias] für die Einladung, wollten aber zunächst nicht zusagen. Als man jedoch merkte, daß er es ernstlich übelnehmen würden … entschlossen sie sich, mit ihm zu gehen“ (Xenophon 1986:7). Martial nennt

allerdings als guten Grund für das Ausschlagen einer Einladung die „mangelnde Fähigkeit zu Reziprozität“, denn „zwischen sozial Gleichgestellten wurde … ganz selbstverständlich erwartet, daß Einladungen … erwidert wurden“ (Stein-Hölkeskamp 2005:32). Genau auf diese Erwartungshaltung spielt Jesu an, wenn er in Lk 14,12-14 davon spricht, kein Gastmahl zu veranstalten, nur um wieder eingeladen zu werden.[39]

2.6.2.3 Schatten und Parasiten

Nun war es aber nicht nur dem Gastgeber erlaubt, Spontaneinladungen (Stein-Hölkeskamp 2005:30) auszusprechen; es war darüber hinaus allgemein akzeptiert, dass geladene Gäste ihrerseits noch Gäste mit brachten. Diese „Geladenen aus zweiter Hand“ (Mau 1992:1204) wurden typischerweise als „Schatten“ (*umbrae*) bezeichnet (Binder 1998:804; Stein-Hölkeskamp 2005:30).[40] Es ist also nicht weiter verwunderlich, wenn Sokrates auf dem Weg zum Gastmahl des Agathon ganz spontan seinen Freund Aristodem fragt: „Wie steht´s mit dir, willst du nicht ungeladen zum Mahle mitkommen?“ (Platon 2004:14). Wie gängig diese »Schatten« waren wird auch in der Reaktion vom Gastgeber Agathon deutlich: „Ah, Aristodem, du kommst gerade recht, um mitzuspeisen“ (:15). Auch beim »Gastmahl des Nasidienus« wird Maecenas wie selbstverständlich von seinen beiden Freunden Varius und Balatro als *umbrae* mitgebracht (Horaz 1976:145). In Bezug auf diese Sitte wäre die Frage interessant, ob bei der Hochzeit zu Kanaan (Joh 2,1-12) die Jünger eventuell als »Schatten« von Jesus beim Hochzeitsfest dabei gewesen waren (Joh 2,2)?

Von diesen *umbrae* unterschieden werden müssen die sogenannten „Parasiten“ (Mau 1955:1896) oder „Spaßmacher“ (Mau 1992:1204), die sich einfach selber zum Gastmahl einluden und plötzlich

[39] Jesu Forderung ist für seine Zeit revolutionär: „Sondern wenn du ein Mahl machst, so lade Arme, Krüppel, Lahme [und] Blinde ein“ (Lk 14,13). Keine dieser Gäste war fähig zur Reziprozität und darauf wollte Jesus hinaus: „Weil sie nichts haben, um dir zu vergelten - glückselig wirst du sein - denn es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten“ (Lk 14,14).

[40] Dass trotz allgemeiner Akzeptanz nicht jeder mit den *umbrae* einverstanden war, zeigen die *quaestiones convivales* von Plutarch. In seinem siebten Buch behandelt er die Frage „Über die sogenannten Schatten und ob man zu jemandem auf die Einladung eines Drittens zu Gast gehen darf?“ Plutarch geht davon aus, dass die Sitte der *umbrae* ihren Anfang bei Platons Symposion nahm. Weil Sokrates den Aristodem einfach so zum Gastmahl eingeladen hätte, wäre die Sitte zur Norm geworde (Plutarch 1911:260). Florus und sein Schwiegersohn Käsernius stellen daraufhin trotzdem die Frage, ob es „schicklich sein“ uneingeladen zum Gastmahl zu gehen (:261). Außerdem kritisieren sie, dass aufgrund dieser Sitte nicht mehr der Gastgeber, sonder die Gäste bestimmen würden, wer am Mahl teilnehme. Sie bezeichnen es als „beschämend, unhöflich und niederträchtig“ sich „mit Gewalt … an einen anderen anzuhängen“ (:261-262). Florus gibt zwar zu, aufgrund des gesellschaftlichen Drucks selbst auch auf seinen Gastmähler die *umbrae* zu erlauben; er selber lehnt es aber strikt ab, als *umbrae* mit zu einem Gastmahl zu gehen und hält diese Sitte für nicht notwendig (:262). Plutarch antwortet darauf, indem er einige interessante Regeln aufstellt: Derjenige der *umbrae* mitbringt, solle darauf achten, dass es nicht zu viele sind (:264) und dass der Gastgeber die mitgebrachten *umbrae* persönlich kennt. Im Idealfall sollte der Gastgeber - wie bei Platon - sich über das Mitbringen des *umbrae* freuen und sich entschuldigen müssen, ihn nicht persönlich eingeladen zu haben (:265). Wer selber zum *umbrae* wird, der solle darauf achten, dass er nicht einfach nur deshalb mitgenommen wird, damit der geladene Gast ein größeres Gefolge hat (:266). Man solle nur dann zum *umbrae* werden, wenn der Einladende etwas Dringendes mit einem zu besprechen hätte (:266) oder wen es ihm darum ginge, eine Beziehung zwischen *umbrae* und Gastgeber herzustellen (:267).

uneingeladen auftauchten. Manchmal wurden solche Schmarotzer als Zeichen der Abwertung nicht auf ein *kline* gebeten, sondern auf einen Stuhl gesetzt (Marquardt 1886: 308; Mau 1955:1896). So drängelt sich Philippos beim Gastmahls von Kallias einfach am Türsklaven vorbei, betritt den Raum und ruft vor versammelter Runde: „Daß ich ein Spaßmacher bin, wißt ihr alle. Ich wollte einfach mal herkommen, weil ich mir dachte, es sei lustiger, ungeladen als eingeladen zum Essen zu kommen“ (Xenophon 1986:9). Es gibt etliche Belege für „professionelle Schmarotzer“ (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:801), die als regelrechte „Mahlzeitjäger“ keine Mühe und Demütigung scheuten, um von jemandem zu einem Gastmahl eingeladen zu werden (Stein-Hölkeskamp 2005:27). Eine ganz eigene Art der »Parasieten« waren die sogenannten *kómoi*. So nannte man die Umzüge betrunkener Symposiasten, die irgendwann von ihrem ursprünglichen Gastmahl aufgebrochen waren, um mit einem Schwarm von Gleichgesinnten einfach zum nächsten Gelage zu ziehen (Hartmann 2000:382). So steht beim »Gastmahl von Trimalchio« plötzlich Liktor mit einem solchen Schwarm von Säufern vor der Tür (Petronius 2004:110). Beim platonischen Gastmahl ist es Alkibiades, der „schwer berauscht und laut schreiend“ von einer Flötenspielerin gestützt den *andron* betritt und unverschämt fragt: „Nehmt ihr einen schwerbetrunkenen Mann noch als Zechgenossen bei euch auf, oder sollen wir wieder abziehen…“ (Platon 2004:84).

2.6.2.4 Plätze der Mahlzeit

Ein zweiter Unterschied zwischen privatem und vereinsinternem Gastmahl liegt in der Platzwahl. Während es innerhalb der Vereine in vielen Fällen eine feste, meist hierarchisch organisierte Platzordnung gegeben hat (Schäfer 2002:186; Ebel 2004:136) war es beim Privatgastmahl üblich, dass der Gastgeber seinen Gästen die Plätze zuwies (Mau 1992:1205). Man unterschied in einer klassischen *triclina* mit drei *klinen* den *medius lectus*, den *imus lectus* und den *summus lectus*. Der *medius* und *summus lectus* war für die Gäste bestimmt, der *imus lectus* für den Gastgeber. Auf *summus* und *imus lectus* galt der erste Platz bei der Lehne als der Beste (*summus*), auf der *medius lectus* war hingegen der hintere Platz nahe beim Gastgeber der Ehrenvollste (Marquardt 1886:303; Paoli 1979:115f).[41]

[41] Es scheint so, als ob bei den Griechen der Ehrengast zur „Rechten des Hausherrn“ (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802) gesessen hätte, während der Ehrenplatz bei den Römern in der „linken Ecke ... direkt neben dem Gastgeber“ (Stein-Hölkeskamp 2005:102) war. Paoli merkt zu recht an, dass in Bezug auf „den Ehrenplatz ... einige Zweifel“ bestehen (Paoli 1979:115).

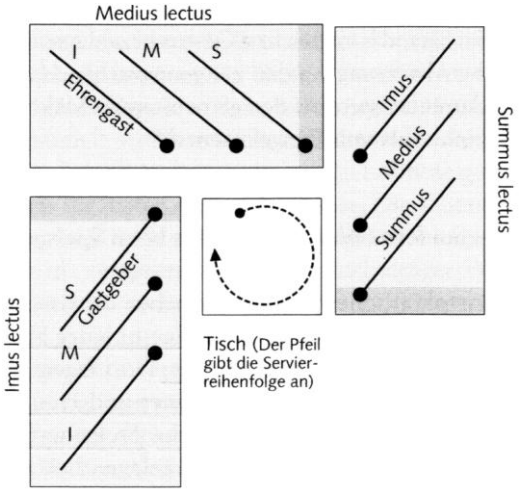


Abb.3: **Liegeordnung** (Stein-Hölkeskamp 2005:102)

Wer auf diesem Platz liegen durfte galt als Ranghöchster unter den Gästen.[42] Gerade die Sitzordnung drückt die immanente Spannung zwischen Gleichheit (Isonomie) und Unterschiedlichkeit (Eukosmie) aus: „Die Liegeordnung unterlag strengen Regeln. Solche Ordnungen berücksichtigen den sozialen Stand des einzelnen Teilnehmers“ (Wick 2003:122). Wenn Jesus über die Pharisäer sagt, „Sie lieben aber den ersten Platz bei den Gastmählern“ (Mt 23,6), dann spricht er von ihrem Wunsch, dass die soziale Wertigkeit durch einen entsprechenden Ehrenplatz widergespiegelt wird. In die gleiche Richtung zielt auch das Gleichnis aus Lk 14,7-11, durch das Jesus ausdrückt, dass es sehr »gefährlich« sein kann, sich selber durch eine entsprechende Platzwahl Ehre zu holen.

2.6.2.5 Bad, Kleidung und Gebete

Es war gängig vor dem *deipnon* ein Bad zu nehmen (Marquardt 1886:298; Mau 1955:1895; Mau 1992:1206; Wick 2003:120), eine Tradition, die womöglich ihren Ursprung im kultischen Bereich hat (Wick 2003:120). Die öffentlichen Bäder starteten ihren Betrieb zur vollendeten 8. Stunde (Marquardt 1886:270), also gut eine Stunde vor der Abendmahlzeit (:298). Ein klassisches Bad bestand aus vier Teilen: Dem Aufenthalt in erwärmter Luft, dem warmen Wasserbad, dem kalten Wasserbad und der Abreibung (Marquardt 1886:279; Paoli 1979:250).[43] Interessanterweise schreibt Justin der Märtyrer (um 165 n.Chr.), dass die urchristlichen Gemeinden vor ihren eucharistischen Treffen ebenfalls ein Bad eingenommen haben (Felmy 2000:10). Für das anschließende Gastmahl zog man sich eine spezielle Garderobe an (Paoli 1979:118; Mau 1992:1206; Rüpke 2002:54). Mal ist von einer bunten (Marquardt 1886:322; Binder 1998:805), mal von einer weißen Tunika die

[42] Er wurde auch *locus consularis* genannt (Marquardt 1886:303), weil mit dem hohen Rang auch oft die Notwendigkeit verbunden war „während des Mahls dringende Geschäfte zu erledigen, Befehle zu geben und Anordnungen zu unterzeichnen“ (Stein-Hölkeskamp 2005:102).

[43] Das „tägliche warme Bad“ hatte bei den Römern einen besonderen Stellenwert, so dass man es „weder den Ärmsten noch den Sklaven vorenthielt“ (Paoli 1979:250). Jeder sollte die Möglichkeit haben auf die Sauberkeit seines Körpers zu achten (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802).

Rede (Mau 1992:1206). Auf diesen Brauch spielt Jesus in seinem Gleichnis aus Mt 22,11-13 an, wo er von dem Menschen spricht, der ohne Festgewand zum Gastmahl des Königs kommt.

Bevor sich die Gäste auf die *klinen* legten, wurden von Sklaven die Sandalen ausgezogen (Marquardt 1886:322; Binder 1998:805) und die Füße gewaschen (Mau 1992:1207). Der Vorwurf Jesu an seinen Gastgeber in Lk 7,44, dass dieser ihm vor dem Gastmahl kein Wasser für die Füße gegeben hatte, war also durchaus berechtigt. Wenn Jesus umgekehrt in Joh 13,4-5 seine Oberkleider ablegt, um seinen Jüngern vor dem Abendmahl die Füße zu waschen, dann erniedrigte er sich damit auf die Arbeit eines Haussklaven. Da man mit den Händen aß (Schneider 1965:5226; sie auch Mt 26,23; Mk 14,20) wusch man sich neben den Füßen zu Beginn und während des Mahls immer wieder die Hände (Marquardt 1886:322; Mau 1955:1897; Paoli 1979: 119). Petronius karikiert: „Endlich also ließen wir uns zur Tafel nieder, während Sklaven aus Alexandrien uns schneegekühltes Wasser über die Hände gossen und andere, die gleich hinter ihnen kamen, sich über unserer Füße beugten und mit ungeheurer Gründlichkeit die eingewachsenen Nägel aus ihrem Bett lösten“ (Petronius 2004:46). Es war ein Zeichen von Wohlstand, wenn man seinen eigenen Sklaven mitbringen konnte (Paoli 1979: 119; Mau 1992:1207), der während des Gastmahls hinter der *kline* seines Herrn stand und auf Anweisungen wartete (Binder 1998:805). Der mitgebrachte Sklave musste seinem Herrn oft „demütigende, unangenehme Dienste leisten, wenn dieser, wie es oft geschah, zuviel gegessen“ oder getrunken hatte (Paoli 1979:119).

Abb.4: **Sklavendienste** (Schäfer 1997:Tafel 28)

Beim »Gastmahl des Trimalchio« heißt es: „Menelaus hatte noch nicht zu Ende gesprochen, als Trimalchio mit den Fingern schnipste: Auf dieses Zeichen hin hielt ihm der Eunuch bei fortlaufendem Spiel den Nachttopf unter. Als er seine Blase entleert hatte, verlangte er Wasser für seine Hände, besprengte sie leicht und wischte sie dann an den Haaren des Burschen ab…“ (Petronius 2004:40).

Abb.5: **Sklavendienste** (Schäfer 1997:Tafel 27)

Zu Beginn des *deipnon* konnten die Götter angerufen werden (Marquardt 1886:327; Mau 1955:1897; Schneider 1965:525; Lampe 1991:186), auch wenn es, anders als im Neuen Testament (Mk 6,41; 8,6; 14,22; Lk 24,30; Joh 6,11.23; Apg 27,35; 1Kor 11,24), keine gesicherten Hinweise für die Regelmäßigkeit solcher Eröffnungs- oder Tischgebete bei heidnischen Gastmählern gibt (Klauck 1982:53-54; Klinghardt 1996:58; Wick 2003:121 *gegen*[44] Marquardt 1886:327; Lampe 1991:186; Binder 1992:805). Kugler wird recht haben, wenn er für das antike Gastmahl feststellt: „Auf einen deutlichen Beginn wie bei dem jüdischen Mahl legte man weniger Wert als auf das Trankopfer des Bechers für eine oder mehrere Gottheiten *am Schluß* der Hauptmahlzeit“ (Kugler 1999:11 – *Hervorhebung von mir*).

2.6.2.6 Speisen der Mahlzeit

In der Regel bestand das Deipnon aus Vorspeise, Hauptgericht und einem Nachtisch (Marquardt 1886:323; Paoli 1979:119; Klinghardt 1996:53). Bei reichen Gastgebern hielt man sich allerdings nicht mehr an solch eine Einteilung und bot seinen Gästen eine Vielfalt an Gängen und Abwechslung (Mau 1955:1897; Wick 2003:121). Es gibt Hinweise aus römischer Zeit, dass ein

[44] Marquard, Lampe und Binder erwecken durch die Formulierung in ihren jeweiligen Beiträgen den Eindruck, als ob die »Götter-Akklamation« etwas ganz normales vor der Mahlzeit gewesen sei. Sie beziehen sich dabei alle auf den Ausdruck *deos invocamus*, einer einzigen Quelle. Matthias Klinghardt weist jedoch glaubwürdig nach, dass sich „das Mahleingangsgebet ... für die griechisch-römische Antike nicht belegen“ lässt (Klinghardt 1996:58).

Gastmahl mindestens drei und maximal sieben verschiedene Gänge beinhalten sollte (Binder 1998:804). Der tatsächliche Speiseplan war allerdings stark vom finanziellen Rahmen der Mahlgemeinschaft abhängig (Wick 2003:121; Ebel 2004:41; Barclay 2006:120). Wie unterschiedlich der Speiseplan beim *deipnon* sein konnte, wird durch einige gefundene Inschriften deutlich. So heißt es in den Vereinssatzungen der *cultores Dianae et Antionoi*, dass diejenigen, die für das Essen zu sorgen hatten „je eine Amphore guten Weines und Brote im Wert von 2 Assen in der Anzahl (der Mitglieder) des Vereins und vier Sardinen an der Zahl“ (Ebel 2004:30) zu besorgen hatten. Das Antrittsessen des Lentulus zur Feier seiner Aufnahme in einen der *collegia sacerdotum* sah da schon anders aus:

> „Vor dem Hauptgang Seeigel, rohe Austern (soviel jeder wollte), Riesenmuscheln, Muscheln, Drosseln unter Spargel, gemästetes Hühnchen, eine Schüssel mit Austern und Riesenmuscheln, schwarze Schalentiere, weiße Schalentiere; wiederum Muscheln, Venusmuscheln, Brennnesseln, Feigendrosseln, Ziegen- und Eberlenden, paniertes Mastgeflügel, wieder Feigendrosseln, zwei Sorten Purpurschnecken. Im Hauptgang Schweinseuter, Kopfstück vom Eber, eine Schüssel Fische, eine Schüssel Euter, Enten, gekochte Krickenten, Hasen, gebackenes Mastgeflügel, Weizenmehlschleim und Picenter-Brot“ (Rüpke 2002:47)

Dieser Speisplan klingt typisch für die immer größer und dekadenter werdenden Gastmähler der römischen Aristokraten, bei denen spätestens in der Kaiserzeit der kategorische Superlativ „auf jeder Ebene, in jeder Hinsicht mit kompromißloser Konsequenz“ herrschte (Stein-Hölkeskamp 2005:202). Musonius Rufus schreibt über die neronische Epoche: „Die Aufnahme von Speisen und Getränken erfolgte ... schon längst nicht mehr allein der Ernährung wegen, sondern eigentlich nur noch zum Zweck des Lustgewinns“ (Stein-Hölkeskamp 2005:212).

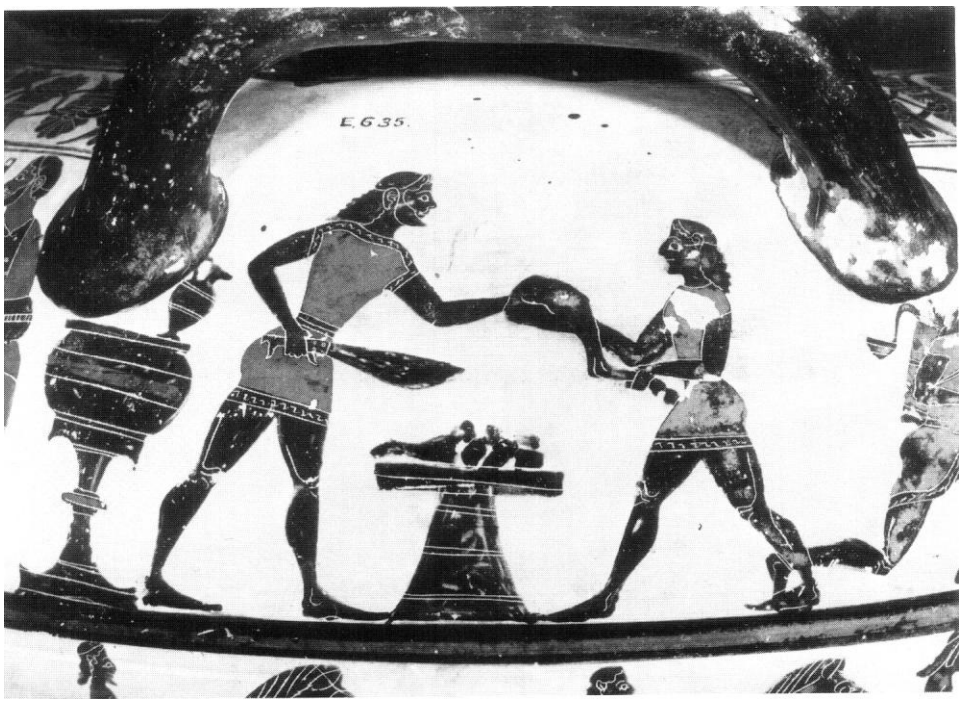


Abb.6: **Speisemeister** (Oswyn 1994:Platte 1)

2.6.2.7 Religiosität beim Mahl

Das Mahl wurde typischerweise mit einer Libation, dem „Ausgießen des ersten Schluck Weins“ (Trummer 2005:27) beendet (Binder 1998:804; Kugler 1999:11; Harland 2003:77; Wick 2003:123). „Das Ausgießen einer Flüssigkeit gehört zu den einfachsten Opfergesten, die man überall vollziehen kann“ (Klauck 1982:54). Vermutlich wurde zu diesem Zweck ein Becher mit unverdünntem Wein gefüllt (Paoli 1979:118; Klinghardt 1996:105), von dem dann reihum die Teilnehmer (Ganschinietz 1918:40) zu Ehren das *agathos daimon* tranken (Hug 1998:1268). Klauck sieht im *agathos daimon* die „Verkörperung des guten Geistes des Hauses“ (Klauck 1982:53). Tatsächlich wurde der *agathos daimon* oft als Schutzengels betrachtet (Ganschinietz 1918:40), der durch die Sitte, den Becher unter den Mahlteilnehmern kreisen zu lassen, verehrt werden konnte (:41).[45] Während dieses Trankopfers, dem manchmal eine Zeit des Schweigens folgte (Marquardt 1886:326), wurde dann klassischerweise[46] auch zum ersten Mal Wein an die Teilnehmer verteilt (Hug 1998:1226).[47] Die Mahlabschlusslibation muss von der Gelagelibation unterschieden werden. Während des Symposions konnte immer wieder vom gemischten Wein »gespendet«, d.h. ausgegossen werden (Klinghardt 1996:105), wohingegen die Abschlusslibation das *deipnon* offizielle beendete und zum *symposion* überleitete (:101).

Begleitet wurde die Mahlabschlusslibation von dem Paian, einer gemeinsam gesungenen Hymne (Wick 2003:123). Libation und Paian gehören als religiöser Akt ganz selbstverständlich zusammen (Klinghardt 1996:106). „Seit hellenistischer Zeit wird er ausschließlich zur Flötenbegleitung“ und meistens chorisch gesungen“ (:108). Anschließen wurden Kränze an die Mahlteilnehmer verteilt und man rieb sich mit „wohlriechenden Salben ein“ (Paoli 1979:12). Diese Tradition wird auch beim „Gastmahl der sieben Weisen“ deutlich: „Als die Tafel aufgehoben war, und Melissa unter die Gäste die Kränze ausgeteilt hatte, so trankopferten wir. Eine Flötenspielerin spielte ein wenig dazu und ging dann fort“ (Plutarch 1910:122). Dieser Abschluss des *deipnon* weißt deutlich auf den kultischen und religiösen Zusammenhang der antiken Gastmähler hin (Wick 2003:123; Ebel 2004:2).

---

[45] Ryszard Ganschinietz argumentiert in seinem RGG Beitrag nachvollziehbar, dass der *agathos daimon* ursprünglich gar kein Gott gewesen ist. Er schreibt: „So wie wir „auf dein Wohl“ trinken, so trank man im Altertum ἀγατοῦ δαίμονος ... dann rationalisierte man ... in inhaltlicher Richtung, indem man ἀγατοῦ δαίμονος als Gestalt und Gottheit erfasste ... Wir dürfen also als gesichertes Resultat feststellen, daß es ursprünglich eine Gottheit Agathodaimon bei den Griechen nicht gab; es gab nur einen Trinkspruch ἀγατοῦ δαίμονος, dessen Bedeutung man schon frühzeitig nicht recht verstand und den man nach Analogie von andern Trinksprüchen in denen Götternamen vorkamen auf eine Gottheit ... deutete“ (Ganschinietz 1918:43-45)

[46] Für die Kaiserzeit gibt es allerdings etliche Belege, dass mehr und mehr auch schon zum Abendessen Wein getrunken wurde (Mau 1955:1896; Paoli 1979: 119).

[47] Plutarch kennt nicht nur eine, sondern drei Opferkelche: „Aus dem ersten bringen wir dem Gott, dem wir opfern, aus dem zweiten den anderen Göttern und aus dem dritten den noch übrigen das Trankopfer“ (Plutarch 1911:190).

2.6.3 Trinkgelage

2.6.3.1 Überleitung und Frauenfrage

Der Abschluss des Abendmahls durch die Libation bildete zugleich die Überleitung zum anschließenden Trinkgelage (Wick 2003:123), dass bei den Griechen *symposion* (Hug 1998:1266) und bei den Römern *convivium* (Binder 1998:803) genannt wurde. Das klassische antike Gastmahl verlief „*immer* nach dem gleichen Schema“ (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802 - *Hervorhebung von mir*) und zwar als zweiteilige Veranstaltung **(**Klinghardt 2003:1**)**, „bestehend aus der eigentlichen Mahlzeit (*deipnon*) und dem anschließendem Symposion (*symposion*), das etwa durch philosophische Gespräche, aber auch gewissen Formen der Unterhaltung (Musik, Gesang) geprägt war“ (Stegemann&Stegemann 1995:232). „This twofold structure is ubiquitous...” (Klinghardt 2003:1). Darum heißt es bei Xenophon: „Als schließlich die Tische abgetragen waren und man den Göttern das Trankopfer gespendet und das Festlied gesungen hatte, fand sich zum geselligen Teil des Abends ein Mensch aus Syrakus bei ihnen ein, der eine gute Flötenspielerin und eine Tänzerin mitgebrachte…“ (Xenophon 1986:11).

Die Ehefrauen und Kinder, die eventuell noch am Abendmahl teilgenommen hatten, mussten nun den Speiseraum verlassen (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802; Wick 2003:123). Frauen, die beim griechischen *symposion* noch anwesend waren, galten in der Regel als Hetären (Mau 1992:1203; Corley 1993:27). Eine Ausnahme von dieser Praxis bestand bei Familienfeiern wie Hochzeiten, Geburtstagen oder der Namensgebung eines Kindes (Mau 1992:1202). Allerdings werden Ehefrauen, die bei solchen Anlässen dabei waren, oft sitzend dargestellt und nicht liegend, wie die Männer (Mau 1955:1895, Schneider 1965:526 Corley 1993:26). Beim römischen *convivium* war es schon eher möglich, dass Ehefrauen am Trinkgelage teilnahmen (Mau 1992:1203; Binder 1998:804; Stein-Hölkeskamp 2005:261), auch wenn eine solche Teilnahme von Frauen mit großen Spannungen verbunden war, wie Corley in ihrer Untersuchung deutlich aufzeigt:

> „Just as women were moving into public roles and gained rights previously denied them under a more restrictive Greek social code, Roman women were attending public meal … [But the] social ideology concerning women´s behavior in the public sphere *was not advancing at the same rate as the actual behavior of women* ... alongside evidence that women were attending public meals, we can also chart harsh criticism of this practice ... Therefore, women dining or reclining with those outside their immediate family would still elicit a degree of social criticism even during the Roman period” (Corley 1993:24-25 - *Hervorhebung von mir*).

Obwohl die Ehefrauen also auf römischen Gastmählern grundsätzlich erlaubt waren, scheint die öffentliche Meinung eine Frau beim Gastmahl immer noch mit einer Hetäre gleichgesetzt zu haben. Das ist wohl der Grund, warum auch in römischen Zeiten viele Ehefrauen nach wie vor das Gastmahl mit den Männern mieden (Corley 1993:27; Meeks 1993:52-53). In seiner interessanten Analyse über die Körperhaltung beim antiken Gastmahl zeigt Roller, dass die »liegende Haltung« einer Frau auf der *kline* immer eine sexuelle Intonation für die anwesenden Männer beinhaltete

(Roller 2003:377).[48] Darum braucht es nicht zu verwunden, dass auch beim römischen Gastmahl nach griechischem Vorbild die „Anwesenheit von Schauspielerinnen, Tänzerinnen und anderen Damen mit zweideutigem Ruf keine Seltenheit“ (Binder 1998:804; Trummer 2005:28) war.

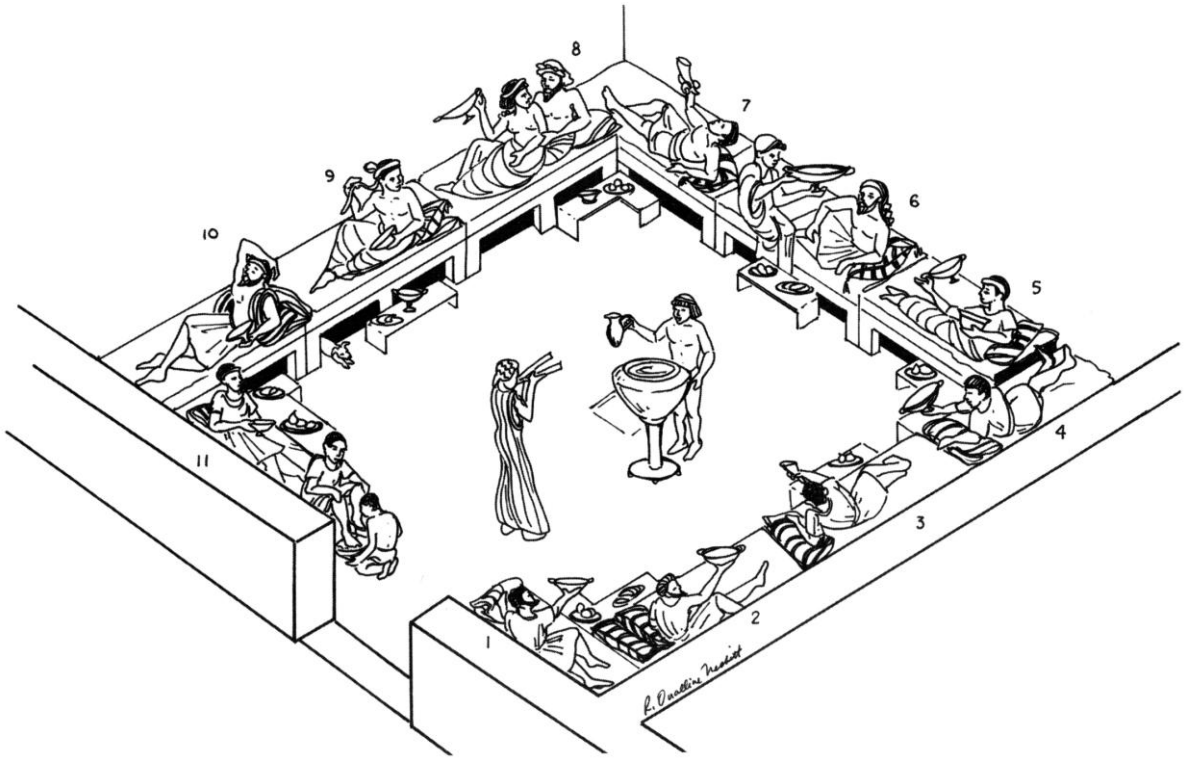


Abb.7: **Gelage** (Smith 2003a:16)

2.6.3.2 Symposiarch und Knabbereien

Um eine gewisse Ordnung zu haben, wurde bei privaten Gastmählern für den „zweiten Teil des Abends“ ein Bankettmeister (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802) gewählt, der sogenannte Symposiarch (Wick 2003:124).[49] Seine Aufgabe bestand darin, dass Trinkgelage in religiöser wie in sozialer Hinsicht zu leiten. Das religiöse Ritual sah vor, dass ein Teil „des zum Konsum vorgesehenen Weines an die Götter in Form eines Trankopfers“ (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802) gespendet wurde. In sozialer Hinsicht hatte der Symposiarch dafür zu sorgen, dass Gleichheit unter den Symposiasten herrschte, was sich unter anderem in der gerechten Verteilung des Weines äußerte (Wick 2003:124). Auf diese Weise „wachte“ er darüber, dass die Gäste nicht zu schnell oder zu wenig betrunken waren (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802). Das Trinken beim *symposion* erfolgte häufig nicht nach Belieben des Einzelnen, sondern nach verabredeten Regeln, auf deren Einhaltung der Symposiarch achten sollte (Klinghardt 1996:115). Die Rolle des

[48] „Many literary representations make women´s dining posture a proxy for matters of sexual propriety“ (Roller 2003:415). Roller meint, dass „women (of any status) could always dine reclining alongside a man, and that this signifies a licit sexual connection“ (Roller 2003:377).

[49] Bei den Römern wurde der Symposiarch als *rex convivii* (Paoli 1979:120) oder *magister* (Marquardt 1886:332) bezeichnet.

Symposiarchen war innerhalb der Vereine mit einem speziellen Ehrenamt verbunden (Klinghardt 1996:117; Hug 1998:1266).[50]

Getrunken wurde üblicherweise reihum, wobei der Symposiarch sowohl die Mischung als auch die Menge des Weins bestimmte (Marquardt 1886:332). Da man es in der Regel auf „starkes Trinken abgesehen" (:332) hatte, wurde der Wein mit warmen Wasser vermengt (Paoli 1976:118). Unverdünnten Wein gab es nur beim „rituellen Trinkopfer" (:118). Der Genuss von ungemischtem Wein beim *symposion* galt als ungesund (Klinghardt 1996:113) und barbarisch (:114). Gemischt wurde nicht in den Trinkbechern, sondern in einem eigens dafür vorgesehenen Gefäß (*krater*).[51] Zum Wein wurde die *secundae mensae* gereicht (Mau 1955:1896), wobei dieser Nachtisch nicht den Charakter eines zweiten *deipnon* hatte (Klinghardt 1996:112). „Die Assoziation ist das Knabbern von Nüssen zum Wein" (Klinghardt 1996:286) und keine weitere Hauptmahlzeit (Klinghardt 1996:282-286; gegen Lampe 1991:186-187).[52] Die *secundae mensae* bestand in der Regel aus Früchten, Backwerk und einigen Kaltspeisen, wie Austern, Muschen oder Kräuter (Mau 1955:1896).

2.6.3.3 Sex und Erotik

Auch wenn es beim Trinkgelage nicht immer zu konkreten sexuellen Handlungen kam, so spielte die Erotik doch eine wichtige Rolle, was gerade in Zusammenhang mit dem reichlichen Genuss von Wein nicht weiter verwunderlich ist. Unzählige, antike Darstellungen zeigen angedeutete „sympotische Erotik", aber auch konkrete „hetero- und homosexuelle Handlungen aller Art - allein, paarweise und in Gruppen" (Wick 2003:125).[53]

---

[50] In den *quaestiones convivales* überlegt Plutarch, welche Eigenschaft der Symposiarch haben sollte. Für ihn musste er zuerst einmal von allen Anwesenden „der geselligste sein" (Plutarch 1911:26), was sich darin ausdrückte, dass er auf der einen Seite Trinkfest, auf der anderen Seite kein Trinker sein durfte. Darüber hinaus musste er von jedem Gast genau wissen „welche Veränderung der Wein bei ihm hervorbringt, zu welcher Leidenschaft er hinhängt, und wie er den Wein vertragen kann" (:27). Ferner sollte der Symposiarch ein Freund aller Anwesenden sein (:28) und nur solche Gespräche und Spiele zulassen, die unter den Gästen Freundschaften stifteten (:28). Er musste in der Lage sein einen „vermischten und abwechselnden Zeitvertreib zu verschaffen" (:29) und gleichzeitig für Disziplin und Fairness sorgen (:29). Schlussendlich war es seine Verantwortung, dass nur solche Dinge beim Symposion erlaubt waren, die zum Vergnügen und zum Nutzen aller dienten (:30). All diese Eigenschaft des klassischen Symposiarchen bringen Wick zu der Aussage: Der „Symposiarch" der frühchristlichen (Mahl-)Gottesdienste war der „Heilige Geist" (Wick 2003:219).

[51] Da es „in Ermangelung technischer Mittel nie gelang, völlig klaren Wein herzustellen" (Paoli 1976:118), befand sich auf dem *krater* ein „siebartiger Trichter" (Marquardt 1886:334), durch den man zuerst den Wein und dann das Wasser im richtigen Mischverhältnis einfüllte. Anschließend wurde das Gemisch mit einer Schöpfkelle in die Becher der Symposiasten gefüllt (Marquardt 1886:332-334; Paoli 1976:118).

[52] In genau diesem Sinne erzählt Plutarch die Geschichte von König Philipp, der zu einem Gastmahl übertrieben viele *umbrae* mitgebracht hatte. Als Philipp bemerkte, dass die Speisen der Hauptmahlzeit nicht für die geladenen Gäste und seine »Schatten« reichen würden, wies er diese an, sich beim *deipnon* zurück zu halten und dafür mehr beim Nachtisch zu essen (Plutarch 1911:260-261).

[53] Es besteht nicht unbedingt Konsens darüber, inwieweit „die unflätigen und oft widernatürlichen Szenen" (Schneider 1913:1349), die sich vielfach „über die letzten Schranken menschlicher Zurückhaltung" (:1349) hinwegsetzen, als Darstellungen der Wirklichkeit zu sehen sind. In dieser Hinsicht schreibt Hartmann, dass es verfehlt wäre diese „Bilder auf den Vasen als realistische Illustrationen zum alltäglichen Leben der Griechen aufzufassen" (Hartmann 2000:380).

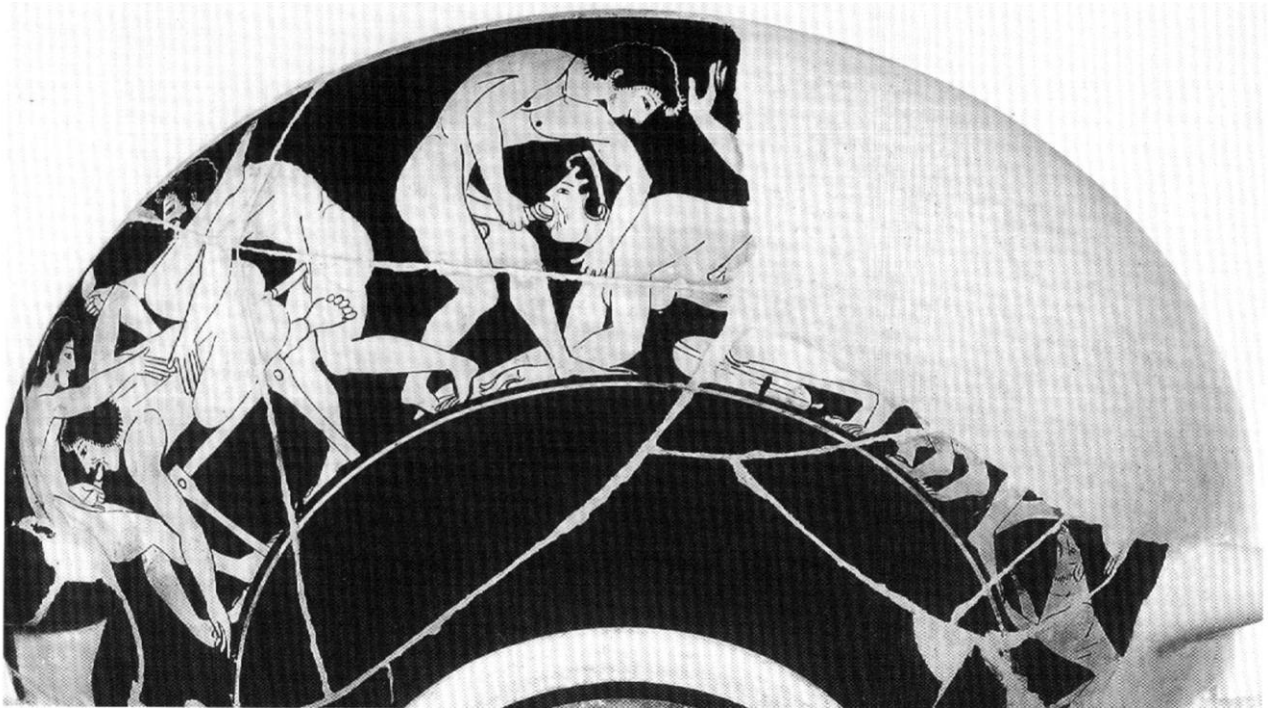


Abb.8: **Ausschweifung** (Schäfer 1997:Tafel 23)

Und so ist es auch „kein Zufall, daß das Gesprächsthema am platonischen Symposion dem „Eros" gewidmet ist ... Bei Epikur erscheint der Beischlaf und bei Athenaios der Geschlechtstrieb als Thema sympotischer Unterhaltung" (Wick 2003:125; McClure 2003:259ff). Man sang unanständige Lieder (Hug 1998:1269; Binder 1998:805) oder gab sich gleich ganz den „sinnlichen Genüssen" hin, die in Form von Flötenbläserinnen, Harfenspielerinnen, Gauklerinnen und Tänzerinnen im allgemeinen bereit standen (Schneider 1913:1341). „Offensichtlich entsprach es den Ansprüchen ... dass auf den Symposien ... zunehmend Künstlerinnen in Aktion traten, deren Aufgabe es war, die Gäste zu amüsieren. Sie spielten Flöte und Kithara, tanzten oder jonglierten, führten Pantomimen oder akrobatische Kunststücke vor. Ähnlich wie die Hetären sollten sie die

---

Dietrichs ist sich aufgrund der antiken Häufigkeit von erotischen Darstellungen dabei nicht ganz so sicher und spricht von „der schwierig beantwortbaren Frage, inwieweit Darstellung und Praxis übereinstimmt" (Dietrichs 2000:394). Für Schäfer bietet die Bilderwelt der Antike zwar die „meisten und ausführlichsten Darstellungen des Trinkgelages" (Schäfer 1997:13), aber nichts desto trotz sollten sie „nicht als Abbildungen realistischer Alltäglichkeiten mißverstanden werden" (:13). Hartmann ergänzt: „Um die Illustration einer Orgie, die so auch in der Realität stattgefunden haben könnte, handelt es sich sicherlich nicht", obwohl sie im folgenden Satz zugibt, gar nicht zu wissen „wie die erotischen Begegnungen anlässlich der Symposien genau gestaltet wurden" (Hartmann 2000:381). Schneider tritt in seinem RE Beitrag über „Hetairai" in dieser Hinsicht viel zurückhaltender auf. Er bezeichnet die Vasendarstellungen als „dem wirklichen Leben abgelauscht" (Schneider 1913:1333), nennt sie „wichtige Zeugen" (:1333) und baut seinen Artikel auf diese „Zeugen" auf. Um das Bild abzurunden sei noch Corley erwähnt, die in ihrer Untersuchung über Frauen beim Gastmahl einen »interessanten« Kompromiss wählt: Sie schließt sich dabei der Meinung von Brendel (1971:12) an, der in den erotischen Darstellungen der römischen Kunst „a *fictitious rather than realistic* quality…" (Corley 1993: 35 - *Hervorhebung von mir*) sieht. Interessanterweise fällt das Urteil von Brendel und Corley in Bezug auf die griechische Kunst mit ihren vergleichbaren Darstellungen weniger kritisch aus: „… this is in contrast to earlier Greek representations, which *probably reflected actual social practice*" (Corley 1993: 35 - *Hervorhebung von mir*). Für Brendel und Corley stellen also die römisch-erotischen Darstellungen eine fiktive „reconstruction of a romantically viewed past" (Brendel 1971:12) dar, wohingegen die gleichwertigen griechisch-erotischen Darstellungen die Realität widerspiegeln.

Gäste durch ihre künstlerischen Darbietungen erotisch stimulieren, auch Küsse und intime Berührungen gehörten dazu. Diese Frauen wurden nur für einen Abend engagiert“ (Hartmann 2000:385). Corley schreibt: „Public meals or large banquets held in private homes were ... reserved for men, except for those women classified as prostitutes or hetaerae ... The flute girls, dancers, and other entertainers present *were certainly prostitutes*, and the presence of such women *was often considered essential* …(Corley 1993:26 - *Hervorhebung von mir*).

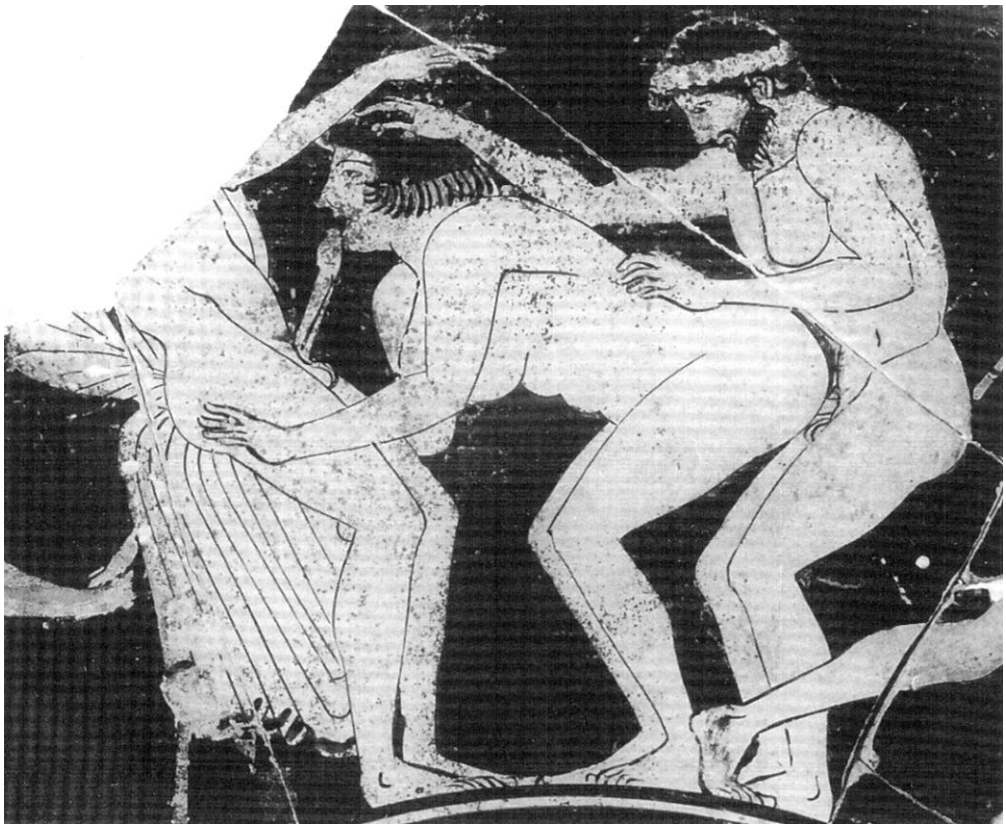


Abb. 9: **Ausschweifung** (Schäfer 1997:Tafel 24)

In der Blütezeit Griechenlands hielten die Stadtstaaten (*polis*) „die Versorgung der Bevölkerung mit „Musikerinnen“ für essentiell und sorgte dafür, dass diese Form der Unterhaltung für breitere Schichten erschwinglich blieb“ (Hartmann 2000:386). Es gab professionelle Kuppler, die sich Sklavenmädchen und Sklavenjungen anschafften „sie musikalisch ausbilden ließen und zum Aufspielen besonders bei Gastmählern und Umzügen vermieteten“ (Schneider 1913:134; Glancy 2002:55). Es gehörte mit zu den normalen Mahlvorbereitungen, wie das Einkaufen von genügend Wein, dass ein Gastgeber rechtzeitig genügend Mädchen und Knaben anmietete (Corley 1993:45-46; Kroll 1988:104) sofern er nicht genügend eigenen Sklaven hatte.[54] Von diesen Mädchen und

[54] Die Heerscharen an weiblichen wie männlichen Sklaven im Römischen Reich galten als „eine Sache ohne persönliches Recht, über die der Herr frei verfügen konnte“ (Kroll 1988:74; Glancy 2002:50). Auch wenn es auf griechischer wie auf römische Seite immer wieder Stimmen gab, die sich gegen eine willkürliche Behandlung von Sklaven ausgesprochen haben (Harrill 2003:238-239), kann doch allgemein gesagt werden, dass es für Sklaven keinen nennenswerten Schutz vor Missbrauch, gerade auch sexueller Natur gegeben hat (Vogt 1988:125; Glancy 2002:53; Osiek 2003:262). „Mit einer Sklavin oder einem Sklaven ... ein Verhältnis anzufangen ... war alltäglich“ und es gibt viele Beispiele, dass Gastgeber ihre Sklaven für Gäste bereitstellten (Kroll 1988:74f; Osiek 2003:263). Natürlich spielte

Knaben unterschieden wurden die Hetären (Miner 2003:23), die speziell zum Erscheinungsbild des griechischen Symposions gehörten (Pantel-Schmitt & Thorspeken 1998:802). Hetären waren wörtlich übersetzt »Gefährtinnen« und nicht gleichbedeutend mit einer Prostituierten oder Sklavin, die zur sexuellen Verfügbarkeit vorhanden war (Hartmann 2000:377; Miner 2003:30). Hetären waren oft sehr gebildet (Wick 2003:125), reich, bekannt und vielfach Vorbilder für Schönheit und Anziehungskraft (Hartmann 2000:378). Viele Hetären waren rhetorisch geschult und durchaus dafür bekannt, die Männer auch geistig herauszufordern (Corley 1993:27).[55] Miner zeigt in seiner Untersuchung über antike Rollenbilder deutlich auf, dass Griechen wie Römer[56] exakt zwischen Hetären, Konkubinen, Prostituierte und Ehefrauen[57] zu unterscheiden wusste. (Miner 2003:34). Wo der Verkehr mit einer Prostituierten für ehrbare Leute als weniger akzeptabel galt (Vogt 1988:124), galt es nicht als anstößig oder als Ehebruch[58], sich mit einer Hetäre abzugeben (Plankl 1958:6).[59] Somit stellten gerade auch die Gastmähler für die Hetären eine gute Einnahmequelle dar, was der

---

auch im Römischen Reich die Prostitution eine große Rolle. Aber „wenn diese nicht ganz so groß ist, wie man erwarten sollte, so liegt es an der ... Rolle, die die Sklaverei spielte; sie machte die Prostitution zu einem Teil überflüssig“ (Kroll 1988:95; Glancy 2002:51).

[55] „Von den Straßendirnen (Pornai) und den kasernierten Frauen der Halbwelt … unterschieden sich die Hetären, den japanischen Geishas vergleichbar, ganz bedeutend. Es gab eigene Hetärenschulen, in welchen ihnen gute Manieren, Flötenspiel, Tanz und andere schöne Künste gelehrt wurden, so daß es ihnen bei der Ausübung ihres Berufes leicht war, geistreiche Gespräche nicht nur über die Liebe, sondern auch über Kunst und Philosophie, ja mitunter auch über Politik zu führen“ (Plankl 1958:7).

[56] So schreibt Apollodorus: „Wir haben Kurtisanen (*hetairai*) für das Vergnügen und Konkubinen (*pallakai*) für die täglichen Bedürfnisse unserer Körper und Ehefrauen (*gunaikes*) für die Produktion legitimer Nachkommen, als verlässliche Hüter für unsere Haushalte“ (Miner 2003:19).

[57] „War die römische Gesellschaft auch nicht so extrem mannmännlich eingestellt wie die griechische, gewährte sie auch den Frauen mehr Freiheit ... so maß sie doch … mit verschiedenem Maß“ (Kroll 1988:73). „Es ist eine allgemeine Einrichtung des Altertums, des Orients wie der griechisch-römischen Welt, daß die [Ehe-]Frau am politischen Leben keinen Anteil hatte“ (Vogt 1988:120). Sie war ihr Leben lang unter Vormundschaft (:121), was mit weiblicher Charakterschwäche begründet wurde (Kroll 1988:77). Osiek zieht in dieser Hinsicht sogar einen vorsichtigen Vergleich zwischen der Ehefrau und einem Sklaven (Osiek 2003:255)! Die Aufgabe der Frau war „die Führung der Hauswirtschaft, die Aufsicht über die sklavischen Hilfskräfte [und] die Sorge für die kleinen Kindern“ (Vogt 1988:121). Von einer Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau zu reden „wäre dem römischen Mann schwerlich eingefallen“ (Kroll 1988:77-78), was sich dann auch in der unterschiedlichen Gesetzgebung äußerte.

[58] So gab es innerhalb der kaiserlichen Gesetzgebung keine „Disziplinierung der (männlichen) Erotik ... nicht erfasst wird der Verkehr des Mannes mit Dirnen, Schauspielerinnen, Schankwirtinnen usw. - vor allem aber mit Unfreien. Umgekehrt fällt der außereheliche Verkehr der freien, ehrbaren Frau grundsätzlich unter die Sanktionen des Gesetzes, die Stellung des beteiligten Mannes ist in diesem Falle ohne Bedeutung“ (Gladigow 1988: 341; so auch Dixon 2003:128). Mit seiner Ehefrau schlief der ehrbare Mann, um sich rechtmäßige Nachkommen zu schaffen (Kroll 1988:80; Miner 2003:19), was nicht bedeutet, dass es keine gefühlsmäßige Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau gegeben hat. Es gibt etliche Zeugnisse davon, dass Ehemänner ihre Frauen mit Liebe und Anerkennung überschüttet haben (Dixon 2003:128). Doch bei aller Liebe war es für den römischen Mann doch eher unüblich, die Liebe zu seiner Gattin öffentlich zu zeigen (:127). Öffentlich umgab er sich zur vergnüglichen Unterhaltung eher mit Hetären, was, wie schon betont, „keineswegs als anstößig“ galt (Hartmann 2000:385).

[59] Es war ein beliebtes Gesellschaftsspiel, gerade unter den jüngeren Männern (Hug 1998:1268), sich die Hetären gegenseitig auszuspannen. Dabei kam es nicht selten zu Handgreiflichkeiten. Solche Kämpfe fanden oft nach dem Symposion statt, wenn man betrunken durch die Straßen streifte (Hartmann 2000:382; Paoli 1979:68).

Grund dafür war, dass viele Gastmähler direkt im Haus von Hetären stattfanden (Schneider 1913:11347).[60]

2.6.3.4 Akroamata und Spiele

Neben der erotischen Dimension des Gastmahls berichten die antiken Quellen aber noch von einer Vielzahl anderer Möglichkeiten, sich beim Symposion zu unterhalten. „Diese unterhaltenden Vorführungen … heißen Akroamata“ (Wick 2003:124). In seiner Dissertation über das griechischen Symposion untersucht Schäfer eine Vielzahl von solchen »Darbietungen, Spielen und Wettkämpfen« die beim Gastmahl zur Unterhaltung stattfanden.[61]

Abb.10: **Akroamata** (Schäfer 1997:Tafel 43)

[60] Dass es durchaus einträglich sein konnte, eine Hetäre zu sein, macht Lukian in seinen bekannten »Hetärengesprächen« deutlich: Mutter Krobyle lobt ihre Tochter Korinna für ihren ersten »Hetärenlohn«. Die Mutter hatte aus Geldnot keinen anderen Weg gesehen, als die Jungfräulichkeit ihrer Tochter zu verkaufen (Lukian 1958:26), was so gut gelaufen war, dass sie Korinna nun überreden wollte, eine wirkliche Hetäre zu werden: „Ich rechne damit, daß du, wenn du herangewachsen sei würdest, mich zu ernähren im Stande wärest und dir selbst mit Leichtigkeit Reichtümer, herrliche Kleider und Dienerinnen schaffen könntest“ (:27). Als Korinna daraufhin zu weinen anfängt sagt die Mutter: „Warum weinst du, Korinna? Siehst du nicht, wie viele Hetären es gibt, wie sie begehrt sind und welche Schätze sie sammeln?“ (:27). Als Korinna dann noch fragt, ob sie als Hetäre auch mit alten Männern schlafen müsse, antwortet die Mutter: „Gerade mit solchen, mein Kind, denn diese zahlen am besten…“ (:29).

[61] So auch Marquardt 1886: 338; Hug 1998:1269-1270; Binder 1998:805)

Abb.11: **Akroamata** (Schäfer 1997:Tafel 23)

Überhaupt spielten die Musik und der Gesang beim *symposion* eine wichtige Rolle, was sich dann auch im typischen Singen von Trinkliedern (Schäfer 1997:28), den sogenannten Skolien (Hug 1998:1269) äußerte. „Das Skolion ist … eine rein sympotische Liedgattung … die im Unterschied zum Paian immer zur Begleitung von Saiteninstrumenten vorgetragen wird“ (Klinghardt 1996: 120). Die gesungenen Texte spiegelten oft erotische Dinge wieder, konnten aber auch von den tieferen Werten das Gastmahls handeln, wie „Freundschaft, Loyalität, Treue, Gleichberechtigt, aber auch die Warnung vor der Gefährdung dieser Werte durch Neid und Mißgunst“ (:121). Darüber hinaus gab es eine Vielzahl an Brett- (:52), Rätsel- (Hug 1998:1269) und Würfelspielen (Binder 1998:805) zur gemeinsamen Unterhaltung. „Das gebräuchlichste Spiel war sowohl nach der literarischen Überlieferung als auch nach den zahlreichen Vasenbildern der Kottabos“, bei dem mit Wein auf vorbestimmte Ziele »geschossen« wurde (Hug 1998:1269-1270).[62]

[62] Schneider beschreibt das Spiel in seinem RE Beitrag: „Die Spieler liegen oft auf den Speisekissen in Symposionslage und werfen den Kottabos mit der ausgestreckten rechten ... Hand. Zum Wurfe benützen sie ein zweihenkliges

In der markinischen Beschreibung vom Gastmahl des Herodes (Mk 6,21-29) wird „ein jüdisches, aber durchaus hellenistischen Regeln entsprechendes Symposion in Palästina“ (Wick 2003:125) beschrieben. Die Stieftochter des Herodes tanzt vor den zu Tisch liegenden Männern (Mk 6,22) und heizt dadurch die Stimmung so sehr auf, dass der König Herodes ihr einen Wunsch freigibt. Wie in hellenistischer Zeit üblich befanden sich zum Zeitpunkt des Symposions die Ehefrauen nicht mehr im Raum, so dass das Mädchen den Gastmahlsraum verlassen musste (!) um ihre Mutter nach einem geeigneten Wunsch zu fragen. Die Mutter wünschte sich daraufhin den Kopf von Johannes dem Täufer, der „zur schaurigen und perversen Unterhaltung beim Weingelage“ (Wick 2003:125) öffentlich gezeigt wird.

2.6.3.5 Beiträge und Diskussion

Doch bei all der Ausschweifung und Zerstreuung wäre es verkehrt, das antike Gastmahl ausschließlich damit in Verbindung zu bringen. „There were symposia, that were more sedate, such as those dedicated to more philosophical pursuits, in which case the necessity of the presence of such women [= prostitutes] was questionable” (Corley 1993:26). Häufig wird diese Art des „philosophical banquet“ (Smith 2003a:47) auf Platons Symposion zurückgeführt (Trummer 2005:28). Das Werk wurde somit nicht nur zum Vorreiter einer ganzen literarischen Gattung (Martin 1957:659; Hug 1997:1274), sondern auch zum Vorbild einer gemäßigteren Unterhaltungsform beim Gastmahl (Smith 2003b:6). Das Gastmahl wurde in dieser Form zu einem Ort von sozialer Interaktion und Tischgemeinschaft (Rüpke 2002:44). Nach Aulus Gellius sollte jeder Gast zum philosophischen Symposion Gedanken beitragen, Diskussionsstoff einbringen und so zur Unterhaltung aller Anwesenden seinen Beitrag leisten (Lampe 1991:189). In Platons Werk plädiert darum auch Eryximachos dafür, die Flötenspielerin, die gerade zur »typischen Symposienunterhaltung« eingetreten war, wieder weg zu schicken. Stattdessen schlägt er vor: „Wir aber können uns in der heutigen Runde mit Reden unterhalten“ (Platon 2004:19). Bei Xenophon ist es Sokrates, der nach einiger Zeit der sinnlichen Ablenkung durch Flöte und Spiel vorschlägt, sich durch eine sinnvolle Unterhaltung „gegenseitig zu fördern und zu erfreuen?“ (Xenophon 1986:25). Plutarch rät, dass man den Klang der Flöte nur dann „zulasse, wenn er mit Gesang und *vernünftigen Worten* begleitet, unserem Geiste Vergnügen und Nahrung gewährt“ (Plutarch 1911:278 - *Hervorhebung von mir*).

Trinkgefäß ... derart, daß der Zeigefinger durch den Henkel gezogen und die ganze Hand aufwärts gebogen ist. Diese Handhaltung ist genau vorgeschrieben...man mußte den linken Ellbogen aufstützen, die rechte Hand biegen und den Weinrest zierlich schleudern“ (Schneider 1922:1530). Man nimmt an, dass ein Wegdrehen des Kopfes dazu diente, den Schwierigkeitsgrad beim „Zielwurf“ zu erhöhen“ (:1539). Das Ziel des klassischen Kottabos war es, eine „im Gleichgewicht ruhende Scheibe“ zu treffen, die auf einer Stange abgelegt war (:1532). Eine zweite Form bestand darin, Schalen in einem Wasserbecken zu versenken, indem man Wein hinein schleuderte (:1537). Bei einer dritten Form des Kottabos gab es gar kein Ziel mehr und man spritzte den Wein einfach in der Gegend herum (:1538). Man nimmt an, dass hier mehr das „Trankopfers“ als das Spiel im Vordergrund stand (:1539).

Sollte ein Gastmahl in diese gemäßigte Richtung laufen, dann waren die „Teilnehmer ... aufgefordert, aktiv zur Unterhaltung beizutragen. Zur Unterhaltung zählten Trinkkommente, Vortragen von Liedern, Reden, Belehrungen“ (Wick 2003:124). In dieser Hinsicht spielte dann auch der Symposiarch wieder eine wichtige Rolle. Er war nicht nur für das Mischen des Weins und die Regeln des Trinkens zuständig, sondern auch dafür „welche Beiträge die Einzelnen beizusteuern hatten“ (Klinghardt 1996:116). So schlägt bei Xenophon der Sokrates vor, über das zu Sprechen, was jeder der Mahlteilnehmer für das Wichtigste im Leben hält (Xenophon 1986:25). Bei Platon ist es Eryximachos der sagt: „Rechtsherum der Reihe nach soll jeder von uns eine Lobrede auf Eros halten, so gut er es vermag“ (Platon 2004:20). Auch im Neuen Testament werden viele Gespräche überliefert, die während dieses symposiastischen Teils nach dem Abendmahl stattgefunden haben (Lk 7,40-47; 14,1-24; Joh 13-17). So passt das Streitgespräch der Jünger Jesu nach dem Essen (Lk 22,24-30) „zum „sympotischen“ Kontext“ (Wick 2003:124) des letzten Abendmahls, das Jesus mit seinen Jünger hielt (Stuhlmacher 1986:10). „Es ist … zu beachten, daß alle genannten Weisen der sympotischen Unterhaltung darin übereinstimmen, daß die einzelnen Symposiasten in Wettbewerbsmanier etwas zur gemeinsamen Unterhaltung beitragen“ (Klinghardt 1996:119). Die Raumaufteilung von *andron* und *triclinium* bot die „optimale Situation für das Tischgespräch“, wobei das Niveau der Beiträge je nach Teilnehmer sehr unterschiedlich sein konnte (Binder 1998:805).[63]

Es ist sehr wahrscheinlich, dass viele Gastmähler der hellenistisch-römischen Vereine in diese gemäßigte Richtung gingen, da gerade beim Vereinsgastmahl „Ordnung, Ruhe und Anstand“ eine überaus wichtige Rolle spielten (Harland 2005:25). Dieses Streben nach Ordnung und Frieden hatte wohl etwas mit den oft sehr hohen Teilnehmerzahlen zu tun (Pekáry 1975:1188). Denn gerade aufgrund der hohen Teilnehmerzahl war es in den Vereinen nur schwer möglich die private Atmosphäre von *andron* und *triclinium* herzustellen, was wiederum das Gespräch untereinander erschwerte. Doch Bergquist zeigt auf, wie auch in den größeren Gastmahlsräumen der Vereine auf die „optimale Situation für das Tischgespräch“ (Binder 1998:805) geachtet wurde. Durch das Zusammenstellen von Sitzgruppen (Bergquist 1990:47) und durch spezielle Raumteiler (:45)

[63] In gewissen Kreisen, gerade auch in römischer Zeit, empfand man eine solche „Freude an gelehrten Tischgesprächen“, dass ein Bedürfnis entstand „eine Sammlung von solchen zu besitzen. Eine derartige Sammlung stellte Plutarch seinem Gönner Sosius Senecio in neun Büchern zusammen“ (Hug 1997:1279). Innerhalb dieser *quaestiones convivales* behandelt Plutarch auch sehr skurrile anmutende Themenbereiche wie die Fragen ob zuerst die Henne oder das Ei gewesen ist (Plutarch 1911:66), warum Frauen nicht so schnell betrunken sind wie Greise (:105), wann die schickliche Zeit zum Beischlaf ist (:113), warum man zur Hochzeit immer so viele Gäste einladen muss (:150), warum der Schall bei Nacht besser zu hören ist als bei Tage (:296) warum neue Krankheiten entstehen (:326) und warum das »A« im Alphabet an erste Stelle steht (:343).

wurden große Gesellschaften in Untergruppen aufgeteilt. Durch diese Kleingruppen konnte, trotz höherer Teilnehmerzahlen, die intime Atmosphäre von *andron* und *triclinium* „simuliert“ werden.[64]

Auch wenn ein antikes *symposion* ohne Wein nur schwer vorstellbar ist, so impliziert das Wort »Trinkgelage« doch eine Art der Gesellschaft, die für das philosophische bzw. gemäßigte Gastmahl nicht passend erscheint. Hier wäre es treffender, von einem »erbaulich-unterhaltenden Beisammensein« zu reden. In diesem Sinne bemerkt auch Plutarch, dass es ein geringeres Übel wäre, den Wein vom Gastmahl zu entfernen, als die Gespräche (Plutarch 1911:188)! Welchen Stellenwert die gemeinschaftliche Unterhaltung beim Gastmahl hatte, macht Plutarch deutlich, wenn er schreibt: „Wer die Philosophie von den Gastmahlen verbannt … stiftet gewiss weit größeres Unheil als derjenige, der das Licht von ihnen wegnimmt“ (Plutarch 1911:286). Was Plutarch von den ausschweifenden, nicht an Philosophie und Gesprächen interessierten Gastmählern hielt, bringt er in der Einleitung vom achten Buch der *quaestiones convivales* wunderbar zum Ausdruck: „Schweigend und ohne ein Wort zu reden sich in Gesellschaft miteinander vollzustopfen, ist nur den Schweinen eigen und für Menschen vielleicht unmöglich“ (Plutarch 1911:286).

2.6.3.6 Abschluss und Apophoreta

Das Ende des *symposion* war nicht klar geregelt und so finden wir innerhalb der Quellen unterschiedliche Schlussszenarien. Beim »Gastmahl der sieben Weisen« ist es der Gelehrte Solon, der in die Runde schaut und sagt: „Laßt uns also, wenn es euch gefällt, den Musen, dem Neptun und der Amphitrite noch Trankopfer ausgießen und dann nach Hause gehen“ (Plutarch 1910:152). Bei Xenophon wird das Ende des Gastmahls mit einem Theaterstück eingeleitet, bei dem die Hochzeit des Weingottes Dionysos dargestellt wird. Die Darbietung war so realistisch das Xenophons Gastmahl mit den Worten endet: „Als die Gäste schließlich sahen, wie sie [*die Schauspieler*] einander umschlungen hielten und gleichsam zur Hochzeitsnacht hinausgingen, schworen sich die Unvermählten zu heiraten und die Verheirateten sprangen auf ihre Pferde und galoppierten zu ihren Frauen…“ (Xenophon 1986:93). Bei Petronius[65] und Lukian[66] hingegen endete das ganze Gastmahl

[64] Nielsen bestätigt diese Erkenntnis von Bergquist, allerdings nur für den Rahmen von mittelgroßen Gastmählern, so wie wir ihn für Vereine annehmen. In ihrer Studie über die großen Gastmähler am Königshof zeigt sie überzeugend auf, dass Sitzgruppen in diesem Rahmen nicht mehr funktioniert hätten. Sie kommt somit zu dem Schluss, dass spätestens bei Gastmählern am Königshof das Tischgespräch eine untergeordnete Rolle gespielt haben muss (Nielsen 2001:124-125).

[65] „Endgültig zum Kotzen wurde die Situation, als Trimalchio in seinem ganz und gar widerlichen Rausch Hornisten als neuen Ohrenschmaus in den Speisesaal beorderte … Vor allem ein Sklave … blies so ohrenbetäubend, daß er die gesamte Nachbarschaft aus dem Schlaf riß. Daher nahm die Feuerwehr … an, Trimalchios Haus stehe in Flammen, brach, holterdiepolter, die Haustür auf und begann, sich mit Wasser und Beilen auszutoben … Da uns diese treffliche Gelegenheit in den Schoß gefallen war … nahmen wir Hals über Kopf Reißaus, als ob es wirklich brennte …“ (Petronius 2004:138).

im Chaos und man ist versucht, das Beschriebene als Übertreibung abzutun. Das »Gastmahl von Agathon« wird von Plato auf eine realistischere Weise beendet, da Umzüge betrunkener Symposiasten (*kómoi*) in dieser Zeit nichts Ungewöhnliches waren (Hartmann 2000:382). So schreibt er: „Da kam plötzlich ein großer Schwarm nächtlicher Zecher an das Tor, und als sie es offen fanden, weil eben jemand hinausging, zogen sie geradewegs zu ihnen herein und legten sich dazu“ (Platon 2004:103).

War ein *symposion* zu Ende, dann war es durchaus üblich, den Gästen sogenannten Apophoreta mit nach Hause zu geben. Damit sind Essenportionen vom gemeinsamen *deipnon* gemeint, die zum privaten Verzehr gedacht waren. Ihren Ursprung haben die Apophoreta vermutlich bei den großen Opfermählern der öffentlichen Kulte, bei denen das Fleisch der Opfertiere an die anwesende Kultgemeinde zum anschließenden Privatgebrauch verteilt wurde (Marquardt 1886:207). Bei großen Privatgastmählern wurden die Apophoreta oft den auf ihren Herren wartenden Sklaven mitgegeben (Klinghardt 1996:144). Innerhalb der Vereine hatten diese Apophoreta auch durchaus einen diakonischen Aspekt für die ärmeren Vereinsmitglieder (Klinghardt 1996:324).

2.7 Innere Werte des hellenistisch-römischen Gastmahls

Der nun folgende Abschnitt hat zum Ziel, das „stabile System von Werten“ (Klinghardt 1996:154) aufzuzeigen, dass dem antiken Gastmahl zugrunde liegt. Gerade die dem Mahl inhärenten Werte erweisen sich als „besonders träge gegenüber sozialem Wandel“ (Stegemann&Stegemann 1995:233). Harland spricht in dieser Hinsicht von einem „commonly held set of values … values that span the Mediterranean from Italy to Greece and Egypt” (Harland 2005:28) und White ergänzt „that there was an implicit grammar of etiquette which regulated the patterns of fellowship and social interaction“ (White 2001:178). Wie schon zuvor bei der äußeren Form des Gastmahls geht es auch jetzt wieder darum, die Gemeinsamkeiten[67] herauszuarbeiten, wobei die Annahme zugrunde liegt, die Bradley so treffend auf den Punkt bringt: „The way food is selected, consumed and shared can be regarded as a mirror to its primary values“ (Bradley 2001:51). Smith versucht die Muster

[66] „… So trafen sie denn aufeinander im Kampfe. Zenothemis nahm einen Becher, der auf dem Tisch von Aristainetos gestanden hatte, und schleuderte ihn gegen Hermon, doch er … teilte dem Bräutigam den Schädel entzwei und schlug eine ordentliche, ganz schön tiefe Wunde … Unterdessen tat sich Zenothemis` Mitstreiter Alkidamas durch eine Reihe von Heldentaten hervor, Schlug um sich mit seinem Wanderstab und zertrümmerte Kleodemos den Schädel, Hermon aber die Kinnlade und verwundete darüber hinaus einige von den Sklaven, die den beiden zu Hilfe zu eilen versuchten … Kleodemos bohrte Zenothemis seinen ausgestreckten Finger ins Auge, bis es aus der Höhle trat, und verbiss sich in seine Nase und trennte so ein Stück davon ab … Verletzungen zog sich auch der Philologe Histiaios zu bei dem Versuch, eine Versöhnung herbeizuführen, durch den Tritt … ausgeführt von Kleodemos, der meinte, der andere sei Diphilos. Da lag er nun, der Unglückswurm, »speiend das Blut«, wie es bei seinem geliebten Homer heißt. Überhaupt gab es nur noch Chaos und Tränen… (Lukian 2005:51-53)

[67] Bei einem solchen Versuch muss allerdings klar vorweg geschickt werden, dass ein soziales Ereignis wie ein Gastmahl niemals durch eine einfache Kategorisierung vollständig erfasst werden kann (Ascough 2005:27). „The similarities did not nullify the existence of variations ... Those variations, however, drew from a common set of banquet customs, symbols, and codes that were the same throughout the Mediterranean world” (Smith 2003:14).

und Werte des antiken Gastmahls anhand von sieben Eigenschaften zu verdeutlichen, die gemeinsam den „social code of ancients banquets“ widerspiegeln sollen (Smith 2003:9):

2.7.1 Soziale Abgrenzung

So diente das gemeinsame Gastmahl zuerst einmal als Möglichkeit, sich gegenüber anderen Personen oder Gruppen abzugrenzen. Durch das gemeinsame Essen wurde die Gruppe nach außen hin als Einheit sichtbar. Das Gastmahl stiftete Gruppenidentität (Hartmann 2000:379) und wirkte zugleich anderen Gruppen gegenüber trennend. Es hatte somit die Funktion, die Grenze zwischen In- und Outsidern zu verdeutlichen (Wick 2003:122). Wird ein Gastmahl zu groß und die Grenze nach außen hin zu schwammig, dann verliert das Gastmahl für Plutarch sogar seine Bedeutung: „Ein Gastmahl hat die gehörige Größe, insofern es noch ein Gastmahl bleiben kann; sobald es aber die rechte Zahl übersteigt, so daß keine wechselseitige Unterhaltungen und Freundschaftsbezeigung stattfindet und die Gäste einander selbst nicht mehr kennen, *so hört es auch gleich auf, ein Gastmahl zu sein*“ (Plutarch 1911:187 – *Hervorhebung von mir*).

Darüber hinaus wurde durch den Personenkreis, mit dem jemand zu Tisch saß, gleichzeitig die eigene soziale Stellung deutlich: „Whom one dines with defines one´s placement in a larger set of social networks“ (Smith 2003:9). Das Gastmahl fungierte somit als »Messinstrument« für die eigene soziale Position, was Jesus deutlich zu spüren bekam, als er von seinen Gegnern als „Fresser und Weinsäufer“ bezeichnet wurde, der gerne in Gemeinschaft mit Sündern is(s)t (Mt 11,19; Lk 7,34-35). Das Gastmahl demonstrierte die „Konturen und Grenzen“ einer Gemeinschaft (Wick 2003:123). Smith benennt diese Eigenschaft des antiken Gastmahls mit dem Stichwort „**social boundaries**” (Smith 2003:9).

2.7.2 Soziale Verbindung

Die zweite Funktion des Gastmahls besteht für Smith darin, eine Verbundenheit zwischen den Mahlteilnehmer zu schaffen. Ascough nennt diese Funktion des gemeinsamen Essens in Anlehnung an John Donahue (2003:434) „transgressive commensality“ (Ascough 2005:19) die sich beispielsweise auch in der antiken Pflicht der Gastfreundschaft (*xenia*) ausdrückte.[68] Diese Verbundenheit beim Mahl fand zuersteinmal ihren Ausdruck in der gemeinschaftlichen Nutzung der *klinen*, der Weinbecher und des Geschirrs (Smith 2003:10). „Die Auffassung, daß ein gemeinschaftliches Mahl die Teilnehmer „vergemeinschaftet“ scheint einer alten, weit verbreiteten Überzeugung in der antiken Welt zu entsprechen“ (Wick 2003:122). Natürlich standen die Mahlteilnehmer in den meisten Fällen schon vorher in einer sozialen Verbindung miteinander, aber „the banquet could also *create ties that did not previously exist*“ (Smith 2003:10 – *Hervorhebung*

[68] Siehe auch: Hiltbrunner, Otto 2005. *Gastfreundschaft in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

von mir). In diesem Sinne spricht Plutarch im ersten Kapitel seiner *quaestiones convivales* von der „den Gastmahlen zugeschriebenen Eigenschaft, Freundschaften zu stiften“ (Plutarch 1911:4). Auch bei seinen Überlegungen, wie die Eigenschaften des Symposiarchen auszusehen haben, taucht die Freundschaft der Teilnehmer als ideales Ziel auf: „Die Pflicht des Trinkkönigs ist, daß er … nur solche Unterredungen, Spiele und Scherze stattfinden lasse, die der *Absicht des Gastmahls* völlig entsprechen. Diese aber ist keine andere, als mittels des Vergnügens unter den Anwesenden *Freundschaften zu stiften* oder die schon vorhandenen zu vergrößern“ (Plutarch 1911:28 - *Hervorhebung von mir*).

Da Freundschaft für Plutarch die »Absicht des Gastmahls« ist, wird seine Forderung verständlich, vom Gastmahl nicht eher wieder wegzugehen „bis man sich die Gewogenheit und Freundschaft eines der mitanwesenden Gäste erworben hat“ (Plutarch 1911:132). Er argumentiert weiter: „Zum Gastmahl kommen vernünftige Leute ebensowohl in der Absicht, sich neue Freunde zu machen …“. Es wäre „rühmlich und angenehm“ sich „beim Weggehen die Zahl seiner Freunde vermehrt zu haben“ (Plutarch 1911:133). Die „Freundschaft untereinander“ (Klinghardt 1996:161) ist also die gemeinsame Basis für das was Klinghardt als das „wichtigste Ideal“ des Gastmahls bezeichnet (Klinghardt 2003:5). Er schreibt: „Ganz zweifellos ist Gemeinschaft der eine, zentrale Wert und die tragende Kategorie“ (Klinghardt 1996:155). Plutarch sieht das ähnlich, denn er schreibt, dass die Gespräche untereinander, genauso wie der Wein *gemeinschaftlich* sein müssen. (Plutarch 1911:11 - *Hervorhebung von mir*). Die gebräuchlichen Worte zur Beschreibung des antiken Gastmahls unterstreichen diese Sicht. Das *syssition* meint das *zusammen* Speisen, das *symposion* meint das *zusammen* Trinken und der *syndeipnos* ist derjenige, mit dem man *zusammen* das Essen einnimmt (Pantel-Schmitt & Thorspecken 1998:798). Smith bezeichnet diese Eigenschaft des antiken Gastmahls mit dem Stichwort „**social bonding**” (Smith 2003:10).

2.7.3 Soziale Verpflichtung

Die dritte Funktion des Gastmahls resultiert aus einer Folge des »social bonding«. Indem durch das gemeinsame Essen eine Verbundenheit zwischen den Teilnehmern geschaffen wurde, entstand gleichzeitig - quasi automatisch - eine soziale Verpflichtung und ethische Verantwortung gegenüber seinem Tischgenossen. Smith bezeichnet diese Eigenschaft des antiken Gastmahls mit dem Stichwort „**social obligation**” (Smith 2003:10). Er weist darauf hin, dass es sich dabei um mehr als die Etikette bei Tisch handelte.

Beim Gastmahl von Xenophon gibt es die Situation, dass die Unterhaltung zu eskalieren drohte, weil alle durcheinander redeten und niemand mehr dem anderen zuhörte. Um die Ordnung wieder herzustellen spricht Sokrates darum ein Machtwort: „Da wir offenbar alle auf einmal reden wollen,

wäre es da nicht das Beste, wenn wir zusammen ein Lied sängen? Und sogleich begann er damit“ (Xenophon 1986:69). Es widersprach dem ethischen Verhalten beim Mahl, seinem Tischgenossen das Wort abzuschneiden. Für Plutarch ist es darüber hinaus sehr wichtig, dass die Gesprächsthemen bei Tisch dem Niveau aller Gäste entsprechen. Auf die Frage, ob man beim Gastmahl über philosophische Themen sprechen sollte, rät er, die Antwort von der Zahl der anwesenden Philosophen abhängig zu machen! Sollten nur wenige philosophisch interessierte Personen vor Ort sein, dann sollte nicht über solche Themen gesprochen werden. „So muß denn auch dein Philosoph unter solchen Gästen, die an seinen Reden keinen Gefallen finden, den Ton sogleich ändern und sich ihrem Geschmack bequemen“ (Plutarch 1911:8). Plutarch spielt hier auf die soziale Verpflichtung an, die jeder Mahlteilnehmer gegenüber seinem Nächsten hatte. Darum ist er auch der Meinung, dass die Fragen, die man sich gegenseitig stellt „leicht und gemeinverständlich sein“ sollten „damit man nicht Gäste von eingeschränkteren Fähigkeiten furchtsam mache und zurückscheuche … streitsüchtige, verwickelte und verfängliche Fragen muß man … ganz beiseite setzen“ (:10).

2.7.4 Soziale Trennung (Eukosmie)

Trotz »social bonding« bestand eine vierte Funktion des Gastmahls darin, die sozialen Unterschiede zwischen den Mahlteilnehmern widerzuspiegeln. Ascough bezeichnet diese trennende, Grenzen definierende Funktion des Gastmahls in Anlehnung an John Donahue (2003:432) als „segregative commensatlity“ (Ascough 2005:8). Die äußere Gestalt des antiken Gastmahls bot zu diesem Zweck eine Reihe von Möglichkeiten, die gesellschaftliche Stellung der Mahlteilnehmer sichtbar zu machen. So durften zuerst einmal nur freie Bürger zu Tisch liegen. Sklaven, Kinder und - speziell bei den Griechen - auch die Ehefrauen waren davon ausgeschlossen. Das »Liegen bei Tisch« drückte somit schon eine soziale Stellung aus (Smith 2003:11). Eine weitere Möglichkeit, die Unterschiede in Rang und Stellung deutlich zu machen, bestand in unterschiedlich großen Essensportionen (Klinghardt 1996:139; Wick 2003:122). Bei der nach Statusgruppen unterschiedenen Bewirtung handelte es sich um einen Jahrhunderte alten Brauch, der keineswegs per se als ungehörig oder unmoralisch galt (Stein-Hölkeskamp 2005:98; Stegeman & Stegemann 1995:233). Darüber hinaus spiegelte sowohl der Standort als auch der jeweilige Platz auf den *klinen* die gesellschaftliche Position eines Mahlteilnehmers wider. Die hierarchische Liegeordnung unterlag strengen Regeln. Es wurde großer Wert darauf gelegt, dass die „soziale Ordnung“ für alle sichtbar war (Wick 2003:122). Darum wurden zu Beginn des Mahls die Plätze für alle sichtbar zugewiesen und die Rangfolge deutlich kommuniziert (Stein-Hölkeskamp 2005:98).[69] Smith nennt diese Eigenschaft des antiken Gastmahls „**social stratification**”(Smith 2003:10).

[69] Plutarch erzählt dazu in seinen *quaestiones convivales* eine interessante Begebenheit über seinen Bruder Timon. Dieser hatte ein Gastmahl veranstaltet; doch anstatt den einzelnen Gästen ihre Plätze zuzuweisen - je nach Rang und Namen - überließ es Timon jedem selber, wo er sich zu Tisch hinlegen wollte. Das führte dazu, das ein späterer Gast

2.7.5 Soziale Gleichheit (Isonomie)

Darüber hinaus bestand eine fünfte Eigenschaft des Gastmahls darin, die Gleichheit der Mahlteilnehmer zu verdeutlichen, was nicht im Widerspruch zur »Eukosmie« gesehen wurde. „The idea was that a meal that was shared in common ... should be one in which all could share equally and with full participation". Das gemeinschaftliche Mahl hatte als solches die Funktion, soziale Grenzen zu überwinden. Smith bezeichnet diese Eigenschaft des antiken Gastmahls mit dem Stichwort „**social equality**" (Smith 2003:10-11). Tatsächlich trugen die antiken Mahlgemeinschaften „ein utopisches, auf vollkommene Gemeinschaft abzielendes Element an sich" (Wick 2003:122). Die Wirklichkeit sah allerdings so aus, dass einige Personen „gleicher waren als andere" (Klinghardt 2003:5) und »Isonomie und Eukosmie« in Spannung nebeneinander standen (Wick 2003:122). Doch dort, wo man diese Spannung von „social equality" und „social stratification" (Smith 2003:11) aushielt, wurde das Gastmahl zum Ort „lebendiger Kommunikation zwischen den Angehörigen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen ... Dieses Potential konnte allerdings nur dann wirksam werden ... wenn die offensichtliche Hierarchie unter den Teilnehmern von allen respektiert wurde und jeder von ihnen seinem Status entsprechend handelte und behandelt wurde" (Stein-Hölkeskamp 2005:101).

Wo »Isonomie und Eukosmie« trotzt aller Gegensätzlichkeit ausgehalten und ausgelebt wurden, da konnte Mahlgemeinschaft zu einem „Abbild des eschatologischen Friedens" werden (Klinghardt 1996:170). „Das Mahl ist eine konkrete Utopie für die Gemeinschaft, seine Idealisierung taugt als Grundlage für staatstheoretische Entwürfe" (:163). Und genau darum zieht Plato in seinen politischen Schriften häufig einen Vergleich zwischen dem Verhalten in der griechischen Stadtgemeinschaft (*polis*) und dem Verhalten auf dem Symposion (Tecusan 1994:238). In diesem Sinne bezeichnen auch Murray und Slater das Symposium als "microcosm of the polis" (Slater 1994:213). „Das Symposion ist der Ort, das der Utopie der vollkommenen Gemeinschaft am ehesten entspricht und in dem sie konkret erfahrbar wird …" (Klinghardt 1996:172). Da man die sozialen Unterschiede in der Realität aber nicht einfach Übersehen konnte, bestand die Lösung in einer allgemein gültigen und von allen zu akzeptierenden, streng verfolgten Ordnung. Nur so konnte die Illusion von der Gleichheit aller aufrecht gehalten werden (Klinghardt 2003:6); nur so

---

nur kurz den Speiseraum betrat, um dann mit den Worten, „Ich sehe keinen Platz mehr, der sich für mich schickt", wieder nach Hause zu gehen (Plutarch 1911:13). Es kam unter den Anwesenden zwar zu Gelächter über diese Aussage, aber Timons Vater war sehr zornig über die ganze Angelegenheit. In seinen Augen hatte Timon eine unumstößliche Ordnung verletzt. So wie in der Natur alles seinen festen Platz hatte, so sollte es auch beim Gastmahl sein (:14). Timon war natürlich anderer Meinung. Aus seiner Sicht war ein Gastgeber kein Richter, der sich anmaßen dürfe, über die Wichtigkeit seiner Gäste zu entscheiden (:16). Außerdem sah er einen Wiederspruch darin, auf der einen Seite Attribute wie Gleichheit, Freundschaft und Gemeinschaft zu proklamieren und andererseits durch eine hierarchische Platzordnung eben diese Attribute wieder kaputt zu machen (:16-17). Die Antwort von Plutarch auf diese Streitfrage überrascht, denn er wirft Timon vor „unter mehreren zu verteilen, was nur einem allein zukommt. Jedem sind die mit seiner Würde verbundenen Rechte eigen. Anstatt daß also dies, wie er [*Timon*] glaubt, ein Mittel sein sollte, dem Verdruß und Unwillen der Gäste auszuweichen, wird er [*Timon*] sich denselben nur destomehr zuziehen" (:18). Plutarch war also durchaus der Meinung, dass eine soziale Trennung beim Gastmahl wichtig und notwendig ist.

bot das Gastmahl die Möglichkeit, für kurze Zeit in eine bessere Welt zu entfliehen (Hartmann 2000:379).[70]

2.7.6 Utopische Glückseligkeit

Eine sechste Funktion des Gastmahls bestand darin, den Mahlteilnehmern eine fröhliche und vergnügliche Zeit zu bieten. Freude, Glück und Vergnügen galten beim Gastmahl als unabdingbar. Sie waren Gaben der Götter und wurden oft in Zusammenhang mit dem Trinken von Wein gesehen. Smith bezeichnet diese Eigenschaft des antiken Gastmahls mit dem Stichwort „**festive joy**" (Smith 2003:12). Ein besuchtes Gastmahl wurde danach bewertet, in welchem Maß es Freude, Glück und eine gute Zeit hatte bieten können (:12). Was Smith vereinfacht mit dem Begriff „festive joy" vermitteln möchte, versucht Klinghardt mit dem komplexeren Wort der *charis (*χάρις) auszudrücken: „Wichtig ist … daß sich die verschiedenen Werte und Vorstellungen, die mit dem Symposion verbunden sind … im Begriff bzw. in der Personifikation der χάρις verdichten" (Klinghardt 1996:172). Dabei greift Klinghardt auf Homer zurück, der als Erstes den Zusammenhang von *charis* und Mahlgemeinschaft deutlich gemacht hat (Slater 1994:213).

Der Begriff *charis* umfasste alles Erfreuende, Schöne und Anmutige. Das Wort bezeichnet die Freude, wenn das Schicksal oder auch die Götter einem die Gunst erwiesen hatten (Conzelmann 1973:363-364); bei Homer eben gerade auch im Kontext zum gemeinschaflichen Mahl (Slater 1994:219). Ein Gemeinschafsmahl besaß im Gegenzug kein *charis* „wenn es zu Streit und Unfrieden kommt" (Klinghardt 1996:172). Später »entwickelte« sich die *charis* immer mehr zur personifizierten Substanz für übernatürliche Macht und Kraft (Conzelmann 1973:366), eine Entwicklung, die sich in der Benennung der Geistesgaben (*charismaton)* auch im Neuen Testament erkennen lässt (1Kor 12,4). Die Kraft des Gemeinschaftsmahls wird in dem Maße entfaltet, wie das Ideal der "charis of the symposion" (Slater 1994:213) zur Entfaltung kommen kann. Der Begriff *charis* umfasst also die meisten genannten, mit dem Symposion verbundenen Wertvorstellungen: Festlichkeit und Freude, heitere Ruhe, Besonnenheit, Ordnung und Frieden, Reichtum, aber auch die Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens sowie die Dankbarkeit (Klinghardt 1996:173). „Angesichts dieser Bedeutungsbreite verwundert es nicht, daß das Symposium als Ausdruck dieser

[70] Jakobus geht in diesem Sinne noch einen Schritt weiter, wenn er die Gemeinde auffordert, in den christlichen Versammlungen die soziale Stellung gerade nicht durch einen Ehrenplatz zu verdeutlichen (Jak 2,2-4). Er erwartet von den Christen in ihren Versammlungen eine noch echtere Realisierung von eschatologischem Frieden (Jak 2,5), als dies auf den heidnischen Gastmählern versucht worden war. In seinen Gleichnissen spricht Jesus dann schlussendlich nicht mehr nur von einem „Abbild des eschatologischen Friedens" (Klinghardt 1996:170), sondern von der tatsächlichen Realisierung dieses Friedens. Dieser Zustand wird erreicht sein, wenn Jesus in seinem kommenden Friedensreich erneut mit seinen Jüngern die Mahlgemeinschaft halten wird (Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,18). Das auch Jesus als Beschreibung für das eschatologische Friedensreich die Form des antiken Gastmahls wählt, bestätigt nicht nur die hohe Präsenz und den hohen Stellenwert der Gastmahlspraxis, sondern zeigt gleichzeitig, wie gut die äußere und innere Gestalt des Gastmahls sich dazu eignen, diesem »eschatologischem Frieden« Ausdruck zu verleihen!

Charis … zum Typos utopischer Gemeinschaft und zu eschatologischer Erwartung werden konnte“ (:173).

2.7.7 Entspannte Unterhaltung

Schlussendlich fungierte das Gastmahl immer auch als Ort der Unterhaltung und der Zerstreuung. „No banquet would be complete as a social event without some form of entertainment“ (Smith 2003:12). Smith bezeichnet diese Eigenschaft des antiken Gastmahls mit dem Stichwort „**banquet entertainment**” (:12). Über diesen Punkt wurde schon ausführlich unter 2.6.3 reflektiert.

2.8 Zusammenfassung und Ausblick

Vieles im Neuen Testament dreht sich um die Thematik von gemeinschaftlichem Essen und Trinken. In Anbetracht der Umwelt, in der die ersten Christen lebten, ist diese Tatsache nichts Ungewöhnliches. Es gehört zu den Phänomenen der Antike, dass sich Gemeinschaft durch gemeinschaftliches Essen konstituiert. Mahlgemeinschaft war also nichts Typisches für die christliche Bewegung, sondern schlicht die zeitgemäße Form, sich als Gruppe zu treffen. Eine auffällige Besonderheit der antiken Mahlgemeinschaft bestand gerade darin, dass der äußere Verlauf des Mahls immer der Gleiche war; über Jahrhunderte hinweg. Sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern lässt sich diese äußere Form der Mahlgemeinschaft nachweisen. Grob gesehen bestand das griechisch-römische Gastmahl aus zwei Teilen: dem Abendmahl (*deipnon*) und dem anschließenden, erbaulichen oder unterhaltenden Beisammensein (*symposion*). Eine ähnliche Übereinstimmung lässt sich auch in Bezug auf die Werte des griechisch-römischen Gastmahls feststellen. Als einfache Übersicht ließe sich der Ablauf eines hellenistischen Gastmahls folgendermaßen darstellen:

1. (Spontane) Einladung/ Schatten
2. Bad und Gymnastik

Erster Teil des Abends - *deipnon*

3. Eintreffen der Gäste
4. Zuweisung der Plätze
5. Abendmahlzeit
6. Libation

Zweiter Teil des Abends - *symposion*

7. Wahl des Symposiarchen
8. Mischen des Weins
9. Trinken/ Knabbereien
10. (Philosophische/Sinnliche) Unterhaltung

11. Späte Gäste
12. Offenes Ende

Besonders gut zeigt sich diese äußere und innere Form des antiken Gastmahls bei den gemeinsamen Mahlzeiten von Privatpersonen, wie sie uns in der griechisch-römischen Literatur überliefert worden sind. Darüber hinaus bieten die unzähligen Vereine aus hellenistisch-römischer Zeit einen guten Einblick in die Ordnung von antiken Gastmählern. Die ersten Christen trafen sich zu Anfang in Privathäusern. Mit dem zahlenmäßigen Wachstum ähnelten sie dann mehr einem der vielen antiken Vereine. Doch immer waren ihre Treffen von einer gemeinsamen Mahlzeit gekennzeichnet! Im nun folgenden Kapitel soll anhand von 1Kor 11-14 gezeigt werden, wie hoch die formelle Übereinstimmung zwischen dem hier dargestellten antiken Gastmahl und frühchristlichen Gottesdiensten tatsächlich war. Wenn deutlich wird, dass Herrenmahl (1Kor 11) und Gottesdienst (1Kor 12-14) als typisch antikes Gastmahl eine Einheit darstellten, dann können auf der Grundlage dieser Erkenntnis etliche missiologische Applikationen gewonnen werden.

3. Argumentation (Teil II):

3.1 Platon, Paulus und das griechisch-römische Gastmahl

Im ersten Hauptteil wurde immer wieder die Verbindung zwischen der griechisch-römischen Gastmahlspraxis und dem Leben und den Lehren von Jesus und seinen Jüngern gezogen. Es wurde gezeigt, was für einen hohen Stellenwert Essen, Trinken und Mahlgemeinschaft im Neuen Testament haben und wie die Beschreibungen des Neuen Testaments mit den paganen Gemeinschafsmählern übereinstimmen. Im Zuge dieser kurzen Vergleiche blitzte immer auch schon durch, worum es ausführlicher in diesem zweiten Hauptteil gehen soll, nämlich die formelle und inhaltliche Ähnlichkeit zwischen griechisch-römischer und frühchristlicher Mahlgemeinschaft am konkreten Beispiel von 1Kor 11-14; der „wichtigsten neutestamentlichen Quelle für die Erhebung frühchristlicher Mahlpraxis“ (Klinghardt 1996:272)!

Nun besteht ein weitgehender Konsens darüber, dass speziell ein literarisches Werk die Form, den Ablauf und die Richtung der griechisch-römischen Gastmahlspraxis geprägt hat - das platonische Symposion (Smith 2003a:49).[71] Dieses literarische Meisterwerk gilt nach wie vor nicht nur als Begründer für die Gattung der Symposion-Literatur (Martin 1957:659; Hug 1997:1274), sonder aufgrund seines Einflusses auch als formgebend für das griechisch-römische Gastmahl allgemein

[71] Smith erwähnt neben dem platonischen Gastmahl auch noch das Gastmahl von Xenophon.

(Smith 2003b:6; Trummer 2005:28). Wäre es zu weit gegriffen, wenn man die Vermutung äußert, dass der Apostel Paulus solch ein Standartwerk der klassischen Literatur gekannt haben wird?[72]

Als gesichert gilt, dass Paulus mit der griechischen Sprache vertraut war (Haacker 1999:1), das er im „Zentrum stoischer Philosophie" (Schnelle 2000:43), in der „hellenistischen Metropole" (:43) Tarsus aufgewachsen ist, die bekannt war für die „Pflege griechischer Wissenschaft" (Bornkamm 2000:25021) und das er durch seinen Vater das „städtische und das römische Reichsbürgerrecht" (:25022) besaß (Schnelle 2003:44-47). „Diese Lebensgeschichte legt einen intensiven Einfluß *griechisch-hellenistischen Denkens* auf Paulus nahe…" (Schnelle 2003:62). Es wurde viel darüber nachgedacht, in welche Beziehung der Apostel zu den griechischen Philosophen gesetzt werden könnte (Engberg-Pedersen 1995:256f; Malherbe 1995:231f; Alexander 1995: 60f), in wie weit sein Schreibstil dem der »Diatribe« ähnelt (Theobald 2000: 67-74; Bornkamm 2000:25024; Schnelle 2003:64) und in welcher Art und Weise Paulus die griechische Rhetorik verinnerlicht und angewendet hat (Moxnes 1995:203f; Stowers 1995:180f; Hellholm 1995:119f).

Zu Beginn dieses Teils über das korinthische Herrenmahl soll auf auf eine weitere Verbindung zwischen hellenistischem Denken und dem Apostel Paulus hingewiesen, die innerhalb der Fachliteratur[73] kaum erwähnt wird, für die Thematik dieser Arbeit aber eine hohe Relevanz hat: die verblüffende, formale und manchmal auch inhaltliche Ähnlichkeit zwischen dem platonischen Symposion und den paulinischen Anweisungen aus 1Kor 11-14

Platonische Gastmahl (Platon 2004)	**Paulinische Herrenmahl** (1Kor 11-14)
Sokrates trifft Aristodem und lädt ihn ein zum Gastmahl bei Agathon (:14). Dann *trennt sich Sokrates wieder von Aristodem* und bittet ihn, *alleine zum Abendmahl vorzugehen* (:15).	Paulus sagt den Korinthern, dass sie *nicht getrennt beim Abendmahl ankommen*, sondern *aufeinander warten* sollen (:11,33)
Erster Teil des Abends - *deipnon*	
Da Sokrates nach einiger Zeit immer noch nicht aufgetaucht ist, *beginnt das Abendmahl ohne Sokrates* (:16).	Obwohl noch nicht alle Gemeindeglieder da sind, *fängt das Abendmahl ohne sie an* (:11,21-22).

[72] Bornkamm spricht in seinem RGG Artikel über Paulus davon, dass dieser im „typischen Milieu griechischer Bildung und Sprache aufgewachsen" ist (2000:25022).

[73] Eine Ausnahme bildet der Artikel von Friedrich Rittelmeyer aus dem Jahr 1914. Rittelmeyer schrieb im „Archiv für Religionspsychologie" über „Die Liebe bei Plato und Paulus". Formgeschichtlich kann aus dieser Analyse allerdings keinerlei Nutzen gezogen werden, da Rittelmeyer die Eros-Thematik des platonischen Symposions und das paulinische Hohelied der Liebe rein inhaltlich vergleicht (Rittelmeyer 1914:10-44). Dennis Smith argumentiert unter anderem auf der Grundlage von 1Kor 13 dafür, dass Herrenmahl (1Kor11) und Wortgottesdienst (1Kor 12+14) wie *deipnon* und *symposion* zusammengehören. Er erwähnt allerdings auch nur die inhaltliche Ähnlichkeit von *eros* und *agape*, zieht aber keine Schlussfolgerungen auf die Ähnlichkeiten in der Gesamtstruktur der beiden Werke (Smith 2003a:211-212). Peter Lampe argumentiert in gleicher Art und Weise wie Smith (Lampe 1991:189).

Etwa *zur Mitte des Abendmahls kommt endlich auch Sokrates nach*. Er legt sich zu Tisch und fängt seinerseits *an zu essen* (:17).	*So nach und nach kommen die anderen Gemeindeglieder an*. Doch zu diesem Zeitpunkt ist *nicht mehr genügend essen* für alle vorhanden; einige müssen hungern (:11,21-22).
Nach dem Abendmahl wird die *Libation* gehalten und ein Lobgesang auf Gott angestimmt. Damit beginnt das *symposion* (:18).	*Nach dem Abendmahl* wird der Kelch genommen und eine *Libation auf Jesus Christus* gehalten (:11,25). Danach beginnt der Gottesdienst (12,1ff).
<u>Zweiter Teil des Abends - *symposion*</u>	
Pausanias erklärt, dass es ihm vom gestrigen Feiern noch *sehr schlecht geht* und dass er eine Erholung bräuchte. Er vermutet, dass es den anderen ebenso ginge (:18).	Paulus erklärt den Korinthern, warum es vielen von ihnen *so schlecht geht*, warum viele so schwach, krank und sogar einige gestorben sind (:11,30).
Agathon bestätigt Pausanias und gibt zu, auch am Ende seiner Kräfte zu sein. Von den anderen wird gesagt, dass sie nur mittelmäßige Trinker sind. Nur dem Sokrates wird bescheinigt, ein Trinkgelage durchzustehen (:18). Aufgrund dieser *unterschiedlichen Fähigkeiten* wird beschlossen: Jeder soll Trinken wie er kann (:19).	Paulus erklärt den Korinthern, dass jeder von ihnen *unterschiedliche Fähigkeiten (Geistesgaben)* hat. Jeder soll seine Fähigkeiten einbringen, wie er kann (:12,4-11). (In Eph 5,18 stellt Paulus *Wein (=Plato) und Geist (=Geistesgaben)* konträr gegenüber. Man solle sich nicht mit Wein berauschen, sondern voll werden mit Geist!)
Dann schlägt Eryximachos vor, den Abend mit *gegenseitiger Unterhaltung* zu verbringen. Rechtsherum der Reihe nach sollte jeder etwas zu dem Thema des Abends *beitragen, so gut er kann* (:19-20).	Paulus erklärt den Korinthern, dass jedes Glied zum Gottesdienst *beitragen* soll (:12,7). Jeder sollte zum allgemeinen Nutzen *gegenseitig mit seinen Gaben* dienen, *so gut er kann* (:12,12-31).
Erychimachos stellte in Bezug auf die allgemeinen Beiträge nur eine Bedingung an die Anwesenden: *Sämtliche Beiträgen sollten zur Ehre der Liebe (Eros) sein* und Liebe zum Thema haben (:20)!	Paulus macht den Korinther sehr deutlich, dass die größte Gabe die Liebe ist (Agape) (:12,31). *Was auch immer sie taten, es wäre nichts, wenn sie es nicht mit und durch die Liebe (Agape) tun würden* (:13,1-3).
Alle Beteiligten sprechen nun der Reihe nach darüber, *was und wie die Liebe ist* (:21-83)	Paulus spricht zu allen darüber, *was und wie die Liebe ist* (:13,5-13).
Als Aristophanes an der Reihe ist seine Rede zu halten, bekommt er plötzlich Schluckauf, weil er zu viel gegessen und getrunken hatte. *Er ist nicht imstande, einen vernünftigen Satz zu sagen.* Darum spricht an seiner Stelle der Arzt Eryximachos (:34f)	Paulus bittet die Korinther *im Gottesdienst nur in verständlichen Worten und Sätzen zu sprechen*. Unverständliche Worte nützten niemandem etwas (:14,1-22).
Nachdem auch Sokrates seine Rede beendet hat, kommt auf einmal Alkibades als *später Gast* herein. Er wird von allen herzlich willkommen geheißen und *in die Gemeinschaft integriert* (:84-85).	Paulus mahnt die Korinther, darauf vorbereitet zu sein, dass im Gottesdienst *Gäste* dabei sein könnten, die als Unkundige nicht verstehen, was im Gottesdienst passiert. Solche Ungläubigen sollen sich durch die Geschehnisse im Gottesdienst zu Jesus bekehren und *Teil der Gemeinde werden* (:14,23-25).

Nachdem sich Alkibades niedergelegt hat, sieht er irgendwann den Sokrates und springt wieder auf. *Zwischen den beiden herrscht Streit*. Dann aber fängt sich Alkibades und *ordnet sich doch dem »stillen Symposiarchen« Eryximachos unter* und fängt schließlich auch noch an, *einen Beitrag für die versammelte Gesellschaft zu bringen* (:85-88).	Paulus erklärt den Korinthern, dass Gott ein *Gott des Friedens und der Ordnung ist*. Die Anwesenden sollen dafür sorgen, dass sie sich *beherrschen* und *jeder seinen Beitrag zur Erbauung bringen kann* (:14,26-33.).
Doch die Worte von Alkibades werden nicht mit Ehre, sondern *mit Gelächter kommentiert*. Jedem ist klar, dass Alkibades noch „unglücklich in Sokrates verliebt“ ist und das der Inhalt seiner Worte nur dem Zweck diente, Sokrates und Agathon als »neues Paar« auseinander zu bringen. *Alkibades hätte lieber schweigen sollen*, anstatt seine Gefühle auf diese Weise so offen und peinlich zum Ausdruck zu bringen (:88-102).	Paulus gebietet den *Ehefrauen im Gottesdienst zu schweigen.* Sie sollten stattdessen zu Hause ihre Männer befragen und mit ihnen sprechen. Er kündigt an, dass derjenige oder diejenige, die sich nicht an diese Ordnung hält, *schändlich und nicht ehrenvoll handelt* (:14,33-39).
Die Hauptakteure Erychimachos, Phaidros und einige anderen *gehen nach Hause*, nachdem durch den Besuch einer Gruppe von Betrunkenen *Unordnung* auf dem Symposion entstanden war (:103).	Paulus *schließt den Gottesdienst* mit den Worten, dass alles in Anstand und in *Ordnung* zu geschehen hat (:14,40).

Wenn selbst ein bekannter und erfolgreicher Autor wie Plutarch (≈ 50-120 n.Chr.), der ungefähr zur Zeit des Apostels gelebt hat (Ziegler 2000:25867), nicht umhin konnte in seinen Ausführungen zum gemeinsamen Essen immer wieder auf das platonische Gastmahls zurückzugreifen, wäre es durchaus normal, wenn ein damals noch weitgehend unbekannter Prediger wie Paulus ähnliche Rückgriffe ziehen würde, wenn er über das christliche Gemeinschaftsmahl schreibt. Smith schreibt:

> „We should also note the extent to which … the literary traditions of the symposium have contributed to the form of Paul´s letters … symposium literary traditions form a significant backdrop to the style and form of Paul´s argumentation … *Like Plutarch, then, Paul* would appear to have adopted the idea that when one talks about actual meals but does so in a written form, one should *utilize the well-known patterns already established in the symposium literary tradition*“ (Smith 2003a:203 - *Hervorhebung von mir*).

Auch wenn die Details zwischen Plato und Paulus noch diskutiert werden müssen, so sollte doch die formelle, manchmal sogar inhaltliche Ähnlichkeit beider Texte ins Auge gefallen sein. Aufgrund der Ergebnisse aus dem ersten Teil muss diese formale Vergleichbarkeit aber nicht weiter verwundern. Denn „das Deipnon in Verbindung mit dem Symposion unterlag strengen Mustern, Traditionen und inhaltlichen Zielen … während der ungefähr acht Jahrhunderte von nachepischer Zeit bis in die späte Kaiserzeit hinein …“ (Wick 2003:120). Von dieser Feststellung her wäre es eher verwunderlich, wenn zwischen dem platonischen Symposion und den paulinischen Anweisungen zur Mahlgemeinschaft keine Übereinstimmung in Ablauf und Inhalt festzustellen wäre. Im nun folgenden, zweiten Teil soll am konkreten Beispiel von 1Kor 11-14 aufgezeigt

werden, wie gut sich frühchristliche Mahlgemeinschaften in das typische Muster hellenistischer Gastmahlspraxen einordnen lassen.

3.2 Form der korinthischen Versammlung

3.2.1 Räumlichkeiten

Für Ebel kommt der Frage nach den Räumlichkeiten, in denen sich eine Gemeinschaft trifft, eine „herausragende Stellung“ zu, da der Versammlungsort maßgeblich für die „Atmosphäre“ und die „internen Abläufe“ verantwortlich ist (Ebel 2004:152). Allerdings entpuppt sich die Frage nach den Räumlichkeiten der frühen, in unserem Fall der korinthischen Christen als schwierig, da es für die ersten Jahrhunderte keinerlei Hinweise auf offizielle Versammlungsräume der Christen gibt (Coutsoumpos 2005:71). „Erst fürs 3.Jh. hat die Archäologie Wohnhäuser ans Licht gefördert, in denen Räume ausschließlich dem Gottesdienst vorbehalten waren (Lampe 1989:307) … Derart archäologische Möglichkeiten für gottesdienstliche Versammlungsräume lassen sich für das 1. und 2. Jh. *nirgends* auffinden (Lampe 1989:308-309 - *Hervorhebung von mir*). Der literarische Befund kann somit nur indirekt durch archäologische Erkenntnisse ergänzt werden (Ebel 2004:158).

Innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft besteht ein weitgehender Konsens darüber, dass sich die frühen Christen zuerst einmal in Privathäusern versammelt haben.[74] Theißen kommt zu dem Ergebnis, dass »Hausbesitzt« ein Kennzeichen für eine höhere soziale Stellung war (Theißen 1989:245). Darum gehen auch die meisten Exegeten davon aus, dass die christlichen Versammlungen in den Privathäusern der „begüterten“ (Klauck 1982:290) und „überdurchschnittlich wohlhabenderen“ (Schmeller 1995:60) Gemeindeglieder stattgefunden haben.

Lampe bestätigt diese Einschätzung, auch wenn er den Kreis möglicher Versammlungsorte weiter ausdehnt als allgemein üblich: „Die Christenkreise trafen sich irgendwo in der basilica privata eines wohlhabenden Christen *oder im dritten Stock einer Insula … in einer Mitwohnung „über dem Bad des Myrtinus*“ … oder in einer suburbanen Villa an der Via Latina“ (Lampe 1989:309 - *Hervorhebung von mir*). In Bezug auf Lampe´s Ausführungen kann wohl mit Klinghardt gefragt werden, ob die Wohnung eines römischen Mietshauses tatsächlich genügend Platz für eine Hausgemeinde geboten hätte (Klinghardt 1996:62)?[75] Denn Schlussendlich gilt, dass „nicht nur der gute Wille des jeweiligen Hausbesitzers“ (Ebel 2004:153), sondern vor allem die „räumliche Kapazität“ (Stegemann&Stegemann 1995:239) der entscheidende Punkt für die Tauglichkeit eines

[74] Lampe 1989:309; Meeks 1993:159; Smith 2003a:177; Wick 2003:220; Ebel 2004:153

[75] Von der reinen Bedeutung des Wortes »Haus« (οἶκος) her kann Lampe allerdings Recht gegeben werden. „Sprachlich kann mit dem Begriff οἶκος ein Atriumhaus, eine Villa, ein Peristylhaus, eine *insula* oder ein Haus mit Werkstadt-Laden gemeint sein. Jedes dieser Modelle ist archäologisch belegt …(Gehring 2000:245).

Versammlungsortes war, was zur Frage nach der Größe der korinthischen Gemeinde führt.[76] Hierbei muss allerdings klar sein, dass man über die frühchristlichen Gemeindegrößen nicht viel mehr sagen kann, als „begründete Vermutungen“ (Klinghardt 1996:324), da man schlicht „keine konkreten Angaben“ (Ebel 2004:153) für genaue Berechnungen zur Verfügung hat.

Aufgrund von Apg 18,10 (λαὸς πολύς) vermutet Theißen, dass die korinthische Gemeinde „groß“ war (Theißen 1989:251)! Wenn es aber um konkrete Zahlen geht, wird innerhalb der Literatur meistens von 30 bis 50 korinthischen Gemeindegliedern ausgegangen (Stegemann&Stegemann 1995:240; Gehring 2000:254).[77] Eine solche Gruppengröße schließt eine kleine Mietwohnung von ärmeren Gemeindegliedern allein schon aus Platzgründen als Versammlungsort aus (Ebel 2004:153); zumindestens, wenn man von einer Vollversammlung der ganzen Gemeinde ausgeht.

Allerdings wird darüber hinaus auch immer wieder die Frage gestellt, ob denn die Häuser der besser betuchten Gemeindeglieder groß genug gewesen wären, eine etwaige »Vollversammlung« von oben genannter Größe unterzubringen? In diesem Sinne stellt Hoffmann fest: „Wenn die Zahl der

[76] Die in Ostia gefundenen Mietskasernen (*insula*) geben ein anschauliches Beispiel ab, wie diejenigen lebten, die zu den Armen im Römischen Reich zählten (Blanck 1976:34). Es gab bis zu vier Stockwerke (18 m) in denen viele lichtarme Wohnungen nah aneinander gereiht waren (Paoli 1979:85). Für Rom bringt Lampe das Beispiel der *insula felicles*, die er aufgrund ihrer 21m Höhe „monströseste Mietskaserne Roms“ nennt (Lampe 1989:50). Ein normales römisches Wohnhaus war zwar nicht ganz so groß, hatte aber auch bei dichter Besiedelung eine Grundfläche von durchschnittlich 1900 m^2 und eine Höhe von fünf bis sechs Stockwerken „was bei der allzu leichten Bauweise freilich schon Schwindel erregte“ (Lampe 1989:51). Hätten Christen ausschließlich in solchen Räumlichkeiten gewohnt, wären größere Hausgemeinden nur schwerlich vorstellbar (Klinghardt 1996:62; Trummer 2005:65). Lampe hält es hingegen für möglich, dass die frühen Christen sich auch „im dritten Stock einer Insula“ zum Gottesdienst getroffen haben könnten. Er begründet diese Vermutung mit einem Hinweis Apg 20,7f, wo davon die Rede ist, dass die Versammlung in einem Obersaal mit vielen Lampen stattfand (Lampe 1989:309). Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass mit dem erwähnten Obersaal die Wohnung eines römischen Mietshauses gemeint ist (Klinghardt 1996:63-64). „Es ist sicher kein Zufall, daß wir in den Quellen nur von *Haus*gemeinden hören und nicht von christlichen Gemeindeversammlungen“ in den *insula* (Gehring 2000:269).

[77] Zu den „gesicherten Faktoren“ in Bezug auf die Mitgliederzahlen gehören die überlieferten Namen von einigen korinthischen Gemeindegliedern (Klinghardt 1996:324). Theißen identifiziert aus der Apostelgeschichte, dem Römer- und dem 1. Korintherbrief mindestens 17 von ihnen, wobei nicht klar ist, wie viele Personen zu den „Leuten der Chloe“ gerechnet werden müssen und ob wirklich jede genannten Person ein Gemeindemitglied war (Theißen 1989:255): Namentlich überliefert sind (1) *Archaicus* aus 1Kor 16,17, (2) *Aquila* aus Apg 18,2.18.26: Röm 16,3 und 1Kor 16,19, (3) *Erastos* aus Röm 16,23, (4) *Fortunatu*s aus 1Kor 16,17, (5) *Gaius* aus Röm 16,23 und 1Kor 1,14 (6) *Jason* aus Röm 16,21, (7) *Krispus* aus Apg 18,8 und 1Kor 1,14, (8) *Lukius* (=Lukas ?) aus Röm 16,21, (9) *Pricilla* aus Apg 18,2.18.26, Röm 16,3 und 1Kor 16,19, (10) *Phöbe* aus Röm 16,1-2, (11) *Quartus* aus Röm 16,23, (12) *Sosipatros* aus Röm 16,21, (13) *Sosthenes* aus Apg 18,17 und 1Kor 1,1, (14) *Stephanas* aus 1Kor 1,16; 16,15.17 (15) *Titius Justus* aus Apg 18,7, (16) *Tertius* aus Röm 16,22 und (17) die *Leute der Chloe* aus 1Kor 1,11 (Theißen 1989:255-256). Nach Theißens Untersuchung gehörten mindestens neun der oben genannten Personen „zu den gehobenen Schichten“ was sie damit zu potentiellen Hausbesitzer und Gastgebern machen würde (Theißen 1989:256). Von mindestens fünf dieser Personen wissen wir darüber hinaus noch, dass sie nicht nur als Einzelpersonen, sondern gemeinsam mit ihrem ganzen Hausstand in die Gemeinde kamen. Zu diesen gehört (1) das *Haus des Stephanas* (1Kor 1,16), (2) das *Haus von Gajus* (1Kor 1,14; Rö 16,23), (3) das *Haus von Aquila und Priscilla* (1Kor 16,19), das (4) *Haus der Chloe* (1Kor 1,11) und (5) das *Haus des Synagogenvorsteher Krispus* (Apg 18,8) (Klauck 1981:33; Meeks 1993:161; Schmeller 1995:60). Da zu einem antiken Haus sämtliche Kinder, Frauen, Diener und Sklaven gehörten (Theißen 1989:247) und man die Zahl der zum Haushalt zählenden Sklaven „nicht zu gering veranschlagen sollte … kommt man auf eine Gemeindegröße, deren *untere Grenze* bei mehr als 30 Personen liegt, die aber *ohne weiteres auch doppelt so groß* gewesen sein kann“ (Klinghardt 1994:325 - *Hervorhebung von mir*). Kugler bestätigt diese Einschätzung und denkt, dass die korinthische Gemeinde durchaus auch 100 Mitglieder gehabt haben könnte (Kugler 1999:15)!

Christen etwas 50 betrug, konnten sich unmöglich alle in einem Hause zum Mahl versammeln…“ (Hoffmann 1903:106). Klauck unterstützt und ergänzt diese Feststellung: „Wir müssen damit rechnen, daß sich mit steigender Zahl der Mitglieder … in Korinth mehrere Hausgemeinden herausbildeten … Vorausgesetzt bleibt für 11,18 und 14,23 allerdings, daß es desungeachtet nach wie vor eine Versammlung aller Gemeindeglieder an einem Ort gab“ (Klauck 1982:291).

Als ein möglicher Ort für solch eine »Vollversammlung« wird immer wieder das Haus von Gajus vorgeschlagen, der nach Röm 16,23 zu mindestens immer mal wieder der Gastgeber (ξένος) der *ganzen Gemeinde* war (Klauck 1981:35; Gehring 2000:275f; Ebel 2004:153). Wenn Gajus allerdings nicht eine ungewöhnlich große Villa besessen hat, dann wäre es schon schwierig, 30 Korinther mit ihren möglichen Hausangehörigen in seinem *triclinium* unterzubringen (Klinghardt 1994:325). Archäologische Funde lassen selbst bei größeren Häusern nur auf ein Fassungsvermögen von 30 bis 50 Gästen schließen (Wick 2003:220).

Aufgrund solcher Tatsachen wird oft davon ausgegangen, dass sich die korinthischen Gemeindeglieder nicht nur im *triclinium* eines Privathauses zum Gottesdienst versammelt haben, sondern darüber hinaus auch im *atrium* und anderen Bereichen des jeweiligen Hauses gesessen hätten (Coutsoumpos 2005:57). So geht Lampe davon aus, dass diejenigen Christen, die als erstes zur »Gemeindevollversammlung« kamen, noch Platz im *triclinium* fanden, wohingegen die später Kommenden nur noch einen Platz irgendwo im *atrium* oder *peristyl* des Hause bekamen (Lampe 1991:197).[78] Eine solche Aufspaltung der Gemeindeversammlung, bei dem sich ein Teil der Gemeindeglieder im *triclinium* und der andere Teil im Rest des Hauses befinden, ist für Smith allerdings kaum vorstellbar (Smith 2003:177-178). Er geht zwar aufgrund von 1Kor 14,30 auch davon aus, dass die *klinen* im *triclinium* gegen Stühle und andere Sitzgelegenheiten ausgetauscht worden waren (Smith 2003a:178), hält aber ansonsten daran fest, dass die frühchristlichen Gottesdienste im dafür vorgesehenen *triclinium* stattgefunden haben (Smith 2003a:177; so auch White 2001:179).

Zum Teil resultieren diese unterschiedlichen Vorschläge aus einer unterschiedlichen Sichtweise der frühchristlichen Gemeindestruktur. So kommen Klauck und andere zu dem Schluss „daß es in Korinth ein *Nebeneinander von Ortsgemeinde und verschiedenen Hausgemeinden* und somit auch

[78] Für Korinth gibt es ausreichend archäologisches Material für Atriumhäuser, wie Gajus eines besessen haben könnte. So hat man in Anaploga bei Korinth ein großes Haus mit etlichen Zimmern gefunden, die in typischer Bauweise um den innenliegenden Hof (*atrium*) herum angeordnet waren. Das Haus besaß ein etwa 42m^2 großes *triclinium*. Aus diesem Befund schlussfolgert Gehring für die Gottesdinste in Korinth: Wenn man die 9 *klinen* im *triclinium* gegen Stühle ausgetauscht hätte, dann wäre Platz genug für etwa 20 Personen gewesen. Wäre das *atrium* mit seinen 35m^2 auch noch als Ausweichmöglichkeit hinzugenommen worden, dann könnte man die Gruppe auf 40 - 50 Personen erweitern (Gehring 2000:253-254).

unterschiedliche Versammlungstypen gab“ (Klauck 1981:35 – *Hervorhebung von mir*).[79] Auch für Meeks müssen die einzelnen Hausgemeinden von „der ganzen Gemeinde … die sich ebenfalls *gelegentlich* zusammenfand“ unterschieden werden (Meeks 1993:160-161 - *Hervorhebung von mir*). Eine solche Sichtweise hat zur Folge, dass der Ort für eine Vollversammlung nicht zwangsweise auch der Ort für das gemeinsame Herrenmahl und den nachfolgenden Gottesdienst sein musste (Klauck 1981:35). Die gelegentlichen Vollversammlungen der Gemeinde konnten nach dieser Sichtweise ruhig unter ungünstigeren Bedingungen, beispielsweise aufgeteilt im *triclinium*, im *atrium* und im *peristyl* stattfinden. Denn das eigentliche Gemeindeleben fand ja in den einzelnen Hausgemeinden statt, wo jeder seinen Platz in der Runde haben konnte.[80] War der „Rahmen der Kleingruppen (12-15 Personen)“ (Klauck 1982:291) überschritten, wurde nach diesem Modell schlicht eine neue Hausgemeinde gegründet. Wick hingegen spricht sich deutlich gegen eine solch zersplitterte Gemeindestruktur aus immer neuen Hausgemeinden aus:

> „Es ist zwar möglich, daß es in Korinth mehrere … gottesdienstlichen Häuser, beziehungsweise Hausgemeinden gegeben hat (vgl. 1Kor 1,11f; 16,15). Doch Paulus redet nur von *einer Gemeinde* in Korinth (1Kor 1,2; 2.Kor 1,1) und die Spaltungen und Spannungen die Paulus beschreibt, bestanden nicht zwischen einzelnen Hausversammlungen sondern innerhalb *derselben Versammlung* (1Kor 1,11f; 11,18) … Die ganze Gemeinde in 14,23 … kann nicht die Gemeinde meinen, die aus verschiedenen kleinen Hausversammlungen besteht und sich gewissermaßen in einem dem Haus … übergeordneten Rahmen trifft, denn über eine solche doppelte Struktur sagen die Paulusbriefe nichts“ (Wick 2003:220 - *Hervorhebung von mir*).

Möchte man also davon ausgehen, dass es in Korinth nur *eine* Gemeinde gegeben hat, die sich regelmäßig in Privathäusern getroffen hat, dann scheint es ab einer gewissen Gemeindegröße schlichtweg keine Möglichkeit mehr gegeben zu haben, die Gottesdienste in „Analogie zum antiken Symposion“ (Klauck 1982:349) als Privatgastmahl zu feiern. In diesem Sinne schreib Lampe:

> „Wir können davon ausgehen, daß die christliche Plenumsgemeinde Korinths (1Kor 14,23; Röm 16,23) nicht in einem normalen Speisezimmer, einem Triclinium, unterzubringen ist. Ein kaiserliches Triclinium bietet höchstens 9-12 liegenden Personen Platz: Jedes der drei hufeisenförmig zusammengestellten Speisesofas wird von drei bis, wenn es hoch kommt, vier Personen belegt. Setzten diese sich aufrecht, bieten sie einer noch einmal so großen Zahl Platz. Weitere Versammlungsteilnehmer müssen sich ins Atrium oder Peristyl setzten. *Kann dann aber von einem Symposion gesprochen werden*?“ (Lampe 1991:190 - *Hervorhebung von mir*).

Die Frage von Lampe scheint berechtigt. Wenn man nämlich mit White davon ausgehen möchte, dass die Räumlichkeiten einer Versammlung die inneren Werte des Mahls widerspiegeln (White

---

[79] Ähnlich auch Hoffmann 1903:106; Stegemann&Stegemann 1995:239; Gehring 2000:275ff

[80] Als Beispiel einer solchen Hausgemeinde rekonstruiert Lampe den Versammlungsort der Gemeinde im Haus von Aquila und Pricilla (Röm 16,3-5): „Aquila hatte als Zeltmacher ein eigenes Geschäft (Lampe 1989:156) … Die nächstliegenden Umweltanalogien für Aquilas Unterkünfte sind die vielen kleinen, archäologisch gesicherten Werkstatt-Läden, die ein Handwerker anmieten konnte … Einige von Aquilas christlichen Gästen werden entsprechend auf Stapeln von Zeltplanen gesessen haben, wenn die Gruppe sich zum Gottesdienst versammelte (:161) … [*Auch*] in Korinth sind einige solcher Geschäftslokale ausgegraben worden, wobei die einzelnen Lokale nicht größer waren als ungefähr 27 m^2. Die Gemeinde in Aquilas Haus dürfte somit ungefähr eine Größe von 20 Gläubigen gehabt haben“ (Lampe 1989:161 - *Ergänzung von mir*; so auch Gehring 2000:246).

2002:2), dann impliziert eine Trennung der Mahlteilnehmer in *triclinium, atrium* und *peristyl* genau das Gegenteil von dem, was Plutarch als die Absicht eines *symposion* bezeichnet, nämlich Gemeinschaft, Einheit und Freundschaft (Plutarch 1911:133).

Das ganze Problem löst sich allerdings auf, wenn man nicht nur die Nähe der frühchristlichen Gemeinden zum antiken Privatgastmahl, sondern ebenso die Nähe zum antiken Vereinsgastmahl berücksichtig.[81] Denn neben der Erkenntnis, dass 30 bis 50 Gemeindeglieder nur noch schwerlich ins *triclinium* eines Privathaus passen würde tritt dann die Erkenntnis: „In jedem Fall aber würde eine solche Gemeindegröße (von etwa 35 Personen aufwärts) ohne weiteres in den Rahmen hellenistischer Vereine passen“ (Klinghardt 1994:325)! Daraus ergäbe sich, dass man die korinthische Gemeinde bei wachsenden Mitgliederzahlen nicht in verschiedene Räume des einen Hauses (wie bei Lampe 1991:190) oder in verschiedene Hausgemeinden (wie bei Klauck 1982:291) aufsplittern müsste, sondern davon ausgehen könnte, dass die Gemeinde „wie in solchen Fällen üblich, in einem angemieteten Vereinshaus zusammengekommen sei“ (Kugler 1999:15)! Klinghardt geht davon aus, dass die „Schule des Tyrannus“ aus Apg 19,9, in die Paulus während seines Aufenthaltes in Ephesus ausweichen musste, ein solch gemietetes Vereinslokal war (Klinghardt 1994:326).[82]

Für den Hinweis auf die Vollversammlung der korinthischen Gemeinde im Haus von Gajus (Röm 16,23) ergäben sich durch diese erweiterte Sichtweise interessante Möglichkeiten: Denn Gajus müsste als Gastgeber (ξένος) die Gemeinde nicht zwangsläufig in sein Privathaus eingeladen haben. Er hätte genauso gut für die „Anmietung eines Vereinslokals, dessen Ausstattung mit Mobiliar und Übernahme der laufenden Kosten (z.B. für Beleuchtung oder Wasser)“ sorgen können

[81] Meeks schreibt: „Das Modell der *collegia* ist … nicht als Alternative zur Bedeutung der Privathäuser für die frühchristlichen Gemeinden zu sehen. Wie haben vielmehr Belege, daß auch solche Vereine in vielen Fällen in enger Verbindung mit bestimmten Häusern entstanden“ (Meeks 1993:165). Ebel bringt in dieser Hinsicht das Beispiel eines Vereins im lydischen Philadelphia, dass sich im οἶκος eines gewissen Dionysios versammelte (Ebel 2004:154f). Meeks nennt als weiteres Beispiel Pompeia Agrippinilla, die aus ihrer Hausgemeinschaft einen Verein machte (Meeks 1993:69). Wick betont darum auch, dass sich die paulinischen Gemeinden *nicht ausschließlich* am antiken Haushalt, sondern durchaus auch an den Organisationsstrukturen antiker Vereine orientiert haben (Wick 2003:220 – *Hervorhebung von mir*). Die gesamte Dissertation von Ebel baut auf einer solchen Vergleichbarkeit zwischen frühchristlichen Gemeinden und antiken Vereinen auf (Ebel 2004:4). Aufgrund dieser Vergleichbarkeit kann Klinghardt auch die Übergänge zwischen Privat- und Vereinstreffen anhand des gemeinschaftlichen Gastmahl so glaubwürdigt nachzeichnen (Klinghardt 1996:33f). Für Wick wird *gerade dadurch*, dass die frühchristlichen Gemeinden ihre Gottesdienste in der Form einer „Deipnon-Symposionveranstaltung“ gefeiert haben, die „Affinität zu Vereinsversammlungen“ offensichtlich (Wick 2003:220 – *Hervorhebung von mir*).

[82] Neben der Möglichkeit, sich Räume oder Gebäude anzumieten, erwägen Stegemann&Stegemann auch noch die gottesdienstliche Versammlung unter freiem Himmel, so wie sie im Brief des Plinius an Trajan angedeutet wird (Stegemann&Stegemann 1995:239) und wie sie auch für Vereine belegt ist. Dittmann-Schöne analysiert unter anderem einen Landwirtschafts- und eine Lastenträgerverein, die ihre Treffen jeweils auf dem Getreidemarkt von Tarsos abgehalten haben (Dittmann-Schöne 2002:82).

(Klinghardt 1994:326).[83] Es ist erstaunlich, dass eine solche Möglichkeit nur selten in Betracht gezogen wird.[84] Dabei drängen gerade die oben skizzierten Probleme, die ab einer gewissen Gemeindegröße im *triclinium* eines Privathauses auftreten, in die von Klinghardt vorgeschlagene Richtung. Die Möglichkeit, dass die korinthische Gemeinde sowie die urchristlichen Gemeinden überhaupt, sich je nach aktueller Größe die passenden Gastmahlsräume für ihren Gottesdienst gemietet haben könnten, besticht durch ihre Einfachheit. Eine solche Praxis lässt sich darüber hinaus nicht nur für die heidnische Umwelt der frühchristlichen Gemeinden, sondern auch im Leben von Jesus und seinen Jüngern nachweisen.

3.2.2 Herrenmahl

3.2.2.1 Ablauf und Problem

In Bezug auf das Herrenmahl „sind die Rekonstruktionsprobleme … weit größer als im letzen Punkt“ (Schmeller 1995:66), was nicht zuletzt an der „fragmentarischen paulinischen Beschreibung des Mahls“ (Ebel 2004:164) liegt. Innerhalb der Forschung werden „verschiedene Modelle kontrovers diskutiert“ (Klinghardt 1996:276), wobei „die Literatur zu diesem Thema … unüberschaubar“ (Ebel 2004:166) geworden ist. Es kann also nicht darum gehen, möglichst viele dieser Entwürfe mit ihren oft feinen Unterschieden darzustellen und zu untersuchen. Vielmehr sollen nur solche Entwürfe diskutiert werden, die von einer Vergleichbarkeit zwischen griechisch-römischer und frühchristlicher Gastmahlspraxis ausgehen. Eine solche Einschränkung setzt voraus, dass (bis auf wenige Ausnahmen) sonst übliche Quellen zum Abendmahl und sonstige Standartwerke zum 1.Korintherbrief nur dann erwähnt werden, wenn die jeweiligen Autoren

[83] Dieser Vorschlag von Klinghardt deckt sich mit der Überlegung einiger Exegeten, ob die Gastgeber einer (Haus-) Gemeinde nicht so etwas wie Patrone oder Gönner der Gemeinde gewesen sein könnten (Schmeller 1995:61; Smith 2003a:177). „Sowohl die privaten Vereine als auch die christlichen Gruppen waren bis zu einem gewissen Grad vom Wohlwollen vermögender Dritter abhängig, die … als Patronats- oder Schutzherren auftraten“ (Meeks 1993:166). In diesem Zusammenhang wird manchmal darauf hingewiesen, dass Phoebe in Röm 16,1 von Paulus als Dienerin (προστάτις) der Gemeinde bezeichnet wird. Interessant ist nun, dass προστάτις „eigentlich nach Ausweis der Lexika „Patronin“ … bedeutet“ (Klauck 1981:31). Bei diesen Überlegungen, die sich gut in die Analogien zwischen antiken Vereinen und frühchristlichen Gemeinde einlassen würden, müssen aber drei Besonderheiten bedacht werden: Paulus benutzt bei seinen Ausführungen (1) keine, für Vereine typische „Patronatsterminologie“, wenn er über die wohlhabenden der Gemeinde spricht (Schmeller 1995:60). Darüber hinaus waren die Wohltäter der Gemeinden (2) „reguläre Gemeindemitglieder, nicht eine Art Ehrenmitglied“ (Schmeller 1995:61). Schließlich ist es (3) verwunderlich, dass die Patrone der Gemeinde scheinbar nicht automatisch anerkannt waren. In 1Kor 16,15-18 fordert Paulus die Gemeindeglieder nämlich dazu auf, den Hausbesitzer Stephanas anzuerkennen (:60). „Eine Mahnung, den Patronen hochzuschätzen, wäre für Vereinsmitglieder völlig überflüssig, ja unverständlich gewesen“ (Schmeller 1995:62). Schmeller vermutete darum, dass die „unmittelbare Beteiligung“ der wohlhabenden Gönner am Gemeindeleben es schwierig machte, diese immer in Ehren zu halten. Innerhalb eines antiken Vereins bestand dieses Problem nicht, weil der Patron zwar sein Geld einbrachte, aber üblicherweise niemals selber Vereinsmitglied war (Schmeller 1995:62).

[84] Selbst Ebel, die in ihrer Dissertation die korinthische Gemeinde mit zwei antiken Vereinen vergleicht, scheint an diesem Punkt mit zweierlei Maß zu messen. So bedauert sie zwar, dass als *einzige Informationsquelle* über den Verein der *cultores Dianea et Antionoi* die *Vereinsinschrift* vorhanden ist (Ebel 2004:13), tendiert aber *trotz* fehlender archäologischer und umstrittener literarischer Belege (:36) dazu, dass der Verein im Besitz eines Vereinshauses gewesen ist (:38)! Im Fall der korinthischen Gemeinde glaube Ebel aber nicht an die „Existenz eines Gemeindehauses in Korinth“ (Ebel 2004:154), weil die literarischen Belege nichts darüber sagen!

grundsätzlich in Erwägung ziehen, dass die frühchristliche Praxis des Herrenmahls in Analogie zur paganen Abendmahlspraxis steht.

Doch auch bei den Exegeten, die von einer solch grundsätzlichen Vergleichbarkeit ausgehen, herrscht nicht unbedingt Übereinstimmung. Ein Hauptunterschied in den jeweiligen Rekonstruktionen besteht darin, inwieweit der Mahlablauf der Herrenmahlsparadosis („*Denn ich habe von dem Herrn empfangen …*“) in 1Kor 11,23-26 mit dem Mahlablauf des tatsächlichen, korinthischen Abendmahls („*Wenn ihr nun zusammenkommt …*“) in 1Kor 11,20-22.33 übereinstimmt (Klinghardt 1996:276; Ebel 2004:166).

In der Überlieferung der Herrenmahlsparadosis (1Kor 11,23-26) scheint Paulus eine Mahlzeit zu beschreiben, die mit der Brothandlung begonnen hat und mit der Kelchhandlung abgeschlossen worden ist. Innerhalb der Forschung wird nun gefragt, ob auch das korinthische Herrenmahl (1Kor 11,20-22.33) mit der Brothandlung begonnen und mit der Kelchhandlung abgeschlossen wurde. Wie jetzt gezeigt werden soll ziehen die jeweils vorgeschlagenen Antworten ihre spezifischen Konsequenten nach sich. Doch auch, wenn innerhalb der Fachliteratur so ziemlich jede mögliche Auslegungsvariante schon vorgeschlagen wurde, so lässt sich doch eine deutlich Tendenz in eine bestimmte Auslegungsrichtung feststellen, die Hofius folgendermaßen beschreibt:

> „Die von Paulus zitierte *Paradosis setzt … eine gottesdienstliche Feier voraus, bei der die Brothandlung und Kelchhandlung durch ein reguläres Sättigungsmahl voneinander getrennt waren*. In Korinth allerdings hatte sich bereits eine nicht unwesentliche Änderung in liturgischer Abfolge vollzogen: Die *Brothandlung und die Kelchhandlung waren unmittelbar miteinander verbunden und an das Ende der gottesdienstlichen Zusammenkünfte* gestellt worden, so daß nunmehr das Sättigungsmahl (d.h. die später »Agape« genannte Mahlzeit) dem sakramentalen Essen und Trinken (d.h. dem später als »Eucharistie« bezeichneten Ritus) vorausging“ (Hofius 1989:207 - *Hervorhebung von mir*).

Innerhalb der Forschung besteht also die Tendenz, *keine Übereinstimmung im Ablauf von Herrenmahlsparadosis und Korinthermahl* zu erkennen. **Klauck** kann als klassischer Vertreter dieser Sicht angeführt werden, wenn er folgenden Ablauf für das Herrenmahl vorschlägt:

> „Die wohlhabenderen Gemeindemitglieder … treffen früher ein. Sie bringen Proviant mit, der für alle reichen soll, beginnen aber schon für sich zu tafeln … Sklaven und Lohnarbeiter … finden … bestenfalls noch kärgliche Reste vor. *Am Schluss des Mahles steht die sakramentale Doppelhandlung über Brot und Wein*“ (Klauck 1981:81 – *Hervorhebung von mir*).

Als Begründung für ein solches Zusammenrücken von Brot- und Kelchhandlung zu einem »eucharistischen Akt« verweist Klauck auf 1Kor 10,16f, wo Brot und Kelch ohne dazwischenliegendes Mahl erwähnt werden (Klauck 1982:195). Als Begründung für die Vorschaltung des korinthischen Sättigungsmahls, bei dem die Reichen eher beginnen als die Armen, gibt **Klauck** die Übersetzung von προλαμβάνει (1Kor 11,21) mit „vorwegnehmen“ an. (Klauck 1982:292) Er ist der Meinung, dass προλαμβάνει unbedingt dahingehend Übersetzt

werden muss, dass die reicheren Korinther ihr Mahl »vor« dem Eintreffen der Armen »eingenommen« haben.[85] Außerdem argumentiert Klauck mit der Logik: Aus seiner Sicht musste das Sättigungsmahl *vor* der eucharistischen Doppelhandlung mit Brot und Wein stattgefunden haben. Denn wenn das Sättigungsmahl zur Zeit des 1.Korinterbriefes noch mit der Brothandlung begonnen hätte, so wie es die hellenistische Mahlpraxis eigentlich vorgesah, dann wären die Armen, die zu spät zum Mahl kamen, ja von dieser sakramentalen Handlung ausgeschlossen gewesen (Klauck 1982:292)!

Klinghardt wirft dieser Rekonstruktion von **Klauck**, die innerhalb der neutestamentlichen Forschung recht verbreitet ist, einen argumentativen Zirkelschluss vor: Eine solche Rekonstruktion begeht den Fehler, das korinthische Herrenmahl aus Sicht der heutigen kirchlichen Praxis zu interpretieren, bei der die Eucharistie als eigenständiger Akt aus der Doppelhandlung mit »Brot und Kelch« praktiziert wird. Aber, eine »eucharistische Doppelhandlung« am Ende eines Gemeinschaftsmahls ist erst fürs 2. Jahrhundert n.Chr. in der Kirchenschrift *Didache* zu erkennen und nicht für das frühe Christentum des 1. Jahrhundert n.Chr. nachweisbar (Klinghardt 1996:277). Neben diesem Einwand von Klinghardt tritt eine weitere Anfrage methodischer Art: Würde Paulus die Herrenmahlsparadosis (1Kor 11,23-26) als Korrektur für die Missstände in Korinth (1Kor 11,20-22) zitieren, wenn er nicht bei beiden Mählern - dem Mahl Jesu und dem Mahl der Korinther - den exakt gleichen Mahlverlauf annehmen, oder zu mindestens wünschen würde (Schmeller 1995:68)? Theißen schreibt dazu: „Es ist m.E. undenkbar, daß Paulus eine … kultische Formel zitiert, ausdrücklich versichert, so und nicht anders habe er sie empfangen und zugleich stillschweigend erwartet, man werde sich nicht an ihren Wortlaut halten“ (Theißen 1989:299).[86]

---

[85] **Klauck** denkt, dass die Mahlgemeinschaft in Korinth eigentlich als *eranos*Mahl gedacht gewesen war: „Der Idealfall wäre der, daß die Teilnehmer am Herrenmahl Nahrungsmittel mitbringen und zum gemeinsamen Essen beisteuern, die Wohlhabenderen entsprechend mehr, damit die Armen nicht mit leeren Händen dastehen“ (Klack 1982:293). Die Wirklichkeit sah allerdings so aus, dass die Reichen schon früher mit dem Mahl begannen und die für alle geplanten Speisen soweit »dezimierten«, dass für die Nachkommenden nur noch „kärgliche Reste“ (Klauck 1981:81) übrigbleiben. „Zu beidem, zu Idealbild und Wirklichkeit, gibt es Parallelen“ (Klauck 1982:293): Innerhalb der Vereine wurde das Gastmahl entweder durch mitgebrachte Mahlspenden aller Mitglieder, oder durch die von allen zu zahlenden Beiträge finanziert. Doch neben diesem Prinzip der Gleichheit (Isonomie) lässt sich auch eine unterschiedliche Behandlung beim Mahl nachweisen (Eukosomie), die nicht prinzipiell als anstößig empfunden wurde. So ist in manchen Vereinssatzungen verankert, dass verdiente Mitglieder oder großzügige Spender eine anderthalb bis dreifach so große Essensportion bekommen sollte, wie normale Mitglieder (Klauck 1982:293).

[86] **Klauck** bestätigt selber, dass innerhalb der Herrenmahlsparadosis ein anderer Ablauf vorgegeben wird, als ihn die Korinther seiner Meinung nach tatsächlich praktizieren (Klauck 1982:295). Ferner bestätigt er, dass die Paradosis als „kritisches Korrektiv“ (Klauck 1981:82) zu sehen ist und dass die Probleme beim korinthischen Mahl durch einen uneinheitlichen Mahlbeginn entstehen (Klauck 1981:81). Doch trotz dieser Annahmen wird nicht erwogen, dass die angenommene korinthische Abfolge (Sättigungsmahlzeit - eucharistische Doppelhandlung) falsch sein könnte, bzw. „das Problem einer vorweggenommenen Sättigungsmahlzeit [*der Reichen*] nicht auftreten kann wen die gesamte Mahlfeier - wie in der Paradosis vorausgesetzt! - mit der (eucharistischen) Brothandlung beginnt?“ (Klinghardt 1996:778-279 - *Einfügung von mir*). Diese Tatsache „hätte zumindest Zweifel an dieser Rekonstruktion aufkommen lassen sollen“ (Klinghardt 1996:279).

Diese und andere Anfragen führen dazu, dass einige Exegeten innerhalb der neueren Forschung von einer *Übereinstimmung im Ablauf von Herrenmahlsparadosis und Korinthermahl* ausgehen (Ebel 2004:167).[87] Der Ablauf der Herrenmahlsparadosis »Brothandlung - Sättigungsmahl - Kelchhandlung« wird bei diesen Entwürfen auch für das korinthische Abendmahl angenommen. Das auch eine solche Sichtweise nicht nur zu Übereinstimmungen, sondern zu sehr unterschiedlichen Überlegungen führen kann, soll die nun folgende Diskussion der Entwürfe von Theißen, Lampe, Schmeller, Klinghardt, Wick, Ebel und Smith aufzeigen:

So rekonstruiert **Theißen**, dass sich beim korinthischen Herrenmahl zwei Gruppen gegenüberstanden: Einerseits die Habenichtse (μὴ ἐχοντες) aus 1Kor 11,22, die kein Essen hatten und andererseits diejenigen, die nach 1Kor 11,21 ihr eigenes Essen (ἴδιον δεῖπνον) mitbringen konnten (Theißen 1989:293) und somit zu den Reicheren gehörten (Theißen 1989:294). **Theißen** vermutet nun, ohne nähere Begründung, dass die Einsetzungsworte der von Paulus zitierten Herrenmahlsparadosis (1Kor 11,23-26) den Sinn hatten, die von den Reichen mitgebrachten Speisen in Gemeinschaftseigentum zu überführen (Theißen 1989:295)! Daraus folgert er, dass die von den Reichen mitgebrachten Speisen solange ihr privater Besitzt waren, bis die Einleitungsworte gesprochen und die Speisen »Allgemeingut« geworden wären (Theißen 1989:298).[88] Und genau auf diese Überlegung baut **Theißen** nun seine Rekonstruktion auf: Aufgrund seiner Theorie, dass die privat mitgebrachten Speisen erst durch die Einsetzungsworte der Herrenmahlsparadosis in »Allgemeingut« umfunktioniert wurden, geht er von *zwei unterschiedlichen Mählern* aus; ein

[87] **Klinghardt** führt noch eine dritte Gruppe von Exegeten an, die zwar ebenfalls von einer *Übereinstimmung im Ablauf von Herrenmahlsparadosis und Korinthermahl* ausgeht, aber in der Art, dass auch die Herrenmahlsparadosis den Ablauf »Sättigungsmahl - eucharistische Doppelhandlung« vorgibt. Als Vertreter dieser Sicht kann **Stuhlmacher** genannt werden, der den Ablauf des Herrenmahls so beschreibt: „ …zunächst wurde nun das Sättigungsmahl gehalten. Erst nach dessen Beendigung wurden dann Brot und Wein ausgeteilt … (Stuhlmacher 1986:21; 2005:365). Über diesen Ablauf schreibt er später: „Die von Paulus in Korinth eingeführte Feier des Herrenmahls folgte dem Einsetzungstext genau“ (Stuhlmacher 2005:366). Diese Sichtweise ist in Bezug auf den Ablauf beim Herrenmahl identisch mit der Gruppe, die von *keiner Übereinstimmung im Ablauf von Herrenmahlsparadosis und Korinthermahl* ausgeht. Die Unterschiede dieser Positionen werden erst in der Exegese der Herrenmahlsparadosis deutlich, die in dieser Arbeit jedoch nicht durchgeführt wird.

[88] **Theißen** ist der Meinung, dass die reicheren Christen die Speisen für das komplette Herrenmahl mitgebracht haben und somit als Gönner der Gemeinde in Erscheinung traten (Theißen 1989:297). Aufgrund seiner Exegese von 1Kor 11,21 kommt er allerdings zu dem Schluss, dass diese Gönner nur einen Teil des Mitgebrachten der ganzen Gemeinschaft zu Verfügung gestellt hätten. „Es könnte demnach so gewesen sein, als hätte man durch die Einsetzungsworte *nicht alle vorhandenen Speisen der Gemeinschaft zur Verfügung gestellt*, sondern weiterhin einen besonderen Anteil für sich „privat“ beansprucht: Die Reichen haben u.U. so *größere Portionen* zur Verfügung gehabt als die anderen“ (Theißen 1989:300 - *Hervorhebung von mir*). Ähnlich wie Klauck begründet auch **Theißen** eine solche Praxis mit der antiken Vereinswirklichkeit, wo unterschiedliche Portionsgrößen keine Seltenheit waren: „Man nahm offensichtlich nicht den geringsten Anstoß daran, wenn um die Gemeinschaft verdiente Mitglieder mehr Zuteilungen erhielten als andere, ja man hielt derartige Ungleichheiten für recht und billig“ (Theißen 1989:301). In Korinth hungerten wohl darum einige, weil die *Quantität der Speisen* nicht wirklich gerecht zwischen Reich und Arm verteilt war. Theißen bringt wie schon Klauck als Belege für unterschiedliche Quantität beim Essen einige Beispiele aus dem antiken Vereinswesen, wo Ehrenmitglieder mit größeren Portionen bedacht wurden als normale Mitglieder (Theißen 1989:301).

Privatmahl der Reichen[89] bis zur Brothandlung und ein anschließendes *Gemeinschaftsmahl* aller Gemeindeglieder bis zum Abschluss durch die Kelchhandlung (Theißen 1989:307). **Theißen** versucht seine Überlegungen mit Beispielen aus dem antiken Vereinswesen (Theißen 1989:301) und von etlichen Privatgastmählern (Theißen 1989:305) zu untermauern.

Allerdings ist **Theißens** Rekonstruktion innerhalb der Wissenschaft nicht unwidersprochen geblieben, was zuerst einmal an seiner Theorie über die »überführende Funktion der Einsetzungsworte« liegt. So meint Schmeller, es sei ein „unbegründetes Postulat", dass die privaten Speisen durch die Einleitungsworte der Herrenmahlsparadosis zu Gemeinschaftseigentum überführt würden (Schmeller 1995:70). Klinghardt lobt zwar, dass methodische Vorgehen von **Theißen**, das Korinthermahl anhand der hellenistischen Mahlpraxis zu rekonstruieren (Klinghardt 1996:281), wendet aber ein, dass der von Theißen konstruierte Ablauf zum einen „sehr kompliziert" und zum anderen in der „hellenistischen (paganen und jüdischen) Antike ohne jede Analogie ist" (Klinghardt 1996:282).

In dieser Hinsicht versucht **Lampe**, dass korinthische Herrenmahl exakter in den Ablauf des griechisch-römischen Gastmahls hinein zu verorten. Auch **Lampe** plädiert dafür, dass προλαμβάνει aus 1Kor 11,21 aufgrund „der überwältigenden Mehrheit der … Belege zeitlich zu deuten" ist (Lampe 1991:191). Er schlussfolgert darum aus 1Kor 11,21-22 wie Klauck und Theißen, dass die reicheren Christen (1) das Essen für alle mitgebracht und (2) *bereits vor dem Brotwort* mit ihrem eigenen Essen begonnen haben (Lampe 1991:191). Dabei essen und trinken sie so viel, dass sie zum einen bald betrunken waren und zum anderen kaum mehr Essen für das gemeinsame Herrenmahl vorhanden war, welches für die Ärmeren gleichzeitig ein Sättigungsmahl hätte sein sollen (Lampe 1991:192). Lampe konstruiert folgenden Ablauf des Herrenmahls in direkter Analogie zum Ablauf des griechisch-römischen Gastmahls:

	Griechisch-römisches Gastmahl		Korinthisches Herrenmahl
1.	Götterakklamation		-
2.	*deipnon* *(= primae mensae)*	=	»Voressen« der Reichen (die ihre eigenen Speisen fast vollständig verzehren)
3.	Überleitung zum *Nachtisch* (=*secundae mensae* mit Opfer für Götter)	=	Brothandlung (Opfer des Leibes Christi)

[89] Da auch **Theißen** προλαμβάνει aus 1Kor 11,21 in Bezug auf den Ablauf des Mahls mit „vorwegnehmen" übersetzt (Theißen 1989:298) geht er wie Klauck davon aus, dass die Reichen eher mit ihrem Essen begonnen hätten als die Armen.

4.	*symposion*	=	Herrenmahl aller Gläubigen
	(secundae mensae = Nachtisch beim symposion)		(bei dem kaum mehr etwas zu essen da ist)
5.	Libation	=	Kelchhandlung
	(Gedenken an *agathos daimon)*		(Gedenken an das Blut Jesu)

Lampes Entwurf bekommt dadurch Gewicht, weil er das korinthische Herrenmahl exakter in der antiken Mahlpraxis verortet, als Theißen. Die ganze Argumentation lebt davon, dass die ärmeren Christen nicht zum *deipnon*, sondern erst zum *symposion*, also dem Nachtisch der auch *secundae mensae* genannt wurde, erscheinen. Schmeller zweifelt allerdings an diesem Entwurf und fragt, warum „alle ärmeren Christen gerade zur Pause zwischen Hauptgericht und Nachtisch" beim *symposion* eintreffen sollten? Viel wahrscheinlicher ist, dass die Ärmeren nach und nach eintrafen (Schmeller 1995:70). Darüber hinaus stellt er fest, dass die Reichen für ihren Nachtisch (*secundae mensae*) beim *symposion* mit Sicherheit *andere (und vor allem) zusätzliche* Leckereien mitgebracht hätten, als für ihr *deipnon* zuvor. Damit wäre aber die These von **Lampe** wiederlegt, dass die Armen beim Herrenmahl nichts mehr zu essen hatten und hungern mussten (Schmeller 1995:70). Klinghardt geht auch davon aus, dass der Entwurf von **Lampe** „unhaltbar" ist (Klinghardt 1996:283), da der Nachtisch (*secundae mensae*) niemals eine zweite Hauptmahlzeit darstelle und die eigentliche Libation *vor und nicht während* des *symposion* stattgefunden hat (Klinghardt 1996:283-286).[90]

Nach der Analyse der Entwürfe von Klauck, Theißen und Lampe, versucht **Schmeller** „aus den genannten Schwierigkeiten zu lernen" (Schmeller 1995:71) und legt seinerseits einen eigenen Versuch vor. Er geht auch davon aus, dass ein kleinerer Kreis von reicheren Christen bereits nachmittags mit einem Sättigungsmahl begann. Die nach und nach ankommenden ärmeren Christen stiegen in das Essen ein. Nur diejenigen, die ganz zum Schluss kamen, hatten vom Sättigungsmahl gar nichts mehr.[91] Denn mit ihrem Eintreffen war die Gemeinde vollständig beisammen und mit

[90] Klinghardt argumentiert, dass die Libation beim antiken Gastmahl zum Ende des *deipnon* angesetzt war. Da **Lampe** die Kelchhandlung für seine Rekonstruktion allerdings am Ende des Herrenmahls benötigt, verlegt er die Libation kurzerhand ins *symposion* (Klinghardt 1996:283-284). Ferner hat für **Lampe** der Nachtisch (*secundae mensae*) die Funktion eines Sättigungsmahls, den dieser beim *symposion* allerdings nicht besaß (Klinghardt 1996:284). Die *secundae mensae* hatte eher den Charakter vom „Knabbern von Nüssen zum Wein" (Klinghardt 1996:286). Als dritten Kritikpunkt führt Klinghardt an, dass der Vergleich zwischen »ungeladenen Gästen« und »später kommenden Korinthern« unpassend wäre. Ungeladene Gäste (*kómoi*) waren etwas anderes, als zum Mahl erwartete Gäste, die sich verspätet hatten. Ein *kómoi* erwartete nicht, noch etwas zu essen zu bekommen, sondern wollte trinken und weiter feiern (Klinghardt 1996:285). Außerdem setze die Konstruktion von Lampe voraus, dass die korinthischen *kómoi* genau gewusst haben, wann sie erscheinen sollten, nämlich passend zum Brotwort. Aber die paganen *kómoi* plazten zufällig und ungeplant herein (Klinghardt 1996:285). Schmeller ergänzt diese Argumente noch dadurch, dass die *kómoi* in der Antike wohl kaum einem völlig anderen sozialen Stand angehörten, sprich, als Arme zu einem Reichen kamen (Schmeller 1995:72).

[91] Nach **Schmeller**s Sicht brachten die reicheren Christen das Essen „für die ganze Gemeinde mit, waren also Patronen oder Amtsträgern in Vereinen ähnlich" (Schmeller 1995:71). Die nach und nach dazukommenden ärmeren Christen

dem Brotwort begann das Herrenmahl. Die Mahlzeit zwischen Brot- und Becherwort hatte nun für die Teilnehmer verschiedenen Charakter: Für die Reichen, die bereits satt und teilweise schon betrunken waren, hatte das Herrenmahl den Charakter eines „sakramentalen Mahls“ (Schmeller 1995:71). Für die ärmeren Nachkömmlinge „war es zugleich ihre Hauptmahlzeit, die nur eben spärlich bestückt war“ (:71). **Schmeller** orientiert sich bei seinem Entwurf an Klauck, mit dem Unterschied, dass er im Verlauf der Mahlzeit die Brothandlung ansetzt und das Mahl danach bis zur Kelchhandlung weiterlaufen lässt. Auch er übersetzt dabei προλαμβάνει aus 1Kor 11,21 mit „vorwegnehmen“, vermeidet aber den Umweg über zwei Sättigungsmähler wie Theißen und Lampe, indem er die nach und nach eintreffenden Korinther an dem begonnen Mahl teilhaben lässt (Schmeller 1995:71).

Klinghardt kommt in seiner Analyse des Herrenmahls zu einem *ganz anderen Ergebnis* und schreibt über die Rekonstruktionen von Theißen und Lampe: „Der Versuch, die Abfolge zweier voneinander getrennter Mähler mit unterschiedlichen Teilnehmergruppen historisch im Rahmen hellenistischer Mahlpraxis zu verorten, muß … als gescheitert betrachtet werden“ (Klinghardt 1996:286). In Bezug auf die bisher vorgestellten Rekonstruktionen von Klauck, Theißen, Lampe und Schmeller kommt er zu dem Ergebnis: „Alle Beschreibungen der korinthischen Situation, die auf ein Nacheinander beruhen (und προλαμβάνει … entsprechend temporal übersetzen), sind angesichts des hellenistischen Vergleichsmaterials unhaltbar“ (Klinghardt 1996:286). **Klinghardt** orientiert sich bei seiner Übersetzung von προλαμβάνει an Hofius, der es für eine „Fehlinterpretation“ hält, die Vokabel mit „vorwegnehmen“ zu übersetzten (Hofius 1989:216). Stattessen plädiert Hofius für die Übersetzung „einnehmen“, wodurch Paulus in 1Kor 11,21 nicht von einem »Voressen« der reicheren Korinther, sondern von einem gemeinsamen Mahl spricht, wo bereits alle Gemeindeglieder beisammen sind (:216).[92] Aufgrund dieser Übersetzung von προλαμβάνει rekonstruiert **Klinghardt** das korinthische Mahl wie folgt:

---

bekamen Anteil an den mitgebrachten Speisen. Desto später man kam, desto weniger war an Essen übrig (Schmeller 1995:71). Das antike Vereinsmahl bildet für **Schmeller** die naheste Analogie, da „dort Patrone und Amtsträger mit größeren Anteilen an den selbst bereitgestellten Gaben ausgezeichnet werden“ (Schmeller 1995:73). Den einzigen Unterschied zu Korinth sieht **Schmeller** darin, dass die Patrone der antiken Vereine normalerweise nicht am Vereinsleben und am Gemeinschaftsmahl persönlich teilnahmen, sondern nur für die Finanzierung sorgten (Schmeller 1995:73).

[92] Den meisten Entwürfen zum korinthischen Herrenmahl ist die Überzeugung gemeinsam, dass προλαμβάνει aus 1Kor 11,21 mit „vorwegnehmen“ übersetzt werden sollte, eine Überzeugung, die **Hofius** als „Fehlinterpretation“ bezeichnet (Hofius 1989:216). Er sieht bei einer solchen Übersetzung „drei ganz erhebliche Probleme“ (Hofius 1989:217): Denn zuerst einmal müsste man Paulus unterstellen, unpräzise zu formulieren, da dieser in 11,21 schreibt, dass »jeder« (ἕκαστος) sein »eigenes Mahl« essen würde, aber tatsächlich nur die reichen Gemeindeglieder meine. (2) Ferner könnte man die Aussage in 1Kor 11,21 „beim [gemeinsamen] Essen“ (ἐν τῷ φαγεῖν) nicht wörtlich nehmen, da die Reichen mit dem Essen schon beginnen, bevor die Armen angekommen sind. (3) Außerdem würde eine Unstimmigkeit zwischen der Aussage „jeder (ἕκαστος) nimmt sein eigenes Essen vorweg“ und dem nachfolgenden Konsekutivsatz „darum ist der eine (ὃς μέν) hungrig und der andere (ὃς δέ) betrunken“ bestehen. Wenn „jeder“ (ἕκαστος) sich nur auf die Reichen beziehe ist nicht zu erklären, warum dann jemand noch zu hungern bräuchte (Hofius 1989:218). **Hofius** kommt aufgrund dieser Probleme zu folgendem Schluss: „Die dargelegten Sachverhalte schließen m.E. aus, daß προλαμβάνειν in 1Kor 11,21 die Bedeutung »vorwegnehmen« hat. Man wird vielmehr

Am Anfang des Gemeinschaftsmahls steht der Mahlereröffnungssegen über das Brot „der zwar in paganen Texten nicht begegnet, dafür aber in jüdischen Belegen durchweg vorausgesetzt wird“ (Klinghardt 1996:286). Dann erfolgt das Sättigungsmahl *aller Korinther* (:286). „Nach dem Mahl, also an der Stelle, die der paganen Mahlabschlußlibation entspricht, steht die sogenannte »Kelchhandlung« … (:287). „So entspricht der Verlauf … vollständig dem auch sonst von paganen und jüdischen Mählern her bekannten: Das Korinthermahl ist insoweit ein »ganz normales« hellenistisches Mahl“ (:287).

Wick spricht sich für denselben Mahlverlauf aus wie Klinghardt, bestehend aus »Brothandlung - Sättigungsmahl - Kelchhandlung« (Wick 2003:207-208). Nur im Hinblick auf die von Hofius und Klinghardt vertretende Übersetzung von προλαμβάνει fragt er sich, warum die Vokabel gerade in 1Kor 11,21 mit „einnehmen“ übersetzt werden sollte, wo die Übersetzung mit „vorwegnehmen“ viel typischer wäre (Wick 2003:207)? Diese Frage stellen sich auch andere Exegeten: So spricht sich Merklein zwar Schlussendlich (wie auch Wick) für die von Klinghardt vorgeschlagene Bedeutung von προλαμβάνει aus, lässt aber die „philologische Möglichkeit der herkömmlichen Übersetzung“ mit „vorwegnehmen“ durchaus stehen (Merklein 2005:83). Für Wolff hingegen sind die Belege für προλαμβάνει in der von Hofius und Klinghardt postulierten Übersetzung „einnehmen“ nicht überzeugend genug, um die temporale Übersetzung von „vorwegnehmen“ zu verlassen (Wolff 1996:261).[93] Auch Schrage bleibt bei der Übersetzung „vorwegnehmen“, obwohl er die vorgeschlagene Alternative „einnehmen“ kennt und als Möglichkeit nicht ausschließt (Schrage 1999:24).

Eben diese Unsicherheit in Bezug auf die Übersetzung von προλαμβάνει bringt **Ebel** dazu, Klinghardt zwar in Hinblick auf die „epigraphischen Zeugnisse“ antiker Gastmähler rechtzugeben, nicht aber in Bezug auf seine vorgeschlagene Rekonstruktion (Ebel 2004:169)! So plädiert Sie interessanterweise für eine Rekonstruktionsmöglichkeit, die Klinghardt in seiner Exegese zwar *selber vorschlägt*, dann aber als „exegetischen Holzweg“ *wieder verwirft*:

> „Man könnte dem προλαμβάνειν seinen *temporalen Sinn belassen* [*!*], ohne jedoch eine Abfolge von zwei verschiedenen Mählern … anzunehmen. *Vorwegnehmen* hieße dann: Nicht auf

---

übersetzen müssen: »Ein jeder *nimmt* beim Essen seine eigene Mahlzeit *ein*«. Die Wiedergabe von προλαμβάνειν mit »einnehmen« ist sprachlich unanfechtbar“ (Hofius 1989:218).

[93] Sowohl Hofius als auch Klinghardt führen zur Begründung die „Stele im Asklepius-Heiligtum von Epidaurus“ an, wo προλαμβάνει in Verbindung mit Essen als »einnehmen oder zu sich nehmen« übersetzt werden muss (Hofius 1989:218; Klinghardt 1996:289). Der Text lautet: „(Der Gott) befahl mir, zwei Tage lang das Haupt zu verhüllen, an denen Regengüsse kamen; Käse und Brot *zu mir zu nehmen* (προλαμβάνειν), auch Sellerie mit Lattich; allein ohne Hilfe zu baden, Laufsport zu betreibe, Zitronenschalen *zu mir zunehmen* (προλαμβάνειν) … Milch und Honig *zu mir zu nehmen* (προλαμβάνειν)…“ (Klinghardt 1996:289). Doch ist für Wolff dieser eine Beleg zu wenig, um von der temporalen Übersetzung von (προλαμβάνειν) abzuweichen (Wolff 1996:261).

> den gemeinsamen, durch das Mahleröffnungsgebet gekennzeichneten Beginn warten. Die Spaltungen würden … bei den *gemeinsamen* Mahlzeiten auftreten, das *Problem läge in einem uneinheitlichen Mahlbeginn*“ (Klinghardt 1996:290 – *Hervorhebung und Einfügung von mir*)

Mit diesem Modell nähert sich **Ebel** in Anlehnung an Klinghardts exegetischen Holzweg sehr nah an den Entwurf heran, den schon Schmeller vorgeschlagen hatte (Schmeller 1995:71) und der auch von **Smith** nach eingehender Analyse favorisiert wird (Smith 2003a:195):

Einige Korinther kommen früher zum Mahl und fangen an, ihre mitgebrachten Speisen zu verzehren. Das geht so weiter bis sämtliche Gemeineglieder anwesend sind und das Herrenmahl formell mit der Brothandlung beginnen kann (Smith 2003a:188). Während des gemeinsamen Mahls stehen den wohlhabendere Gemeindegliedern bessere und größere Portionen zur Verfügung als den weniger wohlhabenderen, wodurch die von Paulus kritisierten Spaltungen beim Herrenmahl zu Tage treten (Smith 2003a:195).[94]

3.2.2.2 Anweisungen und Korrekturen

Je nach rekonstruiertem Mahlablauf können die Anweisungen und Korrekturen von Paulus sehr unterschiedlich interpretiert werden. In diesem Sinne ist nicht verwunderlich, dass **Klauck** in den Worten von Paulus aus 1Kor 11,34 „zu Hause zu essen“ schon eine „Trennung von Sättigungsmahl … und Eucharistie“ entdeckt (Klauck 1982:295); eine Trennung, die in den späteren Ausformungen von Messe und Wortgottesdienst, mit davon gänzlich unterschiedenem Liebesmahl (Agape), tatsächlich vollzogen wurden. Obwohl **Klauck** die sozialen Ursachen des korinthischen Herrenmahlskonflikts sieht, ist für ihn klar, dass Paulus „in erster Linie vom Sakrament her“ denkt (Klauck 1982:294).[95] Dementsprechend vermutet er als innere Beweggründe für die Spaltungen, dass die Korinther das Herrenmahl als „hochsakramentale Feier“ verstanden hätten. „Sie haben den Akzent derart auf den sakramentalen Vollzug verschoben, daß die Gestaltung des vorhergehenden Mahles unwesentlich erschien“ (Klauck 1982:297). Da die Armen ja nicht von der sakralen Doppelhandlung, also vom eigentlich wichtigen ausgeschlossen waren, schien für die reichen

[94] Eine Besonderheit bei **Smith** besteht darin, dass er die sogenannten Habenichtse aus 1Kor 11,22 nicht als „Mittellos“ betrachtet (Smith 2003a:194). Er übersetzt die rhetorische Frage aus 1Kor 11,22 mit „Habt ihr denn keine Häuser um zu essen und zu trinken? Oder verachtet ihr diejenigen, die keine [Häuser] haben?“ und meint, dass jemand nicht Arm ist, nur weil er kein Haus besitzt (:194)! **Smith** weist in diesem Sinne darauf hin, dass Paulus in 1Kor 11,34 zu den Hungrigen, also den scheinbar armen Korinthern sagt, dass sie sich zu Hause sattessen sollen. *Dieser Rat setzt voraus, dass auch diese Personen genügend Essen zu Hause hatten* (Smith 2003a:194). Trotz dieser untypischen, wenn auch sehr interessanten Sicht- und Übersetzungsweise geht auch **Smith** davon aus, dass die einzelnen Gemeindeglieder beim gemeinsamen Mahl unterschiedliche Mengen an Essen zur Verfügung hatten (Smith 2003a:195). Dieser Praxis stünde allerdings der Gemeinschaftsgedanken konträr gegenüber. Das eigene, individuelle Mahl tritt so in Konkurrenz zum gemeinschaftlich gedachten Herrenmahl (Smith 2003a:192).

[95] „Paulus drängt nun in V.22 nicht primär auf einen Ausgleich der sozialen Spannungen. Wenn sich der Idealzustand aus irgendeinem Grunde nicht herstellen läßt, ist es immer noch besser, die Sättigungsmahlzeit, die Paulus nicht grundsätzlich abschaffen will, in die Privathäuser zu verlegen, damit die Versammlung zum Herrenmahl bleibt. *Paulus denkt in erster Linie vom Sakrament her*“ (Klauck 1982:294 – *Hervorhebung von mir*).

Korinther alles in Ordnung zu sein. Paulus kämpft für **Klauck** in seinen Anweisungen „mit einer übersteigerten Sakramentskonzeption“ der korinthischen Gemeindeglieder (Klauck 1982:297) und drängt darum auf eine Trennung von sakramentalem Herrenmahl und profanen Sättigungsmahl, in dem er die Anweisung gibt, zu Hause zu essen (Klauck 1982:295). Exegeten mit einer weniger »kirchlichen Brille« interpretieren die Anweisungen aus 1Kor 11,33 anders:

So hinterfragt **Theißen** die von Klauck vertretene Sicht, dass die Probleme in Korinth etwas mit übersteigertem Sakramentalismus zu tun haben könnten und verweist darauf, dass Paulus sich an keiner Stelle über irgendwelche sakralen oder theologischen Probleme beim Herrenmahl äußert! „Nur die sozialen Ursachen des Konflikts treten deutlich hervor. Daher dürfte es sinnvoll sein, die These zu vertreten, daß dieser Konflikt einen *sozialen Hintergrund* hat“ (Theißen 1989:291 – *Hervorhebung von mir*). Für **Theißen** liegen die Probleme also nicht in einer theologischen Unstimmigkeit, sondern darin, dass in Korinth das Herrenmahl nicht mehr ein Ausdruck der Gemeinschaft des Leibes Christi, bestehend aus Armen und Reichen, war. Durch ihre quantitativ und qualitativ besseren Speisen[96] machten die Reichen, die sozialen Unterschiede innerhalb der Gemeinde vielmehr noch deutlicher. Sie konnten sich dabei sowohl auf die allgemeine hellenistische Gastmahlspraxis um sie herum berufen, als auch auf die von Paulus zitierten Einsetzungsworte, die nur Brot und Wein zum Herrenmahl vorsahen (Theißen 1989:308). „Wahrscheinlich hatten die reicheren Christen gar kein schlechtes Gewissen bei der ganzen Sache“ (Theißen 1989:309). Der Lösungsvorschlag von Paulus besteht für **Theißen** darin, dass er die Reicheren in die eigenen Häuser verweist (1Kor 11,34): „In ihren vier Wänden sollen sie sich entsprechend den Normen ihrer sozialen Schicht verhalten; beim Herrenmahl aber haben die Normen der Gemeinde absoluten Vorrang“ (Theißen 1989:311). Da die „Normen der Gemeinde“ für **Theißen** allerdings nur Brot und Wein beim Herrenmahl vorsahen, bedeutete das praktisch, dass es zum Herrenmahl nur Brot und Wein zu essen gab (Theißen 1989:307)! **Theißen** versteht diesen Lösungsvorschlag von Paulus als „pragmatischen Kompromiss“ (Theißen 1989:312) und merkt an: „Konsequenter im Sinne des Gemeinschaftsgedanken wäre es gewesen, die gleichmäßige Verteilung der „eigenen Mahlzeit“ zu verlangen (Theißen 1989:311).

[96] Aufgrund einer besonders »interessanten« Auslegung kommt **Theißen** bei seiner Rekonstruktion des Herrenmahls nicht nur zu *Unterschieden in der Quantität*, sondern auch zu Unterschieden in der *Qualität der Speisen*. Er stellt die *unbegründete Theorie* auf, dass die Reichen in Korinth sich besonders eng an den Wortlaut der Herrenmahlsparadosis hätten halten wollen, wo ja nur von Brot und Wein die Rede ist (Theißen 1989:303). Durch die Einsetzungswort, die nach **Theißen** ja das Privatmahl in ein Gemeinschaftmahl umwandeln sollten, wurde also *nur das von den Reichen mitgebrachte Brot und der mitgebrachte Wein zum Allgemeingut* (Theißen 1989:303). Alles, was darüber hinaus noch mitgebracht worden war (Gebäck, Fisch und Fleisch) blieb nach **Theißen** weiterhin Privateigentum der Reichen und wurde von diesen während des Herrenmahls *parallel zu Brot und Wein* auch noch verspeist (Theißen 1989:303.306 - *Hervorhebung von mir*)! In Bezug auf unterschiedliche Qualität beim Essen beruft sich Theißen auf Privatgastmähler, die von Plinius, Martial und Juvenal beschrieben wurden (Theißen 1989:305).

Lampe stimmt in Bezug auf das Gemeinschaftsproblem beim Herrenmahl zwar mit Theißen überein (Lampe 1991:206), interpretiert allerdings die Lösungsvorschläge des Paulus deutlich anders. Denn **Lampe** kann sich nicht vorstellen, dass Paulus so zynisch gewesen sein könnte, „daß er Leuten, die daheim (11,34) nichts zu beißen haben, in der Gemeindeversammlung nur Brot und Wein vorsetzt, während die Reichen daheim sich den Bauch mit Köstlichkeiten vollschlagen sollen (11,22a.34)?“ (Lampe 1991:204). Die von Paulus benutzte Vokabel *deipnon* bezeichnet in der Umwelt des Neuen Testaments niemals nur ein Essen mit Brot (Lampe 1991:204). Selbst die Sklaven des Begräbnisvereins der *cultores Dianea et Antionoi* aus Lanuvium aßen während ihrer Vereinsmähler neben Brot und Wein immerhin noch Fisch (Lampe 1991:205). Wenn Paulus den Reicheren in Korinth in 1Kor11,33 befiehlt, „aufeinander zu warten“ und gleichzeitig in 1Kor 11,34 rät, den Hunger zu Hause zu stillen, meint er für **Lampe** damit nicht, dass sie sich auf eine kärgliche Mahlzeit mit den Armen Gemeindegliedern bestehend aus Brot und Wein vorbereiten sollten. Vielmehr fordert Paulus die Reichen dazu auf, ihre mitgebrachten Lebensmittel gleichmäßig auf alle Anwesenden zu Verteilen (Lampe 1991:205).

In Bezug auf diesen paulinischen Lösungsvorschlag führt **Lampe** eine hochinteressante Anekdote aus dem Leben von Sokrates an (Lampe 1991:205): Sokrates war zu Gast auf einem *eranos*Mahl und musste erleben, dass arme und reiche Teilnehmer unterschiedlich große Essensportionen mitbrachten. Doch bevor jeder beginnen konnte, seine eigenen Portionen (ἴδιον δεῖπνον) aufzuessen, griff Sokrates ein. Er forderte den bedienenden Sklaven auf, die mitgebrachten Portionen nicht an die jeweiligen Besitzer auszugeben, wodurch die sozialen Unterschiede beim Gastmahl deutlich geworden wären, sondern alles mitgebrachte Essen *gerecht auf alle* Mahlteilnehmer zu verteilen (Xenophon 1907:466). **Lampe** sieht in dem beschriebenen Problem und den Anweisungen von Sokrates eine direkte Analogie zum korinthischen Herrenmahl UND den Anweisungen des Paulus, der den gleichen Ansatz wählt wir Sokrates!

Lampe bekommt in seiner Auslegung Unterstützung von **Schmeller**, der ebenfalls den Herrenmahlskonflikt darin begründet sieht, dass der „Gemeinschaftsgedanke“ (Schmeller 1995:67) durch die Trennung von einem Sättigungsmahl der Reichen und dem nachfolgenden Herrenmahl aller Gemeindeglieder gefährdet ist (:71). Die Aufforderung aufeinander zu warten (1Kor 11,33) ist auch für **Schmeller** ein Appell an die Reichen, mit dem Sättigungsmahl auf die Armen zu warten und alles gemeinsam zu essen. Das Zugeständnis aus 1Kor 11,34, vor dem Gemeindetreffen zu Hause zu essen „kann deshalb nur eine kleine Stärkung meinen, die das Warten auf die eigentliche Sättigung ermöglichen soll“ (Schmeller 1995:71). Für **Schmeller** geht es Paulus nicht darum, dass die Reichen sich dem einfachen Essen der Armen anpassen sollen, wie Theißen es interpretiert (Theißen 1989:312). Stattdessen wollte Paulus, dass die Reichen auf ihre standesgemäße

Abgrenzung (Eukosmie) ganz verzichten und ihr Essen mit den Ärmeren teilten: „Sättigungsmahl und Herrenmahl sollen eine Einheit bilden, an der alle teilnehmen und bei der die Ungleichheit sich darauf beschränkt, daß die Reicheren das Essen für alle mitbringen“ (Schmeller 1995:72).

Klinghardt nimmt auch in Bezug auf die Deutung der paulinischen Lösungsvorschläge wieder eine Sonderposition ein. Er unterschied sich ja von den bisherigen Vorschlägen schon dahingehend, dass er in seiner Rekonstruktion nie von einem irgendwie gearteten »Voressen« der reicheren Korinther ausgegangen ist. Darum versteht er die paulinischen Anweisung aus 1Kor 11,33 (ἀλλήλυς ἐκδέχεσθε) *auch nicht in einem zeitlichen Sinn*, so als ob die Reicheren auf die Ärmeren warten sollten. Stattdessen übersetzt er an dieser Stelle, wieder in Anlehnung an Hofius,[97] den Ausdruck ἀλλήλυς ἐκδέχεσθε mit »Nehmt einander an / nehmt einander (gastlich) auf« und kommt zu dem Fazit: Paulus will nicht, dass die einzelnen Mahlteilnehmer ihre eigenen, mitgebrachten Speisen beim Herrenmahl essen sollten. Stattdessen will er, dass alles mitgebrachte Essen auf alle gerecht verteilt wird (Klinghardt 1996:298). Klinghardt führt darum auch wie zuvor schon Lampe das Beispiel von Sokrates an (Klinghardt 1996:299), der beim *eranos*Mahl die Forderung erhebt, dass alle Mahlteilnehmer dasselbe zu essen bekommen sollten, da ansonsten keine Gemeinschaft untereinander möglich ist (Xenophon 1907:466). **Klinghardt** schreibt dazu: „Diese Anekdote ist wichtig, weil sie … *exakt dasselbe Problem behandelt, das Paulus in Korinth zu lösen hat*: Es gehört zusammen mit vielen anderen Fragestellungen zu dem großen Komplex der Herstellung einer homogenen Gemeinschaft“ beim antiken Gastmahl (Klinghardt 1996:300 – *Hervorhebung von mir*). In diesem Sinne interpretiert Klinghardt auch die Anweisungen von Paulus aus 1Kor 11,34. Er geht davon aus, dass Paulus mit seiner Anweisung „zu Hause zu essen“ gar nicht nur die Reichen, sondern alle Korinther ansprechen möchte.[98] Es ginge Paulus nicht darum, den Reichen zu befehlen auf die Armen zu warten, wie Theißen, Lampe und Schmeller es interpretieren. Stattdessen will er sämtlichen Korinthern sagen, dass die Gemeinschaft das eigentlich wichtige beim Herrenmahl ist. *Nur, wem es primär ums Essen und ums Satt werden ginge, der solle lieber zu Hause bleiben und dort essen* (Klinghardt 1996:298)!

---

[97] Hofius schreibt: „…die Wiedergabe des Verbums προλαμβάνειν V.21 durch »vorwegnehmen« wie auch die damit verbundene Sicht der korinthischen Verhältnisse werden in der Forschung gerade mit dem Hinweis auf V.33 begründet … Dieses Votum geht davon aus, daß die Worte … folgendermaßen zu übersetzen sind: »Wenn ihr euch zum Essen versammelt, so wartet aufeinander [sc. bis alle anwesend sind]!« Man wird jedoch bezweifeln dürfen, daß diese Übersetzung zutreffend ist. Das Verbum ἐκδέχεσθε hat ja nicht nur - und auch nicht primär - die Bedeutung »erwarten« … sonder es hat zunächst und vor allem die Bedeutung »aufnehmen« … Daß dieser Tatbestand nicht einmal angedeutet wird, ist das Problem des Artikels ἐκδέχομαι bei Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 472. Der Exeget, der zu 1Kor 11,33 lediglich das Bauersche Wörterbuch heranzieht, wird notwendig in die Irre geführt … Angesichts dieses lexikalischen Befundes hindert nichts daran, die Anweisung ἀλλήλυς ἐκδέχεσθε in 1Kor 11,33 so zu übersetzen: »nehmt einander an!«, »nehmt einander gastlich auf!«, »gewährt einander Tischgemeinschaft!«, »bewirtet einander!« (Hofius 1989:220-221).

[98] Denn, würde Paulus hier nur die Reichen ansprechen, dann wäre er ausgesprochen zynisch: „Paulus würde den Armen raten, zu Hause zu hungern“ (Klinghardt 1996:298).

Nach **Klinghardt** argumentiert Paulus an dieser Stelle „mit ungezählten Zeitgenossen“ dafür, dass der Sinn und Zweck eines antiken Gastmahls *nicht primär im Essen*, sondern *primär in der Gemeinschaft* untereinander liegt. **Klinghardt** beruft sich dabei neben Cicero auf Plutarch, der von einem Mann berichtet „der, als er einst seine Abendmahlzeit allein halten mußte, gesagt haben soll: Heute habe ich nicht gespeist, sondern gegessen; wodurch er zu verstehen gab, daß jede Mahlzeit zur Würze Gesellschaft und Unterhaltung erfordert“ (Plutarch 1911:235). Der Hinweis „zu Hause zu essen“ ist für **Klinghardt** also kein zusätzlicher Vorschlag, der auf eine Trennung von Sättigungsmahl und (eucharistischem) Herrenmahl hinauslaufen sollte (Klinghardt 1996:301 gegen Klauck 1982:295), sondern eine „rhetorische Begründung: Wer nur ißt, um sich zu sättigen und ohne auf Gemeinschaft Wert zu legen, der soll das für sich tun“ (Klinghardt 1996:299). Auch wenn sich Klinghardt in seiner Exegese von Lampe und Schmeller unterscheidet, so stimmt er mit diesen dahingehend überein, dass die Korinther in *erster Linie ein Gemeinschaftsproblem* hatten und die paulinischen Lösungsvorschläge in Richtung einer *gerechten Umverteilung der Speisen* laufen.

In Bezug auf das Gemeinschaftsproblem denkt **Wick** in die gleiche Richtung: Dadurch, dass die Korinther beim Gemeinschaftsmahl „unterschiedliche Nahrungsmittel und Portionen“ zu sich nahmen, zerstörten sie das, was durch die Brot- und Weinhandlung konstituiert wurde, nämlich die Gemeinschaft als Leib Christi (Wick 2003:210). In Bezug auf die paulinischen Lösungsvorschläge tendiert **Wick** allerdings zu den Ansätzen von Klauck und Theißen, die beide *weniger von einer sozialen und gerechten Umverteilung*, sondern eher von einer *schnellen und pragmatischen Konfliktlösung* ausgehen: „Als Lösung ordnete Paulus an, daß jeder sein eigenes Mahl zu Hause essen soll und erst, wenn alle in der Versammlung angekommen sind, soll das Herrenmahl erfolgen“ (Wick 2003:210). Es ist für **Wick** offensichtlich, dass es Paulus *weniger um die Lösung von sozialen Problemen* innerhalb der Gemeinde geht, als um eine *zügige Wiederherstellung der Ordnung* beim Herrenmahl. Er schreibt: „Die Reichen kommen weiterhin ebenso satt und die Armen ebenso hungernd zum Mahl, wie vorher“ (Wick 2003:211). Paulus ordnet für **Wick** also bis zu seiner Ankunft in Korinth (1Kor 11,34b) an, dass die Gemeindeglieder „faktisch auf den Teil des Mahls verzichten müssen, bei dem sie versagt habe“. Er verlangt von den Korinthern „ein *unvollständiges Herrenmahl* zu feiern, welches nicht die Gestalt hat, die Paulus eigentlich will … die Lösung … ist eine *unvollständige und provisorische*“ und hat auch „eine beschämende Funktion gegen den Korinthern“ (Wick 2003:212 – *Hervorhebung von mir*).[99]

[99] Auf die Frage, wie Paulus es verantworten kann, dass er die Herrenmahlsordnung für wichtiger einstuft als den Hunger einiger Gemeindeglieder, schlägt **Wick** einen „dreifachen Lösungsansatz“ vor. Denn zuerst einmal ist nicht bekannt, wie »reich« die sogenannten »Reichen« tatsächlich waren. Da der Text selber niemals von Reichen spricht hält **Wick** es für möglich, dass die sogenannten Reichen vielleicht selber nur knapp oberhalb des Minimums lebten. „Teilen wäre für sie nicht ein Abgeben ihres Überflusses, sondern eine einschneidende Beschränkung gewesen“ (Wick 2003:211). Zweitens würde eine konkrete Aufforderung zur „Agapehandlung“ dem freiwilligen Wesen der Liebe wiedersprechen (1Kor 13,5). Und drittens erwähnte Paulus schon zu Beginn seines Briefes (1Kor 3,1-4), dass er den Korinthern nicht alles sagen kann, was ihm auf dem Herzen brennt und im unmittelbaren Anschluss an seine

In diesem Sinne bildet die Feststellung von **Smith** einen guten Abschluss dieser kurzen Übersicht. Denn für **Smith** zielen *alle Anweisungen und Korrekturen von Paulus in 1Kor 11,17-34* darauf hin, dass es während des korinthischen Herrenmahls zu echter Einheit und tiefer Gemeinschaft unter den Mahlteilnehmern kommen sollte (Smith 2003a:196). Für **Smith** benutzt Paulus in Bezug auf die Einheit beim Herrenmahl *exakt die gleichen Argumente,* die auch von den griechisch-römischen Moralisten in Bezug auf die Gemeinschaft beim Gastmahl benutzt wurden (Smith 2003a:195). Er bringt als Beispiel Plutarch (Smith 2003a:192), der für eine gerechten Verteilung aller Speisen plädiert und sich dagegen ausspricht, unterschiedlich große Essensportionen beim Gastmahl zu servieren (Plutarch 1997:170-171). Lampe und Klinghardt hatten in ihren Verweisen auf Sokrates einen ähnlichen Beleg geliefert. **Smith** weist darauf hin, dass die antiken Gemeinschaftmähler die inhärente Idee von Gemeinschaft und Einheit transportierten (Smith 2003a:198), auch wenn diese Idee von perfekter Gemeinschaft beim Mahl schlussendlich in den Bereich der Utopie gehört (Klinghardt 1996:173). Die aufgebrochenen Unterschiede beim korinthischen Herrenmahl in Bezug auf Mahlbeginn oder auf verschiedenartige Speisen bilden für **Smith** also *nur die Oberfläche für ein viel tiefer liegendes Problem* innerhalb der korinthischen Gemeinde, nämlich *mangelhafte Gemeinschaft und Einheit* untereinander. Dieses tiefer liegende Problem wird Paulus in den nun folgenden Kapiteln in 1Kor 12-14 weiter anhand der Geistesgaben thematisieren. (Smith 2003a:196).

Die Frage, die sich nun stellt ist, ob die Kapitel 12-14 aus dem 1.Korintherbrief tatsächlich als Weiterführung des Herrenmahls betrachtet werden können? Smith und andere gehen in Analogie zur griechisch-römischen Gastmahlspraxis davon aus, dass dem Herrenmahl (1Kor 11) als *deipnon* der Gottesdienst (1Kor 12-14) als *symposion* unmittelbar folgte (Smith 2003a:188). Im nun folgenden Abschnitt über den korinthischen Gottesdienst soll dieser Frage nachgegangen werden.

3.2.3 Gottesdienst

3.2.3.1 Gegen die Einheit von Mahl und Gottesdienst

Ob das Herrenmahl aus 1Kor 11 und der „charismatische Predigt- und Wortgottesdienst“ aus 1 Kor 12-14 eine Einheit bilden „ist eine Frage, in der sich seit je die Meinungen konträr gegenüberstehen“ (Klauck 1981:36; 1982:346). Aufgrund der von Paulus erwähnten Ungläubigen (ἀπιστοις) in 1Kor 14,22-25 ist für Gehring aber „nicht damit zu rechnen“, das Herrenmahl (1Kor 11) und Gottesdienst (1Kor 12-14) in Korinth gemeinsam gefeiert wurden (Gehring 2000:301). Für ihn „ist ausgeschlossen“ (:309), dass ungläubigen Personen „Zugang zur Mahlfeier gewährt worden

---

Anweisungen zum Herrenmahl, dass er Weiteres zu dem Thema sagen wird, wenn er persönlich nach Korinth kommen würde (1Kor 11,34b) (Wick 2003:211-212).

wäre“ (:301). Er wird dabei unterstützt von Hofius: „Paulus setzt … im 1.Korintherbrief zwei unterschiedliche Versammlungen der Gemeinde voraus: einen öffentlichen Gottesdienst, zu dem auch Nichtgetaufte Zutritt haben (1Kor 14), und die Zusammenkunft zur Mahlfeier, die den Getauften vorbehalten bleibt (1Kor 11,17-34)“ (Hofius 2008:215). Ähnliche Gründe bewegen auch Salzmann zu der Ansicht, dass „die Feier, die Paulus in Kapitel 14 vor Augen hat, schwerlich die Mahlfeier“ aus 1Kor 11 sein kann (Salzmann 1994:60). Und so spricht Hoffmann stellvertretend für viele Exegeten, wenn er schreibt, dass die „Erbauungsversammlung“ aus 1Kor 14 „deutlich“ von der Feier des Herrenmahls aus 1Kor 11 zu unterscheiden ist (Hoffmann 1903:158)!

Hoffmann ist ein gutes Beispiel für die Feststellung, dass vor allem in der „älteren Forschung … seit der Mitte des 19. Jahrhunderts“ die Tendenz besteht, in 1Kor 11 und 1Kor 14 zwei verschiedene Veranstaltungen zu sehen, nämlich einen Mahl- und einen davon unterschiedener Wortgottesdienst (Klinghardt 1996:333). Es besteht die weitverbreitete Ansicht, dass Paulus in 1Kor 11-14 zwar auf Fragen zum korinthischen Gottesdienst eingeht (Salzmann 1994:53), aber innerhalb dieses Blocks „*verschiedene* Gottesdienstliche Probleme“ behandelt werden (Salzmann 1994:54 - *Hervorhebung von mir*). Häufig liest man in den Kommentaren, dass, „nachdem Paulus in Kap.11 schon zwei Probleme des Gottesdienstes behandelt hat“ (Kremer 1997:257), er in Kap. 12,1 „zu *einem weiteren* strittigen Thema“ (Strobel 1989:183, so auch Grosheide 1972:278 und Kistemaker 1993:412 - *Hervorhebung von mir*) überleitet.[100] Klassischerweise ist von drei Themenkreisen die Rede (Fee 1997:491; Njiru 2002:46): „Das Verhalten der Frau im Gottesdienst (11,2-16), die stiftungsmäßige Feier des Herrenmahls (11,17-34) und die Bewertung der Geistesgaben (Kap. 12-14)“ (Lange 1994:137). Obwohl durchaus darauf hingewiesen wird, dass „der Abschnitt über die Geistesgaben … *aufs beste zur Behandlung der Gottesdienstprobleme in Kap. 11*“ passt (Schrage 1999:112 - *Hervorhebung von mir*), wird doch nur selten ein Bezug hergestellt. Die meisten Exegeten kommen darum zu dem Ergebnis, dass „in Korinth Wortgottesdienst und Mahlfeier“ getrennt waren (Conzelmann 1981:221). Innerhalb der Fachliteratur lassen sich folgende Argumente für diese Sichtweise ausmachen:

[1] Wie schon angedeutet, besteht die „häufigste“ (Klinghardt 1996:334) Begründung für eine Trennung von Herrenmahl (1Kor 11) und Wortgottesdienst (1Kor 14) in der Behauptung, dass Ungläubige, wie sie in 1Kor 14,22-25 erwähnt werden, beim Herrenmahl nicht dabei gewesen sein können (Klauck 1981:37). Dabei fällt auf, dass die Argumentation *gegen* die Anwesenheit von Ungläubigen beim korinthischen Herrnmahl *auf Grundlage viel späterer Kirchenpraxis* geschieht:

[100] So kommt es, dass manchmal eher eine inhaltliche Verbindung zwischen den Kapiteln aus 1Kor 1-4 und 12-14 gesehen wird, als zwischen dem großen thematischen Block von 1Kor 11-14 (Merklein/Gielen 2005:108)!

> „Paulus setzt … im 1.Korintherbrief zwei unterschiedliche Versammlungen der Gemeinde voraus: einen öffentlichen Gottesdienst, zu dem auch Nichtgetaufte Zutritt haben (1Kor 14), und die Zusammenkunft zur Mahlfeier, die den Getauften vorbehalten bleibt (1Kor 11,17-34)… Daß nur Getaufte zu der urchristlichen … Mahlfeier zugelassen waren, wird durch zwei *Befunde der weiteren liturgiegeschichtlichen Entwicklung* bestätigt: dadurch, daß einerseits die *Didache* und die *Traditio apostolica* sogar ausdrücklich den Ausschluß der Ungetauften von dem Sättigungsmahl verfügen und andererseits *Justin* betont, daß nur Getaufte am sakramentalen Mahl teilnehmen dürfen“ (Hofius 2008:215 - *Hervorhebung von mir*).[101]

Wick macht allerdings sehr deutlich, dass erst „im vierten oder fünften Jahrhundert … das Herrenmahl mit einer ausgestalteten Liturgie begangen“ wurde (Wick 2003:202)! Er weist auf die Problematik hin, das paulinische Herrenmahl aus der Perspektive späterer Kirchenpraxis, quasi rückblickend, zu beurteilen und als „liturgischen Kultakt“ (:202) darzustellen, obwohl Paulus selber nur die sozialen, keinesfalls aber irgendwelche theologischen Probleme im korinthischen Konflikt tadelt (siehe 3.2.2.2). Klinghardt erkennt dasselbe Problem, wenn er schreibt: „Da man sich - in Analogie zu … den Liturgien seit dem 4.Jh. - die Anwesenheit von Ungläubigen bei der Eucharistiefeier nicht vorstellen konnte, mußten Mahl und Wortgottesdienst als unterschiedliche Veranstaltungen … angesehen werden“ (Klinghardt 1996:334). Wenn man hingegen wie Klauck versucht, den »Sitz im Leben«[102] zu berücksichtigen, der sich im Bezug auf das korinthische Herrenmahl nun mal viele Jahrhunderte vor jeder kirchlich-eucharistischen Liturgie befindet, kommt man in Bezug auf die Anwesenheit von Ungläubigen zu durchaus interessanten Möglichkeiten:

> „Es wäre denkbar, daß Paulus dem Nichtchristen, der überzeugt in das Amen der Gläubigen einstimmt (14,16), oder dem Ungläubigen, der vom prophetischen Wort im innersten getroffen in das Bekenntnis „Gott ist wahrhaft unter euch“ ausbricht (14,25), die Zulassung zum Herrenmahl nicht verweigern würde“ (Klauck 1982:348)!

Neben dem Problem einer Anwesenheit von Ungläubigen beim Herrenmahl werden aber noch weitere Argumente für eine Trennung von Mahl- und Wortgottesdienst in Korinth angeführt: **[2]** So berichtet die Apostelgeschichte (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), dass die Urgemeinde sich zu zwei Veranstaltung getroffen hat, die Hoffmann zum einen als „exoterische, öffentliche Erbauungsversammlung“ (Hoffmann 1903:102) im Jerusalemer Tempeldistrikt (:103) und zum anderen als „esoterische, private Tischgemeinschaft“ (:102) in den privaten Häusern von Christen (:106) deutet. Gehring bestätigt diese Sicht auch für die neuere Forschung:

---

[101] Ein weitere Hinweis darauf, dass 1Kor 11-14 mit einer »liturgischen Brille« beurteilt wird, äußert sich darin, dass die ἄπιστος und ἰδιώτης als „Ungetaufte“ bezeichnet werden (sieht auch Salzmann 1994:60; Gehring 2000:301)

[102]Theißen schreibt dazu: „In den letzten Jahren ist hin und wieder ein gewisses Unbehagen an der geisteswissenschaftlichen Interpretation überlieferter Texte zutage getreten. Dieses Unbehagen … richtet sich gegen eine hermeneutische Grundhaltung, Vergangenheit so zu interpretieren, wie sie sich selber verstanden hat. In verschiedenen Variationen wird daher heute die Forderung erhoben, überlieferten Sinn nicht nur zu entfalten, sondern ihn mit seiner realen Bestimmung zu konfrontieren … Das gegenwärtige Interesse an soziologischen Fragen bei der Interpretation überlieferter Texte ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Es kann in der ntl. Exegese an die zentrale Einsicht klassischer Formgeschichte anknüpfen, daß Texte einen „Sitz im Leben“ haben … (Theißen 1989:290).

> „In den Häusern lag der Schwerpunkt beim Brotbrechen … der Ausdruck „Brotbrechen" deutet … auf eine Mahlzeit hin … In den Vorhöfen des Tempels werden die Christen am Tempelgebet teilgenommen haben … dort werden die Gesamtveranstaltungen mit einem Scherpunkt auf der missionarischen Verkündigung und Lehre stattgefunden haben" (Gehring 2000:162-163).

Diese Trennung von Hausversammlung und Tempelgottesdienst wird gerne auf 1Kor 11-14 übertragen (Klinghardt 1994:334) und als Argument gegen eine Einheit verwandt. **[3]** Neben der Apostelgeschichte wird dann auch der bekannte Brief von Plinius an Kaiser Trajan als Argument für *zwei* urchristliche Versammlungen angeführt. Plinius schreibt:

> „Sie [*die verhörten Christen*] bezeugen nämlich, daß ihre ganze Schuld und Irrtum darin bestand, daß sie die Gewohnheit hatten, an einem bestimmten Tag *vor dem Sonnenaufgang zusammenzukommen* und ein Lied an Jesus gleichsam als Gott gesungen zu haben und sich durch einen Eid nicht zu irgendeinem Verbrechen verpflichtet zu haben, sondern dazu, keinen Diebstahl noch Raub noch Ehebruch zu begehen, keinen Betrug zu begehen, sich nicht dem zu versagen, etwas zu verleihen, wenn es erbeten würde. *Danach würden sie gewöhnlich auseinandergehen, um sich erneut zu versammeln und Speisen einzunehmen*, gewöhnliche überdies und unschuldige" (Felmy 2000:9 – *Hervorhebung und Einfügung von mir*).

Da aus dem Brief eindeutig zwei Versammlungen hervorgehen, wird von einer frühchristlichen Praxis ausgegangen, die auch für die Korinther gelten soll (Klinghardt 1996:334). Dabei ist allerdings, wie Felmy richtig feststellt, „vollkommen unklar", ob es sich bei einer dieser Veranstaltungen um die „Eucharistie" handelt (Felmy 2000:9).[103]

Neben diesen drei zentralen Argumenten gibt es noch einige *argumenta e silentio* gegen die Einheit von 1Kor 11-14: **[4]** So wird angeführt, dass die Herrenmahlsfeier (1Kor 11) in den Ausführungen zum Gottesdienst (1Kor 14) überhaupt nicht mehr erwähnt wird (Salzmann 1994:60). **[5]** Überhaupt wird es als ungewöhnlich angesehen, dass Paulus zwischen Herrenmahl (1Kor 11) und den klaren Aussagen zum Gottesdienst (1Kor 14) noch die Kapitel 12 und 13 einführt, die nicht zwangsweise zum gottesdienstlichen Zusammenhang gehören (Klinghardt 1994:334).[104] **[6]** Umgekehrt benutzt Paulus in 1Kor 12 das Bild von der Gemeinde als „Leib Christi" (1Kor 12,12f), ohne aber den

---

[103] Smith präsentiert in Zusammenhang mit den zwei, bei Plinius erwähnten Gemeindeversammlungen eine überaus interessante Theorie: Typischerweise wird die Morgenversammlung mit dem Wortgottesdienst (wie in 1Kor 12-14) und die Abendversammlung mit dem Herrenmahl (wie in 1Kor 11) identifiziert (Salzmann 1994:65). Doch Smith konzentriert sich bei seinen Überlegungen auf die bei Plinius genannten Aktivitäten der Morgenversammlung. Die Christen sprechen sich darin gegen Verbrechen, Diebstahl, Raub, Ehebruch und Betrug aus, ganz ähnliche Themen, wie sie Paulus in 1Kor 5,1-10 (Umgang mit unzüchtigen Christen) und 6,1-8 (Rechtsstreitigkeiten unter Christen) behandelt. Smith schlägt darum vor, die bei Plinius genannte Morgenversammlung mit den organisatorischen und administrativen Treffen aus 1Kor 5-6 gleich zu setzen. Die Abendversammlungen identifiziert Smith dann mit dem frühchristlichen Gottesdienst, bestehend aus Mahl- UND Wortgottesdienst (wie in 1Kor 11-14) (Smith 2003a:202). Die These von Smith ist umso interessanter, als dass sie durch Analogien aus der frühchristlichen Umwelt untermauert wird. So heißt es in den Vereinstatuten der *cultores Dianae et Antionoi* aus Lanuvium: „Ebenso wurde beschlossen: Wenn jemand eine Beschwerde oder einen Antrag vorbringen will, soll er das *in der Versammlung* tun, damit wir in *Ruhe und Fröhlichkeit an den festlichen Tagen speisen* können" (Schmeller 1995:105 - *Hervorhebung von mir*) „In diesem Verein wird strikt zwischen *Zusammenkünfte, die der Erledigung der Vereinsgeschäfte* dienen … und den *Versammlungen zu einem Gemeinschafsmahl* … geschieden" (Ebel 2004:65 – *Hervorhebung von mir*).

[104] Ähnlich argumentiert Klauck; allerdings FÜR eine Einheit von 1Kor 12 und 14 (Klauck 1982:332)!

„Leib des Herrn“ aus 1Kor 11 irgendwie zu erwähnen (Salzmann 1994:61) All das wird als ungewöhnlich angesehen, wenn es sich doch um ein und dieselbe Veranstaltung in 1Kor 11-14 handeln würde.

Salzmann führt als einziger Exeget darüber hinaus noch zwei weitere Gegenargumente an: **[7]** Zum einen ist für ihn unverständlich, warum Paulus die Argumentation aus 1Kor 11,11ff nicht deutlicher mit der vergleichbaren Problematik aus 1Kor 14 verknüpft. Wenn es sich um eine und dieselbe Veranstaltung handeln würde, hätte Paulus nach Salzmann folgendermaßen *argumentieren müssen*: „Nicht nur seid ihr Korinther rücksichtslos den Armen gegenüber, sondern auch gegenüber denjenigen, die noch nicht so weit fortgeschritten sind im Glauben“ (Salzmann 1994:61). Klinghardt wiederspricht Salzmann an diesem Punkt, denn er denkt, dass Paulus in 1Kor 12-14 sehr wohl die gleiche Argumentation wie schon zuvor in 1Kor 11 verwendet: „Hier wie dort ist sowohl die Einheit der Mahlteilnehmer als auch die wechselseitige Anteilgabe an ihren Beiträgen (den συμβολαί) intendiert“ (Klinghardt 1996:345). **[8]** Zum Schluss weißt Salzmann noch darauf hin, dass Paulus die Propheten in 1Kor 14,30 als „sitzend“ (καθημένῳ) beschreibt. Da Salzmann aber davon ausgehen will, dass die Teilnehmer beim korinthischen Herrenmahl *zu Tisch gelegen haben*, würden schon durch die unterschiedlichen Körperhaltungen die unterschiedlichen Versammlungen deutlich (Salzmann 1994:61). Doch mal abgesehen davon, dass κάθημαι auch bedeuten kann, dass eine Person auf einer *kline* sitzt (Schneider 1938:444) und somit die Möglichkeit bestünde, dass der Prophet aus 1Kor 14,30 sich für seinen Beitrag aufgesetzt hat, bringt Smith einen noch simpleren Gedanken ins Spiel. Er sieht in dem Hinweis auf die sitzenden Propheten keinen Wiederspruch zur typischen Liegeposition beim Mahl, sondern einen Hinweis auf die Größe der korinthischen Gemeinden (siehe 3.2.1)! Aufgrund der höheren Teilnehmerzahl war es bei den Korinthern schlicht nicht möglich, beim Herrenmahl (1Kor 11) und beim anschließenden Gottesdienst (1Kor 12-14) auf *klinen* zu liegen. Man griff darum auf Stühle zurück, so, wie man es in der vorhomerischen Zeit auch getan hatte (Mau 1955:1895) und immer noch tat, wenn zu wenig Platz für alle Gäste vorhanden war (Smith 2003a:178). Das Argument von Smith bekommt dadurch besondere Relevanz, weil es erneut durch Analogien aus der Umwelt bestätigt wird. So heißt es in Lukian`s *Lexiphanes*, dass, obwohl das Gastmahl liegend eingenommen wurde, dennoch Stühle und andere Sitzgelegenheiten bereitstanden (Lukian 1936:303), die zum Einsatz kamen, wenn späte oder ungeladene Gäste hereinkamen und die vorhandenen *klinen* bereits belegt waren (Lukian 2005:19).

3.2.3.2 Liturgische Einheit von Mahl und Gottesdienst

Bevor es im nächsten Abschnitt um die formgeschichtlichen Argumente für eine Einheit von 1Kor 11-14 gehen wird, soll noch kurz der liturgiegeschichtliche Versuch erwähnt werden, Herrenmahl und Gottesdienst als Einheit darzustellen. Diese Erwähnung ist insofern wichtig, als diese

liturgiegeschichtliche Sichtweise mittlerweile „exegetisches Allgemeingut“ (Klinghardt 1994:335) geworden ist und von vielen Auslegern selbstverständlich vorausgesetzt wird (Stuhlmacher 1987:21; Meeks 1993:324; Hofius 2008:211-215). Wick schreibt, dass die liturgiegeschichtliche Deutung des Herrenmahls innerhalb der Wissenschaft eine solche Dominanz hat, dass selbst Exegeten, die eine „phänomenologische Nähe“ von korinthischen Herrenmahl und antiker Mahlpraxis sehen, immer wieder spätere kirchlich-liturgische Elemente in den Text hinein deuten (Wick 2003:202). Als gutes Beispiel lässt sich Klauck anführen, der in seinem Werk „Herrenmahl und hellenistischer Kult“ detailliert die Nähe von korinthischem Herrenmahl und antiker Mahlpraxis herausarbeitet. Doch trotz seines Fazits, dass der korinthische Gottesdienst „der äußeren Gestalt nach vor allem mit dem Vereinsmahl … verwandt ist“ (Klauck 1982:368), kommt er nicht umhin zu erwähnten, „daß in den Briefschlüssen [*der Korintherbriefe*] … liturgische Formeln aufgespürt werden können“ (Klauck 1982:352 – *Einfügung von mir*).

Die liturgiegeschichtliche Perspektive auf das korinthische Herrenmahl zieht klassischerweise den Briefschluss des 1.Korintherbriefes heran, wo Paulus in 1Kor 16,20-23 die Korinther auffordert, sich mit dem heiligen Kuss zu grüßen (16,20), die Ungläubigen zu verfluchen (16,22a), das Maranatha (16,22b) und den Wunsch der Gnade (16,23) zu sprechen. Dabei wird angenommen „daß die Verlesung des Briefes in der korinthischen Versammlung direkt zur Feier der Eucharistie übergeleitet hat“ (Klinghardt 1994:335). Stuhlmacher setzt genau solch ein Bewußtsein bei Paulus voraus, wenn er schreibt, „der Schluss seines Briefes, 1Kor 16,20-24 (vgl. mit Did 10,6), spiegelt den Übergang zum Herrenmahl noch ganz deutlich wieder“ (Stuhlmacher 2005:365). Sein Schüler Gehring übernimmt diese Meinung und tradiert sie in seiner Doktorarbeit für spätere Generationen weiter: „Wahrscheinlich rechnete Paulus damit, daß sein 1Kor-Brief am Anfang der Mahlfeier vorgelesen werden sollte, denn der Schluß seines Briefes (1Kor 16,20-24; vgl. mit Did 10,6) läßt einen Übergang zum Herrenmahl deutlich erkennen“ (Gehring 2000:303). Für die Anhänger dieser liturgiegeschichtlichen Perspektive enthält das Briefende des 1.Korintherbriefes also ein „liturgisches Formular“ (Klinghardt 1994:335). So geht auch Salzmann ganz selbstverständlich davon aus, dass der 1.Korintherbrief *vor* einer nachfolgenden Eucharistiefeier gelesen wurde (Salzmann 1994: 59):

> „In der Tat lassen das Zusammentreffen von Heiligem Kuß (1Kor 16,20), Abwehr von Ungläubigen (1Kor 16,22a) und der Formel μαραναθά (1Kor 16,22b) angesichts von Did 10,6 und der Stellung des Heiligen Kusses in der aus späteren Zeiten überlieferten Liturgie kaum einen anderen Schluss zu, als daß Paulus hier Herrenmahlsliturgie einführt“ (Salzmann 1994:58).

Als Begründer dieser liturgiegeschichtlichen Einordnung des 1.Korintherbriefes gilt Lietzmann (Klinghardt 1996:335), der in seinem bekannten und häufig zitierten Werk „Messe und Herrenmahl“ folgende Rekonstruktion vorgestellt hat:

> „Jetzt wird uns ein Bild lebendig: Wir stehen zu Korinth in der Gemeindeversammlung. Ein Brief des Apostels wird vor den lauschenden Hörern verlesen, er neigt sich dem Ende zu, noch eine Mahnung zur Besserung, Eintracht, Liebe und Frieden. Und dann klingt´s feierlich: „Grüßet einander mit dem heiligen Kuss“ Alle andern Heiligen küssen euch auch in christlicher Gemeinschaft“ - und die Korinther küssen sich - „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“ - „Und mit deinem Geiste“ antwortet die Gemeinde: *der Brief ist zu Ende* und - *das Herrenmahl beginnt*!“ (Lietzmann 1955:229 - *Hervorhebung von mir*).

Bei Lietzmann liegt das Verständnis zu Grunde, dass Eucharistie (Herrenmahl) und Wortgottesdienst eine Einheit bilden; allerdings in *umgekehrter Reihenfolge* wie in 1Kor 11-14. So fand bei Lietzmann und seinen Rezeptoren zuerst der korinthische Wortgottesdienst statt, in dessen Verlauf der 1.Korintherbrief vorgelesen wurde. Der Briefschluss aus 1Kor 16,20-23 beinhaltet dann die passende liturgische Einleitung, um *im Anschluss* an den Gottesdienst die Eucharistiefeier halten zu können.[105] Klauck schreibt dazu: „Diese These ist von bestechender Einfachheit und Klarheit, aber sie *verliert erheblich an Überzeugungskraft*, wenn man sich aufgrund von *entgegenstehender Beobachtungen* … nicht dazu durchringen kann, den Wortgottesdienst der Mahlfeier grundsätzlich vorzuordnen“ (Klauck 1982:351 - *Hervorhebung von mir*). Klinghardt geht in Bezug auf die liturgiegeschichtliche Auslegung sogar noch einen Schritt weiter: „Es ist … angebracht, nicht nur die offenkundigen Eintragungen aus der späteren liturgischen Entwicklung zu kritisieren, sondern auch die gesamte Rekonstruktion in Frage zu stellen“ (Klinghardt 1994:336).[106]

3.2.3.3 Sympotische Einheit von Mahl und Gottesdienst

Bis hierher sollte deutlich geworden sein, dass eine große Zahl an Exegeten in 1 Kor 11-14 keine einheitliche Versammlung erkennt, bzw. die Reihenfolge der beschriebenen Ereignisse nicht anerkennt. Allerdings gibt es neben diesen beiden, natürlich nur grob beschriebenen Sichtweisen, noch eine dritte Ansicht, die sich tatsächlich für den »Sitz im Leben« der paulinischen Gemeinden interessiert. So ist Chilton der Überzeugung, dass Paulus das griechisch-römische Gastmahl, besonders die gemäßigte philosophische Variante, zum Vorbild für sein Herrenmahl genommen hat (Chilton 1994:111-113). Kugler unterstützt diese Ansicht und erkennt in 1Kor 11-14 eine „einheitliche Versammlung … die aus dem Herrenmahl … und dem darauf folgenden Symposion

---

[105] Folgt man dieser Auslegung, dann kommt man, entgegen der griechisch-römischen Mahlpraxis für die frühchristlichen Mähler zu folgendem Ablauf: „Der gemeinschaftlichen Mahlfeier ging zunächst eine kurze oder längere Ansprache des Gemeindeleiters voran … 1.Korintherbrief als Ermahnung … vor Beginn der Herrenmahlsfeier vorgelesen … Von der Vorlesung ging man dann zur Mahlfeier über … Die Mahlgenossen grüßten und nahmen einander an mit dem hl. Kuß … der für die Feier Verantwortliche sprach den Segenswunsch … Dann wurde über dem später zu trinkenden Wein … das Dankgebet gesprochen und ebenso mit dem Brot verfahren … Beides wurde aber noch nicht ausgeteilt, sondern zunächst wurde nun das Sättigungsmahl gehalten. Erst nach dessen Beendigung wurden dann Brot und Wein ausgeteilt … Das Gebet um das endgültige Kommen des Herrn … beendete die Mahlfeier“ (Stuhlmacher 1986:21; 2005:365)

[106] Klinghardt zeigt in seiner Analyse nachvollziehbar auf, das die eucharistische Bedeutung von 1Kor 16,20-23 philologisch nicht untermauert werden kann und das sie unter Berücksichtigung der nun folgenden „inhaltlichen und religionsgeschichtlichen Aspekte“ unhaltbar ist (Klinghardt 1994:343).

besteht“ (Kugler 2002:16). Das wird für ihn umso deutlicher, als die Kapitel 12 bis 14 die typischen Themen eines antiken Gastmahls widerspiegeln: Es geht um Ordnung in der Versammlung, Hierarchie in den Aufgaben, Rederechte und den »Lobpreis der Liebe« (Kugler 2002:16; Klinghardt 1994:274). Wick bestätigt diese Einschätzung und schreibt:

> „Die paulinischen Gemeinden versammeln sich gemäß der paulinischen Briefliteratur vor allem in Privathäusern. Allein schon der Versammlungsort macht die Deipnon/Symposion-Hypothese zur einfachsten und plausibelsten Erklärung … Der ausführlichste gottesdienstliche Text von Paulus befindet sich in 1Kor 11-14 … Zuerst geht er auf das gemeinschaftliche … Abendessen ein (11,17-34), dann wendet er sich ausführlich den unterschiedlichen Wortbeiträgen der Versammlungsteilnehmer zu (1Kor 12-14)“ (Wick 2003:203).

Die formgeschichtlichen Perspektive auf 1Kor 11-14 zieht also „die Analogie zum antiken Symposion … Dort leitet eine Trinkspende vom Essen zu den Gesprächen über. An die Stelle dieser Trinkspende könnte Brot-[107] und Becherhandlung … getreten sein, an die Stelle der Gespräche die Gebete, Lesungen, Vorträge, Psalmen, Zungenreden von Kap. 14“ (Klauck 1982:349). Lampe unterstützt diese Möglichkeit: „Daß die in 1Kor 14,26ff. genannten Aktivitäten *am selben Abend nach dem Herrenmahlskelch* folgen, bleibt eine begründete Möglichkeit“ (Lampe 1991:191 - *Hervorhebung von mir*). Smith ist bei seiner Beurteilung des Herrenmahls weniger vorsichtig: „The meal pictured here has the following features of a normal Greco-Roman banquet: (a) benediction over the food, represented by the bread; (b) the division of the meal into *deipnon* … followed by *symposion* … (c) a benediction over the wine marking the transition from *deipnon* to *symposion* (Smith 2003a:188). Er schreibt weiter: A full, formal banquet, that includes both a deipnon and a symposium, *as the Corinth banquet surely did*, would have to include some form of banquet entertainment during the symposium. The natural form of “entertainment“ for this community would be communal worship (Smith 2003a:179 - *Hervorhebung von mir*). Alles in allem stimmen die Vertreter einer formgeschichtlichen Perspektive darin überein, dass für die paulinischen Ausführungen in 1Kor 11-14 eine Abfolge von Herrenmahl und anschließendem Gottesdienst in Anlehnung an das griechisch-römischen Gastmahls „sehr viel wahrscheinlicher“ (Klinghardt 1996:274) ist, als sämtliche anderen Erklärungsmodelle für den korinthischen Gottesdienst. Lampe hat wohl recht, wenn er schreibt: „Die Hypothese eines in Kap. 12+14 gespiegelten christlichen Symposions läßt sich *nicht schlagend beweisen*, wohl aber mit einer *auffällig langen Reihe* von Indizien stützten“ (Lampe 1991:188 - *Hervorhebung von mir*):

[1] Zunächst ist die Abfolge von *deipnon* und anschließendem *symposion* „das Normale, das eigentlich keiner weiteren Begründung mehr bedarf. Wenn die Korinther zum Mahl zusammengekommen sind, dann ist ein nachfolgendes Symposion ein nahezu notwendiges

[107] Wie schon weiter oben erwähnt, gehört Klauck zu den Exegeten, die davon ausgehen, dass das korinthische Abendmahl nicht von Brothandlung und Kelchhandlung gerahmt wurde, sondern das beide Handlungen bereits ans Ende des Abendmahls verschoben worden waren. Die meisten Vertreter der formgeschichtlichen Perspektive stimmen darin mit Klauck nicht überein.

Postulat“ (Klinghardt 1996:344). **[2]** Doch darüber hinaus „gibt es sprachliche Argumente“ die selbst von „Gegnern“ der Symposionhypothese anerkannt werden (bspw. Gehring 2000:300). Denn Paulus benutzt in 1Kor 11 und in 1Kor 14 parallele Formulierungen, die auf eine Einheit von Herrenmahl mit anschließendem symposiastischen Gottesdienst hinweisen: Er spricht sowohl in 1Kor 11,17-18.20.33-34 als auch in 14,23.26 davon, dass die Korinther als Gemeinschaft zusammenkommen (συνέρχεσθαι). Dabei betont Paulus sowohl im Abschnitt übers Herrenmahl (1Kor 11,20), als auch im Abschnitt über den Gottesdienst (1Kor 14,24), dass sich die Gemeinde am selben Ort (ἐπί τὸ αὐτο) versammelt (Klauck 1981:36; Gehring 2000:300; Smith 2003a:200). Lampe stellt fest: „Paulus macht durch nichts deutlich, daß das συνέρχεστθαι von 14,23.26 zu einem anderen Zeitpunkt des Tages stattfindet als das συνέρχεστθαι von 11,17.20.33“ (Lampe 1991:188). Und Klauck ergänzt: „… συνέρχεσθαι steht bei Paulus siebenmal ... und nur dort. Es ist … Fachausdruck für die Versammlung der Christen, speziell zum Herrenmahl“ (Klauck 1982:287-288)! **[3]** Ein weiterer sprachlicher Hinweis darauf, dass die Korinther ihren Gottesdienst als *symposion*, im Anschluss an die Mahlgemeinschaft hatten, liegt im Wortfeld von »Erbauen« (οἰκοδομή) begründet. Denn οἰκοδομή kommt neben den Erwähnungen beim korinthischen Gottesdienst (1Kor 14,4.5.12.17.26) sonst *immer nur* in Verbindung mit der Gastmahlsthematik vor (1Kor 8,1.10; 10,23) (Klauck 1982:347; Gehring 2000:300). **[4]** In dieser Hinsicht ist wichtig zu erkennen, dass der gesamte Kontext ab 1Kor 8 am Gastmahl orientiert ist. In 8,1 bis 10,22 geht es um die Teilnahme an sakralen Gastmählern in paganen Heiligtümern. In 10,23-11,1 geht es um private Einladungen zum Gastmahl. In 11,17-34 geht es dann um das Verhalten beim gottesdienstlichen Gastmahl (Klinghardt 1996:344). **[5]** „Eine weitere, wenig beachtete Verbindungslinie [*zwischen Herrenmahl und anschließendem symposiastischen Gottesdienst*] läßt sich über das Theologumenon von der Ortsgemeinde (!) als Leib Christi in 1Kor12 herstellen. Dieses Gemeindemodell ist … bei Paulus eucharistisch begründet und verwurzelt…“ (Klauck 1981:36 - *Einfügung von mir*) und weißt somit aufs Gemeinschaftsmahl und vor allem auf die sogenannten »Einleitungsworte« aus 1Kor 11,23-26 zurück.

Neben den sprachlichen Argumenten innerhalb des paulinischen Textes sprechen aber gerade die vielen Anspielungen, Analogien und Ähnlichkeiten in 1Kor 11-14 zum griechischen-römischen Gastmahl für die „Deipnon/Symposionhypothese“ (Wick 2003:203): **[6]** So bescheinigt Lampe die Ähnlichkeit zwischen dem „Kelch, nach dem Mahl“ (1Kor 11,25) und dem paganen Krater für die Libation, der vom *deipnon* zum anschließenden *symposion* überleitet (Lampe 1991:187). Der Ablauf (*deipnon* - *Libation* - *symposion*) innerhalb des Abschnittes 1Kor 11-14 entspräche somit ganz genau dem Ablauf beim griechisch-römischen Gastmahl (Lampe 1991:1988; Smith 2003a:201). **[7]** Die Ausführungen in 1Kor 12 und 14 behandeln die unterschiedlichen Charismen und die Überlegenheit von Prophetie gegenüber dem Zungenreden. „Beides gehört unter den

Stichworten Auferbauung/Liebe zusammen, und beides hat seinen originären Platz im Symposion“ (Klinghardt 1996:344). Auch Lampe meint, dass die in 1Kor 12 und 14 geschilderten Vorgänge - prophetisches Reden zur Erbauung und Ermahnung (1Kor 14,3), Worte der Offenbarung, der Erkenntnis, der Weisheit, der Weissagung, der Lehre (1Kor 14,6.26; 12,8), Singen (1Kor 14,15f. 26), Zungenreden und ihre Auslegung (1Kor 14,5. 26) - durchaus Dinge sind, die während eines „christlichen Symposions“ stattgefunden haben könnten (Lampe 1991:188). **[9]** Gerade auch die Behandlung der *charis*Thematik (Geistesgaben) in 1Kor 12-14 ist ein deutlicher Hinweis auf den sympotischen Kontext dieser Kapitel (Klinghardt 1996:345).

[10] „Paulus` Hymnus auf die Agape (1Kor 13) erinnert die antiken Leser an den Preis des Eros beim klassischen Symposions Platos … 1Kor 13 kann als Anspielung auf den Symposionsrahmen der gottesdienstlichen Aktivitäten von 1Kor 12+14 interpretiert werden“ (Lampe 1991:189). Smith schreibt dazu: „Thus the hymn to *agape* in the context represents a conscious effort on Paul´s part to restructure symposium traditions and make of the institution a “Lord´s Supper” (Smith 2002a:214). **[11]** „Die korinthische Unordnung, die Paulus in 14,26ff. zu reglementieren versucht, paßt zu einem Symposionsrahmen. Auch bei paganen Symposia geht es nicht selten beim Weingenuß drunter und drüber“ (Lampe 1991:189). **[12]** Gerade auch die Problematik, dass die einzelnen Teilnehmer sich mit ihren Fähigkeiten gegenseitig übertreffen wollten[108] (1Kor 12,21f) und das oft ein Durcheinander im Reden herrschte[109] (1 Kor 14,27-33) sind die klassischen Themen und Probleme auf dem Symposion (Smith 2003a:201). **[13]** Der beschriebene Ablauf in 1Kor 14,26 könnte ein Hinweis auf den typischen Verlauf eines philosophischen Symposions sein, wo jeder Gast dazu angehalten ist, „Diskussionsstoff“ mitzubringen (Lampe 1991:189). **[14]** „Der religiöse, gottesdienstliche Charakter des korinthisch-christlichen Symposions fände Parallelen in den liturgisch-gestalteten Symposia paganer religiöser Vereine“ (Lampe 1991:189). Ein antikes Symposium war durchdrungen von religiösen Elementen und Anbetung (Smith 2003a:201). **[15]** Darüber hinaus nennt Paulus in 1Kor 14,26 das Singen an erster Stelle; das pagane Symposion begann ebenfalls mit Gesang (Lampe 1991:189). **[16]** In 1Kor 14,7 zieht Paulus die Flöte und die Harfe zur Illustration heran. Beide Instrumente gehörten untrennbar zum klassischen Symposion dazu (Lampe 1991:189). **[17]** „Kaum besonders betont muß werden, daß bei einem Symposion

[108] Schäfer schreibt: Der Wettkampf, der beim Symposion spielerisch ausgetragen worden ist, hat dazu gedient, den Rang eines Gelageteilnehmers innerhalb der Trinkgemeinschaft zu bestimmen (Schäfer 1997:13). Auch der Vorschlag von Sokrates beim Gastmahl von Xenophon, dass jeder Mahlteilnehmer während des Symposions das erzählen sollte, was er für seine „wertvollste Fähigkeit“ hält und worauf er bei sich „stolz“ ist geht in diese Richtung (Xenophon 1993:23).

[109] Lukian schreibt über das Gastmahl von Aristainetos: „Die meisten waren jetzt schon betrunken, und der Saal hallte wieder vom Geschrei der Gäste. So deklamierte der Rhetorikprofessor Dionysodoros irgendwelche umständlichen, selbst verfassten Reden … der Philologe Histiaios … trug derweil aus den homerischen Epen vor … Zenothemis aber las aus irgendeiner … beschriebenen Schriftrolle vor … (Lukian 2005:25).

nicht nur der Weingenuß (cf. 1Kor 11,21: angetrunkene Korinther), sondern auch der Flötenton ekstatische Phänomene stimuliert, wie sie von Paulus in 1Kor 12+14 ins Visier genommen werden“ (Lampe 1991:190). **[18]** Ebenfalls zu einen Symposion würde der Hinweis passen, dass plötzlich Ungläubige in die Gesellschaft eintreten. Der »späte Gast« ist ein klassisches Bild in der Symposion Literatur (Lampe 1991:190). **[19]** In diesem Sinne bescheinigt Smith überhaupt grundsätzlich die Ähnlichkeit zwischen paulinischem Schreibstil und der Symposion Literatur: „We should also note the extent to which the form of the Christian assembly and the literary traditions of the symposium have contributed to the form of Paul´s letters … symposium literary traditions form a significant backdrop to the style and form of Paul´s argumentation (Smith 2003a:203).

[20] Als letzten Punkt in dieser „auffällig langen Reihe von Indizien” (Lampe 1991:188), die alle für die „Deipnon/Symposionhypothese“ (Wick 2003:203) beim korinthischen Herrenmahl sprechen, soll eine Beobachtung von Peter Wick stehen. Wick sieht nicht nur in den „vielfältigen Textbeobachtungen“ Hinweise dafür, dass die frühen Christen ihre Gottesdienste als antikes Gastmahl feierten. Vielmehr offenbare sich diese Tatsache gerade auch in der Art und Weise, wie Paulus *an den Stellen argumentiert, wo die urchristliche Praxis von der antiken Form abweicht!* Die massivste Abweichung von der antiken Norm sieht Wick darin, dass Paulus den christlichen Frauen erlaubt, nicht nur beim *deipnon*, sondern auch beim *symposion* anwesend zu sein:

> „Dieser Verstoß gegen die Konvention und die damit verbundenen erotischen Probleme sind so groß, daß er sowohl den Anfang (1Kor 11,2-16) als auch das Ende (14,33-36) … der „Frauenthematik“ widmet (Wick 2003:203) … Frauen senden … bei einer Teilnahme an einem Symposion automatisch erotische Signale aus, die … besonders im „erotisierten“ Korinth (6,12-20) als direkte Einladung zum sexuellen Kontakt verstanden werden müssen“ (:205).

Die Situation wird umso heikler, weil Paulus, wie schon mehrfach betont, davon ausgeht, dass Ungläubige am christlichen Symposion teilnehmen können. „Der sympotische Rahmen wirft … automatisch die Frage auf, wie Frauen teilnehmen können, ohne zugleich allein durch ihre Teilnahme sexuelle Verfügbarkeit gegenüber den fremden Männern zu markieren“ (Wick 2003:205)?

Wick geht davon aus, dass Paulus *aus diesem Grund* anordnet, dass die Frauen beim korinthischen Herrenmahl und vor allem beim anschließenden, sympotischen Gottesdienst eine Kopfbedeckung tragen sollten. Allen Anwesenden sollte klar sein, dass es sich bei diesen Frauen nicht um Sklaven, Prostituierte oder Hetären handelt, sondern um Ehefrauen (Wick 2003:205)! In demselben Zusammenhang versteht Wick auch das Schweigegebot am Ende der Deipnon/Symposionpassage:

> „Paulus erlaubt den Frauen gegen jede hellenistische Sitte die Präsenz und damit auch die aktive Teilnahme am Symposion … doch die Teilnahme am Lehrgespräch verbietet er. Dieses Verbot … muß im Zusammenhang mit der erotischen Gefährdung, die die sympotische Situation impliziert, verstanden werden“ (Wick 2003:218).

Die Frauenthematik am Anfang (1Kor 11,2-16) und am Ende (1Kor 14,33-36) des Abschnitts bildet für Wick die „große inhaltliche Klammer“ der paulinischen Ausführungen zum frühchristlichen Herrenmahl, wodurch sich formal ebenfalls die Einheit von 1Kor 11-14 aufzeigen lässt (Wick 2003:204). Aufgrund dieser „auffällig langen Reihe von Indizien“ (Lampe 1991:188) geht diese Arbeit davon aus, dass korinthisches Herrenmahl (1Kor 11) und korinthischer Gottesdienst (1Kor 12+14) in typisch griechisch-römischer Manier als Deipnon/Symposionveranstaltung hintereinander und miteinander verzahnt stattgefunden haben. Der korinthische Gottesdienst war formell gesehen nichts anderes, als ein aufs *deipnon* folgendes *symposion*.

3.3 Zusammenfassung und Ausblick

Teil II des argumentativen Hauptteils sollte zeigen, dass vieles dafür spricht, dass die paulinischen Gemeinden sich während ihrer Versammlungen an die griechisch-römische Mahlpraxis ihrer Umwelt hielten. Formell betrachtet bestand also zwischen einem hellenistischen Vereinstreffen mit *deipnon* und *symposion* und einem Treffen der korinthischen Gemeinde mit *Herrenmahl* und *Gottesdienst* kein wirklicher Unterschied! Dabei hatten die Korinther mit den gleichen Problemen zu kämpfen, wie sie uns von Privat- oder Vereinsgastmähler aus der paganen Umwelt beschrieben werden. Das oberste Ziel bestand darin, eine utopische Isonomie zwischen den Mahlteilnehmern herzustellen, die immer wieder dadurch zu kippen drohte, dass sich die sozialen Unterschiede innerhalb der Mahlgemeinschaft offenbarten. Die Spaltungen in Korinth hatten demnach keine theologischen Wurzeln, sondern soziale Ursachen, die Paulus im Zuge seiner Anweisungen zu beheben versucht. Für den nun folgenden missiologischen Teil sind aus allem bisher gesagten zwei Feststellungen von besonderer Wichtigkeit:

(1) Das korinthische Herrenmahl (1Kor 11,17-34) bestand nicht nur aus der Brothandlung, dem gemeinsamen Mahl und der Kelchhandlung. Unmittelbar im Anschluss an die Kelchhandlung, die als Analogie zur paganen Libation betrachtet werden muss, schloss sich der korinthische Gottesdienst an, den Paulus in 1Kor 12 und 14 beschreibt. Das Hohelied der Liebe in 1Kor 13, dass ja nicht das unmittelbare Gottesdienstgeschehen beschreibt, kann als zusätzlicher Hinweis auf eine solche Abfolge von Herrenmahl (*deipnon*) und Gottesdienst (*symposion*) gewertet werden. Paulus nimmt mit diesem Einschub des Hoheliedes der Liebe auf die *eros*Thematik Bezug, die bei antiken Gastmählern seit Plato eine herausragende Rolle spielte.

Wenn im nun folgenden missiologischen Teil vom korinthischen Herrenmahl die Rede sein wird, dann soll in Analogie zur griechisch-römischen Gastmahlspraxis nicht mehr nur die unmittelbare Mahlbeschreibung aus 1Kor 11,17-34 gemeint sein, sondern der ganze sympotische Rahmen aus 1Kor 11,1-14,40!

(2) Neben der erweiterten Bedeutung des Herrenmahls als sympotische Veranstaltung ist noch eine zweite Feststellung für den nun folgenden Teil wichtig. Bisher wurden für die frühchristlichen Mahlfeiern am Beispiel der Gemeinde in Korinth nahezu ausschließlich solche Hinweise verwandt, die tatsächlich im Text von 1Kor 11-14 zu finden sind. Da es am Ende dieses argumentativen Hauptteils aber deutlich geworden sein sollte, dass sich frühchristliche Mahlfeiern formell gesehen sehr wahrscheinlich nicht von anderen paganen Mahlfeiern unterschieden haben, soll diese Grenze nun überschritten werden.

Im nun folgenden missiologischen Teil sollen auch Schlussfolgerungen erlaubt sein, die zwar nicht explizit in 1Kor 11-14 erwähnt werden, die sich aber aufgrund einer formellen und wertespezifischen Übereinstimmung mit der paganen Gastmahlspraxis logisch ergeben.

In diesem Zusammenhang werden nach Bedarf auch Hinweise aus anderen biblischen Büchern herangezogen, die solch gezogene Schlussfolgerungen dann wieder biblisch untermauern können. Ziel ist es, am Ende ein möglichst rundes Bild von den missionarischen Möglichkeiten zu bekommen, die im korinthischen Herrenmahl, als typisch hellenistisches Gastmahl, gesteckt haben könnten.

4. Missiologische Überlegungen

4.1 Ungläubige beim Herrenmahl

Im Grunde erlaubt keine christliche Kirche des 21. Jahrhunderts, dass Ungläubige bzw. Ungetaufte Personen an ihren Eucharistie- bzw. Abendmahlveranstaltungen aktiv teilnehmen. In der katholischen (Tibusek 1996:25), der orthodoxen (:75) der anglikanischen (:83) und der methodistischen Kirche (:230) ist die Teilnahme am Abendmahl nur getauften und gläubigen Menschen erlaubt. Wer in der lutherischen Kirche das Abendmahl als Ungläubiger einnimmt, begeht einen Frevel (Tibusek 1996:100). Darum sollten nach dem Heidelberger Katechismus Ungläubige in der reformierten Kirche das Abendmahl auch gar nicht erst bekommen (Tibusek 1996:109). Diese exklusive Haltung aller großen christlichen Kirchen im Bezug auf das Abendmahl hängt mit dem Verständnis zusammen, dass das Abendmahl als Sakrament etwas Heiliges darstellt, indem Heil durch Christus von Gott her vermittel wird (Rahner & Vorgrimmler 1967:319). Die Sakramente „enthalten, bezeichnen und verleihen“ (:320) Gnade, die durchaus auch ins Gegenteil kippen kann, sofern Unwürdigkeit vorliegt.

Auch wenn viele der sogenannten Freikirchen aus baptistischer Tradition das Abendmahl „als Zeichen, *ohne sakramentalen Charakter*“ (Tibusek 1996:280 - *Hervorhebung von mir*) verstehen,

werden doch auch in solchen Gemeinden oft nur „gläubige getaufte Christen“ (:309) zur Abendmahlsgemeinschaft zugelassen. Dieses Vorgehen wird von baptistischer Seite damit begründet, dass im Abendmahl „die Nähe und Gemeinschaft Jesu Christi erlebt wird“ (Tibusek 1996:310). Auch die Brüdergemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die ihr Abendmahl typischerweise jeden Sonntag als Teil des Gottesdienstes feiern, erlauben nur gleichgesinnten „Brüdern“ die Teilnahme am Mahl (Tibusek 1996:331). Ähnliches gilt für die Freien evangelischen Gemeinden. Dort sind „in der Regel alle zugelassen, die an Jesus Christus glauben, Vergebung ihrer Sünden empfangen haben und in der Nachfolge Jesu leben“ (Tibusek 1996:342). Doch wenn man das biblische Zeugnis ernst nehmen möchte und daran interessiert ist, sein heutiges Abendmahlverständnis mit dem biblischen Zeugnis der frühen Christen abzugleichen, dann sollten im Verlauf dieser Arbeit einige Zweifel an der oben skizzierten Praxis entstanden sein.

Wie unter 3.2.3.1 aufgezeigt, besteht innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft die Tendenz, die Beschreibungen zum korinthischen Herrenmahl aus der Sicht späterer kirchlicher Praxis zu beurteilen. In diesem Sinne sei an Hofius erinnert, der davon ausgeht „daß nur Getaufte zu der urchristlichen … Mahlfeier zugelassen waren“ Für ihn wird diese Sicht „durch *zwei Befunde der weiteren liturgiegeschichtlichen Entwicklung* bestätigt: dadurch, daß einerseits die Didache und die Traditio apostolica … ausdrücklich den Ausschluß der Ungetauften von dem Sättigungsmahl verfügen und andererseits Justin betont, daß nur Getaufte am sakramentalen Mahl teilnehmen dürfen“ (Hofius 2008:215 – *Hervorhebung von mir*). Auf den Hinweis von Wick und anderen, die diese Praxis für Unsachgemäß anprangern, da zur Zeit der korinthischen Gemeinde noch nicht mal im Ansatz von einer kirchlichen Liturgie gesprochen werden kann, wurde bereits hingewiesen (Wick 2003:202). Doch eben diese Tendenz, das biblische Zeugnis vom Abendmahl rückblickend mit einer kirchlichen Brille zu beurteilen, führt bei vielen Exegeten dazu, das Abendmahl der Korinther aus seinem eigentlich „Sitz im Leben“ heraus zu lösen und eine eigenständige Veranstaltung daraus zu machen (Kugler 1999:20). In den beiden vorangehenden, argumentativen Hauptteilen wurde der Versuch unternommen, diesen „Sitz im Leben“ (:20) des korinthischen Herrenmahls herauszuarbeiten.

Entgegen der weitverbreiteten Meinung, dass korinthisches Herrenmahl (1Kor 11) und korinthischer Gottesdienst (1Kor 12-14) zwei verschiedene Veranstaltungen waren, konnten überzeugende Gründe aufgezeigt werden, dass es sich beim urchristlichen Herrenmahl um eine zusammenhängende Versammlung handelte, die sich in Analogie zum antiken Gastmahl in *deipnon* (1Kor 11,17-34) und *symposion* (1Kor 12,1- 14,40) aufgliederte. Doch mit dieser Feststellung geht gleichzeitig die Tatsache einher, dass dem Abendmahlsverständnis der heutigen, christlichen Kirche eine Sache fehlt die zu biblischen Zeiten noch eine Möglichkeit darstellte: die Teilnahme von

Ungläubigen beim Herrenmahl! Denn das von solchen in 1Kor 14,23-25 die Rede ist, darin sind sich die Exegeten einig.[110] Doch eben weil Paulus im korinthischen Gottesdienst explizit mit der Anwesenheit von solchen Ungläubigen rechnet, ist für die meisten Exegeten genau so sicher „nicht damit zu rechnen", dass Herrenmahl (1Kor 11) und Gottesdienst (1Kor 12-14) in Korinth gemeinsam gefeiert wurden (Gehring 2000:301). Für Gehring und viele andere „ist ausgeschlossen" (:309), dass ungläubigen Personen „Zugang zur Mahlfeier gewährt worden wäre" (:301). Dieser argumentative Zirkelschluss kann nur dann überwunden werden, wenn die Bereitschaft vorhanden ist, die *eigene kirchliche Tradition für einen Augenblick beiseite zu legen* und den Blick zu öffnen für den Text und das Umfeld des Neuen Testaments. Ulrich Wendel tut dies in seiner Dissertation über „das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte" und kommt so zu überaus interessanten Erkenntnissen, die von hoher Relevanz, auch für diese Arbeit sind:

Was unter 2.1 für das gesamte Neue Testament herausgearbeitet wurde, stellt Wendel im kleineren Rahmen ebenso für sein Forschungsgebiet fest: „Etwa ein Fünftel des dritten Evangeliums handelt von Mahlzeiten" (Wendel 1998:190). Ebenso ist es für Wendel keine Frage, dass die Gastmahlsgleichnisse, die Sündermähler und das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern antike Symposien im Sinne der hellenistisch-römischen Umwelt waren (Wendel 1998:209). Mit diesem Wissen und dem Versuch, möglichst nah an der neutestamentlichen Textbedeutung zu bleiben, stößt er bei seiner Exegese zu Apg. 2,46 auf …

> „…eine ganz erstaunliche Auffassung von christlichen Mahlzeiten! Assoziiert man mit Brotbrechen und Herrenmahl gewöhnlich eine strikte Begrenzung auf Gemeindeglieder, so muß man hier von einer Gemeindemahlzeit im Rahmen eines öffentlichen Forums (Tempel) ausgehen. Diese Vorstellung erscheint so fremdartig, daß sich eine exakte Übersetzung sehr selten in den Bibelausgaben findet." (Wendel 1998:184).[111]

Wendel untersucht aufgrund dieser Beobachtung nun sämtliche im Lukasevangelium vorgestellten Mahlszenarien und kommt zu dem Ergebnis, dass Lukas schon die geschlossene christliche Mahlfeier kennt, sich aber in seinem Evangelium „weitaus häufiger für eine Öffnung des Teilnehmerkreises" einsetzt (Wendel 1998:210). Er schreibt:

> „So wie ein Kranker in ein Pharisäergastmahl eindringen konnte, sollen private christliche Gastgeber zu ihren Festmahlen und die Kirchen zu ihren Gemeinschaftsmahlzeiten jeweils Arme und Behinderte einladen. Eine solche offene Mahlgemeinschaft ist Angebot des Heils, so wie Jesus im Rahmen eines Gastmahls zur Umkehr aufrief. Die Hinzunahmen der Menschen aus den Randgruppen wird daher nicht einfach karitativen Zweck haben, *sondern soll ihnen Zugang zur Evangeliumsverkündigung ermöglichen*, von der sie ausgeschlossen blieben, wenn die Kirche

[110] Klauck 1992:102; Merklein & Gielen 2005: 191; Kistemaker 1993:502; Fee 1987:683; Wolff 1996:336; Strobel 1989:220; Lang 1994:306; Ortkemper 1993:136; Grosheide 1972:332; Schrage 1999:411 u.a.

[111] „Berücksichtigt man, daß 2,46f. ein hypotaktisches Satzgefüge ist und daß die beiden Partizipialsätze, welche dem Hauptsatz untergeordnet sind, durch das Konjunktionenpaar τε - τε parallel geschaltet sind, so ergibt sich: Das Einnehmen des Essens ist als Aussage des Hauptsatzes übergeordnet. Sowohl der „Aufenthalt im Tempel" als auch das „hausweise Brotbrechen" ist davon abhängig … Aus dieser Übersetzung folgt, daß τροφή nicht nur hausweise beim Brotbrechen, sondern auch beim täglichen Tempelaufenthalt eingenommen wurde" (Wendel 1998:183-184)

> ihre Gemeinschaftsmähler nach außen abschotten würde“ (Wendel 1998:209 - *Hervorhebung von mir*)

Wendel belegt seine Feststellung mit einer Vielzahl an Beispielen aus dem lukanischen Geschichtswerk und kommt zu dem abschließenden Ergebnis, dass christliche Mahlgemeinschaft für Lukas immer eine „Kontaktstelle zum Evangelium“ darstellt (Wendel 1998:217). In Bezug auf die Mahlgemeinschaft der Urgemeinde kommt er zu folgendem Ergebnis:

> „Wenn die lukanische Mahltheologie fordert, daß die Kirche Außenstehende zu ihren Mahlzeiten einladen soll, daß *im Rahmen dieser Mahlzeit Christus erkannt* werden kann und daß eine Einladung zum Heil und Umkehr ergeht, und wenn solche *Mahlzeiten schließlich ... auf erhoffte Bekehrungen angelegt* sind … dann fällt es nicht schwer, die Mahlzeit in Apg 2,46 zuzuordnen… Lukas meint an dieser Stelle eine öffentliche *Mahlzeit als missionarisches Heilsangebot*“ (Wendel 1998:219 - *Hervorhebung von mir*).

In Bezug auf die Fragestellung unserer Arbeit ist nun wichtig, wo Wendel noch weitere solche missionarische Mahlfeiern innerhalb der frühen Christenheit erkennt: „Was für Lukas nur indirekt erschlossen werden kann, ist für die Gemeinde in Korinth *viel deutlicher*. Ist dort eine *symposionorientierte Gottesdienstform belegt*, so ist diese für das frühe Christentum insgesamt … plausibel… “ (Wendel 1998:222 - *Hervorhebung von mir*). Wendel ist der festen Überzeugung „daß das Herrenmahl von 1.Kor 11 und der charismatische Gottesdienst von 1.Kor 14 eine Einheit bilden“ (Wendel 1998:223). Der öffentliche und somit missionarische Charakter des korinthischen Herrenmahls ist für ihn aufgrund von 1Kor 14,23 offensichtlich. Wendel schlussfolgert:

> „Hier schließt sich das lukanische Mahlverständnis nahtlos an, insofern es offen ist für Nichtmitglieder der Gemeinde … die *Verbindung zum korinthischen Gottesdienst liegt also nicht nur im Symposioncharakter allgemein, sondern in der Beteiligung von Gästen speziell*. Der Öffentlichkeitscharakter der lukanischen Mahlzeiten .. ist bereits mit der Symposionanalogie gegeben… (Wendel 1998:223 - *Hervorhebung von mir*)
>
> …Sie [*die Mahlzeiten*] werden als *Heilsangebote für Außenstehende,* als *missionarische Gelegenheiten* veranstaltet - oder sollen so veranstaltet werden … (Wendel 1998:229 – *Hervorhebung und Einfügung von mir*)
>
> … Eine solche Öffnung soll aber nicht nur die explizit an öffentlichen Orten veranstalteten Mahlzeiten prägen, sondern auch *jeden anderen christlichen Mahlgottesdienst,* insofern der die Form eines Symposions aufweist“ (Wendel 1998:230 - *Hervorhebung von mir*).

Ebenso wie Ulrich Wendel „die Analogie zwischen Herrenmahl und Symposion … für das frühe Christentum wahrscheinlich“ hält (Wendel 1998:230) tun wir es, aufgrund der Ergebnisse dieser Arbeit. Doch eine solche Analogie führt nahezu zwingend zu der Erkenntnis, dass die frühen Christen in ihren Herrenmahlsfeiern wesentlich offener und missionarischer waren als die Christen der nachfolgenden Jahrhunderte. In diesem Sinne geht auch Smith davon aus, dass 1Kor 14,22-25 die „missionary idea“ (Smith 2003a:210) der frühen Christen widerspiegelt. Durch das gemeinsame Essen des *deipnon* und dem anschließenden *symposion* wollte man in engeren Kontakt mit den

ungläubigen Menschen aus dem Umfeld gelangen, mit dem Ziel „*the neighbor`s salvation*“ zu suchen (Smith 2003a:210 - *Hervorhebung von mir*).

Interessanterweise zweifelt im Grunde kein Exeget an der missionarischen Gesinnung der korinthischen Gemeinde. So schreibt Klauck, dass man in Korinth, wie auch in den jüdischen Synagogen, „Heiden zum Gottesdienst als Gäste zugelassen hat. Diese Kontaktpflege gehört zum missionarischen Bemühen dazu“ (Klauck 1992:102). Merklein denkt bei den Ungläubigen und Unkundigen aus 1Kor 14,23-25 konkret an „nichtchristliche Ehepartner … die mit ihrem gläubigen Partner zum Gottesdienst kommen“ (Merklein & Gielen 2005:191) und schließt aus dieser „missionarischen Situation“ auf „eine gewisse Offenheit der Gemeinde … die auch Außenstehenden nicht verwehrt, an ihren Gottesdiensten teilzunehmen“ (:191). Für Fee wird aus diesen Versen deutlich, dass die Versammlungen der Gemeinde grundsätzlich offen waren für Ungläubige (Fee 1987:684), eine Tatsache, die auch Wolff bestätigt: „Der Vers enthält neben der missionarischen Bedeutung, die dem Gottesdienst beigemessen wird, auch einen wichtigen Hinweis darauf, daß Ungläubige dem christlichen Gottesdienst beiwohnen konnten“ (Wolff 1996:336). In diesem Sinne gehen sowohl Strobel (1989:220) als auch Lang (1994:196) davon aus, dass solche Ungläubigen sowohl zufällig, als auch als geladene Gäste, ganz wie in der jüdischen Synagoge, dem korinthischen Gottesdienst beiwohnen konnten. Das alles bewegt Schrage zu der Feststellung, dass „urchristliche Gottesdienste keine esoterisch-exklusiven Veranstaltungen einer nach außen geschlossenen Gesellschaft“ waren (Schrage 1999:411), sondern durchaus an ihrer „missionarischen Wirkung bzw. Wirkungslosigkeit“ (:409) gemessen wurden.

Es geht also nicht um die Frage nach der missionarischen Gesinnung der frühen Christen, sondern mehr um die Frage, bei welchen Gemeindeveranstaltungen diese Gesinnung zu Tage getreten ist. Wie unter 3.2.3.1 gezeigt wurde, verlegen viele Exegeten die missionarischen Aktivitäten der Urgemeinde in einen vom Herrenmahl getrennten Wortgottesdienst mit missionarischem Einschlag, beschrieben in 1Kor 12 und 14 (Conzelmann 1981:221): „Gegen ein Miteinander von Herrenmahl und Wortgottesdienst spricht die Anwesenheit von Nichtchristen … Umgekehrt aber läßt sich sehr gut denken, daß Ungläubige bei einem Wortgottesdienst mit missionarischer Ausrichtung anwesend gewesen wären“ (Gehring 2000:301). Doch eine Erkenntnis dieser Arbeit sollte sein, was Klinghardt treffend ausformuliert:

> „Den reinen Wortgottesdienst, als eine Gemeindeversammlung, bei der nicht gegessen und getrunken, sondern nur gebetet, gesungen, gelesen oder gepredigt wurde, hat es im frühen Christentum vor dem 3. Jh nicht gegeben; *da es keinerlei entsprechende Zeugnisse gibt, ist dieser Wortgottesdienst ein bloßes Konstrukt*“ (Klinghardt 1996:364 - *Hervorhebung von mir*).

Die fehlenden Zeugnisse für solch einen eigenständigen Wortgottesdienst mögen der Grund sein, warum man doch hin und wieder in der Fachliteratur auf Aussagen stößt, die einen *gewissen*

Zweifel am Konstrukt des rein missionarischen Wortgottesdienstes andeuten. Auch wenn Merklein in Bezug auf eine sympotische Einheit von 1Kor 11-14 schlussendlich unentschlossen bleibt, schreibt er: „Doch wird man *auch nicht mit Sicherheit ausschließen dürfen*, dass selbst (noch) nicht Getaufte - unter bestimmten Bedingungen - am Herrenmahl teilnehmen konnten“ (Merklein & Gielen 2005:192 - *Hervorhebung von mir*). Auch Wolff steht zu seiner Unsicherheit; obwohl er schlussendlich davon ausgeht, dass eine Teilnahme von Ungläubigen am Herrenmahl unwahrscheinlich ist, schreibt er: „Daß der Apostel an einen Wort- und Gebetsgottesdienst ohne Herrenmahlsfeier denkt, läßt sich Kapitel 14 *nicht zwingend entnehmen*“ (Wolff 1996:336 - *Hervorhebung von mir*). Klauck sagt es am deutlichsten und zieht dabei konsequenterweise die Möglichkeit in Betracht, zu der auch wir im Rahmen unserer Untersuchung gekommen sind, nämlich, „daß Paulus dem Nichtchristen, der überzeugt in das Amen der Gläubigen einstimmt (14,16), oder dem Ungläubigen, der vom prophetischen Wort im innersten getroffen in das Bekenntnis „Gott ist wahrhaft unter euch“ ausbricht (14,25), die Zulassung zum Herrenmahl nicht verweigern würde“ (Klauck 1982:348). Wir gehen also davon aus, dass die Zusammenkünfte der urchristlichen Gemeinde grundsätzlich offen waren für jeden, der sich für den neuen Glauben und das Leben der jungen Christenbewegung interessierte.

4.2 Herrenmahl als missionarisches Werkzeug

4.2.1 Missionarische Implikationen in der Form

4.2.1.1 Nicht-exklusive Räumlichkeiten

Das urchristliche Herrenmahl wurde in der Gestalt eines typischen, antiken Gastmahls gefeiert. Es bestand aus einem ersten Teil, dem gemeinsamen *deipnon* und einem zweiten Teil, dem gemeinsamen *symposion*. Somit gilt: „Die Mähler der Christen in neutestamentlicher Zeit unterschieden sich … äußerlich nur wenig von den Mahlfeiern ihrer Zeitgenossen“ (Kugler 1999:9). Diese äußerliche Ähnlichkeit offenbarte sich nicht zuletzt auch im Veranstaltungsort. Wie unter 3.2.1 ausführlich festgestellt wurde, trafen sich die Christen zum Herrenmahl in Privathäusern, so wie jede andere Gruppe von Freunden oder Gleichgesinnten auch. Mit personenmäßigen Wachstum mussten sich die Treffen dann auch räumlich anpassen, wobei deutlich geworden sein sollte, dass es den klassischen Kirchen- oder Gemeindebau nicht vor dem 3. Jahrhundert n.Chr. gegeben hat (Lampe 1989:307). Bis zu diesem Zeitpunkt ist es die wahrscheinlichste Möglichkeit anzunehmen, dass sich die Gemeinden zuerst in immer größeren Privathäusern und irgendwann in angemieteten Gasträumen bzw. auch hier und da unter freiem Himmel zum Herrenmahl getroffen haben.

Was auf den ersten Blick vielleicht als Nachteil beurteilt werden könnte, kann auf den zweiten Blick aber auch als missionarische Möglichkeit gedient haben. Denn kein Christ musste seinem ungläubigen Familienmitglied oder Freund erklären, wo er sich mit seinen »Freunden« traf.

Gleichzeitig musste kein interessierter Ungläubig die »Hemmschweller einer Kirchentür« überwinden, um sich das urchristliche Gastmahl einmal näher anzuschauen. Privat- und Vereinsgastmähler waren so weit verbreitet (siehe 2.2), dass rein äußerlich nichts Auffälliges und damit Abschreckendes mit dem christlichen Herrenmahl verbunden werden konnte. Diese Überlegung leitet gut zum nächsten Punkt über.

4.2.1.2 Einladung zum Herrenmahl

Die Einladung zu einem *symposion* war etwas völlig normales. In seiner Dissertation über „Hausgemeinden und Mission“ kommt Gehring zu dem Schluss, dass gerade das antike Haus mit seinem „Netz der Beziehungen“ (Gehring 2000:178) eine günstige Situation für missionarische Kontakte bot. „Hier hätten z.B. Einladungen zu Mahlzeiten in den Häusern eine Situation geschaffen, um Kontakte zu knüpfen“ (:178). Obwohl Gehring die missionarische Wirkung des Herrenmahls in seiner Arbeit über urchristliche Missionsbemühungen nicht erwähnt, liegt er mit dieser Einschätzung wohl richtig. Klinghardt ergänzt:

> „Es ist gerade für die paulinischen (und andere, im Entstehen begriffene, frühchristliche) Gemeinden wahrscheinlich, daß *sekundäre Einladungen ein alltägliches Phänomen* waren: Bevor die Taufe, wie in der Didache und sonst seit dem 2. Jh., ein Zulassungskriterium für christliche Mahlfeiern wurde, wird das Gemeindemahl - oder, wie man im Blick auf die Vereinsanalogie sagen könnten: das christliche Vereinssyssition - gerade aufgrund der Institution *sekundärer Einladung ein wichtiger Faktor für frühchristliche Mission* gewesen ist“ (Klinghardt 1996:90 - *Hervorhebung von mir*).

Was Klinghardt „sekundäre Einladungen“ nennt, wurde unter 2.6.2.3 mit dem Stichwort der »Schatten« oder *umbrae* bezeichnet. Es war durchaus normal und akzeptiert, dass zum Gastmahl die geladenen Gäste ihre jeweiligen »Schatten« mit zum Mahl brachten. In Anbetracht dieser gängigen Praxis müsste es als unnormal angesehen werden, wenn die korinthischen Christen diese Sitte mit ihrer Bekehrung rigoros abgelegt hätten. Es ist viel wahrscheinlicher, mit Klinghardt anzunehmen, dass eben diese Praxis, seine ungläubigen Freunde einfach zum christlichen Herrenmahl mitzubringen, entscheidend dazu beigetragen hat, dass Situationen wie Paulus sie in 1Kor 14,23-25 beschreibt „recht häufig“ vorgekommen sind (Ortkemper 1993:136-137).

Auch wenn das vorausgehende *deipnon* (1Kor 11,17-34) mit der »Überführung der Ungläubigen« beim *symposion* (1Kor 14,23-25) zuerst einmal nichts zu tun hat, darf man das Gesamtbild nicht aus den Augen verlieren. In Anbetracht dessen, dass das antike Gastmahl bestehend aus *deipnon* UND *symposion* quasi die einzige Möglichkeit darstellte, den Abend im Kreis von Freunden zu verbringen (Paoli 1979:121; Ascough 2003:2), wäre eine Einladung zu einem »Missions*symposion*« OHNE *deipnon* hochgradig suspekt und wahrscheinlich unmöglich gewesen. Wollte man einen Ungläubigen in Kontakt mit der Gemeinde und somit in den direkten Wirkungsbereich des Geistes Gottes bringen, dann musste man ihn schon zum *deipnon* mitbringen dürfen.

Wie unter 2.6.2.2 beschrieben, wurden die sekundären Einladungen in vielen Fällen sehr spontan ausgesprochen. Die Christen in Korinth konnten somit ohne große Vorbereitung auf ihrem Weg zum Herrenmahl schlicht abwarten, wer ihnen über den Weg laufen würde. Wie die vielen paganen Quellen gezeigt haben, war eine missionarische Aktivität in diesem Sinne unkompliziert und kulturell absolut etabliert. Für ein solches Vorgehen dienlich war mit Sicherheit auch die kulturelle Norm, dass man eine Einladung zum Gastmahl nicht ohne guten Grund ablehnen durfte (Stein-Hölkeskamp 2005:31). Somit bestand zumindestens beim ersten Mal eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass die eingeladenen Ungläubigen auch tatsächlich zum Herrenmahl mitkommen würden. Wer aber zum *deipnon* eingeladen war, würde nicht zum *symposion* wieder gehen!

Wenn Paulus von Ungläubigen beim *symposion* spricht, dann impliziert er damit die für diese Arbeit grundlegende Feststellung: *Wer von Ungläubigen beim symposion spricht, der geht auch davon aus, dass diese Ungläubigen beim deipnon dabei gewesen sind. Doch wenn diese Ungläubigen auch beim deipnon schon anwesend waren, dann waren sie auch Teil der Mahlgemeinschaft.* Doch waren diese Ungläubigen tatsächlich Teil der Mahlgemeinschaft, dann nahmen sie logischerweise auch Teil an den Gebeten, dem Gesang und der Libation die sich innerhalb der christlichen Bewegung vor allem auf die zwei Elemente von Brot und Wein im Gedenken an den Stifter dieser Mahlgemeinschaft Jesus Christus konstituierten!

Exkurs: Möglichkeit des „späten Gastes“

Bei alle dem soll eine Überlegung nicht unerwähnt bleiben: Auch wenn diese Arbeit an dem Ergebnis festhält, dass die von Paulus angesprochenen Ungläubigen aus 1Kor 14,23-25 als Teilnehmer beim kompletten Herrenmahl anwesend waren, also als »Schatten« mitgebracht worden sind, so bestünde prinzipiell noch eine andere Erklärungsmöglichkeit: Lampe scheint in diese Richtung zu tendieren, wenn er in Bezug auf die erwähnten Ungläubigen schreibt: „Zu einem Symposion hinter 1Kor 12+14 paßt schließlich, daß *Nicht-Christen plötzlich in die Gesellschaft eintreten* (1Kor 14,23f)“ (Lampe 1991:190 - *Hervorhebung von mir*). Lampe setzt die von Paulus erwähnten Ungläubigen nicht mit »Schatten«, sondern mit den, ebenfalls innerhalb der Symposion-Literatur häufig vorkommenden, »Parasiten« gleich (siehe 2.6.2.3). Allerdings waren solche »Parasiten« oder »Schmarotzer« keinesfalls beim Gastmahl erwünscht, wohingegen 1Kor 14,23-25 eher einen freudigen Anlass beschreibt.

Doch es ist in erster Linie die griechische Zeitform des »Aorist«, die uns an der Überzeugung festhalten lässt, dass die Ungläubigen nicht IMMER erst zum *symposion*, also nach dem *deipnon* eingetreten sind. Ein Verb im Aorist verdeutlicht keinen konkreten Zeitpunkt, sondern nur eine

subjektive Betrachtungsweise (Bornemann & Ritsch 1978:213); in diesem Fall die des Paulus. Wenn Paulus von »eintretenden Ungläubigen« im »Aorist« berichtet, dann bedeutet das keinesfalls, dass diese erst zum *symposion* eingetreten sind! Es wäre ebenso denkbar, dass Paulus eine „komplexe Handlung in einem einzigen Punkt zusammenfassen" (Schoch 2000:52) wollte, also den „komplexiven Aspekt" des »Aorist« gewählt hat (Bornemann & Ritsch 1978:214). Das würde aus unserer Sicht viel Sinn machen:

Paulus geht es ja in 1Kor 14,23-25 *nur sekundär* um die Ungläubigen. Sämtliche missiologischen Ableitungen müssen damit leben, dass Paulus hier *keine Missionstheologie* schreibt. In diesem Sinne schreibt auch Merklein, „daß das unmittelbare Ziel des Paulus nicht der Entwurf einer Missionsstrategie ist, sondern dass er den durch die Prophetie zu erzielenden missionarischen Erfolg nur als Beispiel und Mittel benutzt, um die Überlegenheit der Prophetie gegenüber der Glossolalie zu unterstreichen" (Merklein & Gielen 2005:194). Mit anderen Worten: *Innerhalb der Argumentationskette von Paulus ist es erst an dieser Stelle von Relevanz, die von Beginn an teilnehmenden Ungläubigen zu erwähnen!*

Wir kommen darum für uns zu dem Ergebnisse, dass die Argumentation von Lampe zwar durchaus historisch begründet werden könnte, aber nicht zwingend so verstanden werden muss. Vielleicht wäre es das Beste, beide Möglichkeiten in Betracht zu ziehen. Es gab womöglich Fälle, wo die urchristlichen Gemeinden durch »Parasiten« gestört worden ist. Doch aus unserer Sicht sinnvoller und historisch besser begründbarer wäre das Verständnis, dass die frühen Christen von ihrer Möglichkeit gebraucht gemacht haben, ihre ungläubigen »Schatten« mit zum christlichen Herrenmahl zu bringen und diese von Beginn an Teil der Gemeinschaft waren.[112]

---

[112] Darüber hinaus kann noch ein zweiter Grund angeführt werden, warum Paulus erst in 1Kor 14 von den Ungläubigen spricht, obwohl diese wahrscheinlich schon zum *deipnon* gekommen waren. In 3.1 ist gezeigt worden, dass Paulus sich beim Aufbau von 1Kor 11-14 stark am Aufbau der klassischen Symposion-Literatur, konkret an Platos Gastmahl, orientiert zu haben scheint. Innerhalb dieser Gattung stellt der »späte Gast« einen wichtigen Charakter dar, der bei Plato repräsentiert wird durch die Person des Alkibades. Die unter 3.1 angeführte, tabellarische Gegenüberstellung vom platonischen Gastmahl mit dem paulinischen Herrenmahl sollte gezeigt haben, dass Paulus die Ungläubigen genau zu dem Zeitpunkt »ins Spiel« bringt, als Alkibades als »später Gast« den Raum betritt. Nun könnte gefragt werden, warum Paulus die Ungläubigen nicht bereits zu Beginn seiner Ausführungen anführt und sie somit eindeutig als »Schatten« klassifiziert hat? Die Antwort ist eine doppelte:

(1) Zuerst einmal gilt auch an dieser Stelle, dass es *nicht die Absicht von Paulus war, etwas zum missionarischen Wirken des Herrenmahls* zu schreiben. Das wir überhaupt eine solche ableiten können, ist einzig und allein der Tatsache zu verdanken, dass Paulus innerhalb seiner Ausführungen ein missionarisches Beispiel (Merklein & Gielen 2005:194) verwendet. Hätte Paulus konkret etwas über die missionarische Kraft des Herrenmahls schreiben wollen, dann hätte er die erwähnten Ungläubigen womöglich als »Schatten« bzw. Gäste einiger Gemeindeglieder klassifiziert. (2) Die Absicht von Paulus bestand aber nun mal darin, die korinthische Gemeinde in Bezug auf ihre Herrenmahlsfeiern zu korrigieren (1Kor 11,17; 12,1; 14,5 u.a.). Und genau das ist aus unserer Sicht der Grund dafür, warum Paulus den symposiastischen Charakter der »Schatten« nicht auf die erwähnten Ungläubigen aus 1Kor 14,23-25, sondern auf eine andere Personengruppe anwendet; nämlich *die zu spät kommenden, ärmeren Gemeindeglieder*, die nichts mehr vom Essen der reicheren Gemeindeglieder abbekommen hatten (1Kor 11,21). Wie unter 3.2.2.2 gezeigt worden ist, ziehlten die Korrekturen des Paulus ja genau darauf ab, dass es zu einem gemeinschaftlichen Abendessen kommen sollte, bei dem die wohlhabenderen Gemeindeglieder auf die ärmeren Gemeindeglieder warteten (1Kor 11,33). In den paulinischen Ausführungen »spielen« die ärmeren Gemeindeglieder demnach die »Rolle« des symposiastischen

4.2.1.3 Fähigkeit zur Reziprozität

In 1Kor 10,27 findet man einen interessanten Hinweis, der sich gut in die Überlegung zu missionarisch motivierten Einladungen zum Herrenmahl einfügen lässt. Die Kommentare sind sich im Grunde einig, dass Paulus hier die theoretische Möglichkeit behandelt, dass Christen aus der korinthischen Gemeinde zum Privatgastmahl eines Ungläubigen eingeladen werden. Dabei ist allerdings nicht für jeden Exegeten denkbar, dass Paulus eine solche Möglichkeit tatsächlich in Betracht zieht: So schreibt Merklein, dass Paulus an dieser Stelle zwar „selbstverständlich an eine Einladung in das Privathaus … auch an eine Einladung zum Kultmahl gedacht" hat, dass es aber von 1Kor 8,13 her gesehen ein „Widerspruch in sich" wäre, wenn er eine solche Einladung „gestatten" würde (Merklein 2000:277)! Wolff scheint es ebenso unbehaglich bei dem Gedanken, dass Paulus die Einladung zu einem heidnischen Kultmahl erlaubt haben könnte und differenziert darum zwischen Kult- und Privatmahl. Die Einladung zum Privatmahl stellt aus der Sicht von Wolf für eine Christen kein Problem dar, die Einladung zu einem Kultmahl sehr wohl (Wolff 1996:238). Solch eine Trennung ignoriert allerdings den kultischen und religiösen Inhalt aller antiken Gastmähler, unabhängig ob diese nun im Tempel oder als Privatgastmahl im *andron* oder *triclinium* stattgefunden haben (Wick 2003:123; Ebel 2004:2).

Im Zuge dieser Arbeit ist aber die Überzeugung gewachsen, dass Paulus *sehr wohl* die realen Möglichkeit in Betracht zog, dass seine Gemeindeglieder zu Gastmählern heidnischer Freunde und Bekannte eingeladen werden könnten (Stobel 1998:162; Lang 1994:131; Kremer 1997): Fee weißt in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „Paul himself would regularly have accepted (cf.9:21), to dine in a pagan home" (Fee 1987:483). Auch Kistemaker ist davon überzeugt, dass „the greek text indicates that these invitations were commonplace" und dass Paulus die Korinther auffordert, „with an open mind … an invitation to a Gentile home" durchaus in Erwägung zu ziehen (Kistemaker 1993:354). In diesem Sinne bemerkt Grossheide zu Recht, dass viele der neugewordenen Christen in Korinth durchaus noch ungläubige Verwandte und Freunde hatten

---

Charakters der »Schatten«. Stimmen diese Überlegungen, dann wird ersichtlich, warum Paulus die Ungläubigen aus 1Kor 14,23-25 erst an der Stelle »ins Spiel bringt«, an der innerhalb der Symposion-Literatur normalerweise die »Parasiten« und »Schmarotzer« erwähnt werden. Die Absicht seiner Ausführungen ließen ihm keine andere Möglichkeit; die Position der »Schatten« war ja schon belegt!

Wenn unsere Überlegungen bisher stimmen sollten, dann hält die Gegenüberstellung vom platonischen Gastmahl mit dem paulinischen Herrenmahl noch eine weitere Finesse bereit. Denn Plato beschreibt in seinem Werk ja die äußerst ungewöhnliche Situation, dass Sokrates als geladener Gast den Alkibades zwar als »Schatten« einlädt, dann aber plötzliches verschwindet. Alkibades muss nun als »Schatten« von Sokrates *ohne Sokrates* beim Gastmahl erscheinen, was eine nicht unpeinliche Situation darstellt. Sokrates taucht erst viel später beim Gastmahl auf, zu einem Zeitpunkt, an dem das eigentliche *deipnon* schon fast wieder vorüber war. *Genau genommen setzt Paulus die ärmeren Gemeindeglieder also gar nicht mit dem »Schatten« Alkibades, sondern mit dem zu spät kommenden, aber geladenen Gast Sokrates gleich!* Und genau in dieser Gleichstellung liegt unsere Meinung nach eine besondere Finesse und Botschaft: So wie Sokrates als geladener Gast zur geladenen Gemeinschaft gehörte, so gehörten auch die ärmeren Gemeindeglieder zur Gemeinde. So wie Sokrates bei seinem späteren Erscheinen noch reichlich und gutes Essen bekam, so sollten auch die reicheren Gemeindeglieder die später kommenden Armen mit reichlichem und gutes Essen empfangen, damit die Gemeinschaft untereinander nicht zerstört werden würde.

(Grossheide 1972:242). Schrage unterstützt diese Feststellung: „Freundschaften und familiäre Bande brauchen nicht rigoros gekappt zu werden“, wenn man in die korinthische Gemeinde ging (Schrage 1995:467-468).

Doch eben diese Feststellung lässt die paulinische Anweisung aus 1Kor 10,27f in einem missionarischen Licht erscheinen. Stein-Hölkeskamp schreibt, es wurde „ganz selbstverständlich erwartet, daß Einladungen … erwidert wurden“ (Stein-Hölkeskamp 2005:32). Wenn Paulus in 1Kor 10,27 also die Möglichkeit diskutiert, wie sich ein Christ zu verhalten hatte, der von einem Ungläubigen zum Gastmahl eingeladen wurde, dann steht damit indirekt auch die kulturelle Pflichtfolge einer »Widereinladung« im Raum. Wenn die von Paulus diskutierte Einladung (1Kor 10,27f) als Erstes erfolgte, bot das Herrenmahl auch weniger gut situierten Christen die Möglichkeit, ihrer „Fähigkeit zu Reziprozität“ (Stein-Hölkeskamp 2005:32) gerecht zu werden. Die kulturelle Erwartung einer Widereinladung konnte in diesem Sinne mit einer missionarischen Gesinnung sogar kombiniert werden. Handelte es sich in 1Kor 10,27 aber schon um eine Rückeinladung, der die gemeinsame Teilnahme am korinthischen Herrenmahl vorausgegangen war, dann hätte der eingeladene Christ erneut die Möglichkeit, eventuell sogar während des heidnischen *symposion*, seinen Glauben zu bezeugen (1Kor 10,31-33).

4.2.1.4 Religiosität beim Mahl

In Bezug auf die »Fähigkeit zur Reziprozität« ist noch ein weiterer Gesichtspunkt nennenswert, der schon oben angeklungen ist. In seinem Kommentar zu 1Kor 10,27 hatte sich Wolff für eine Trennung von Privat- und Kultmahl ausgesprochen, wobei er die Teilnahme eines Christen an einem heidnischen Privatmahl akzeptiert, aber gegen die Teilnahme eines Christen an einem heidnischen Kultmahl zu sein scheint (Wolff 1996:238). Sollten wir diese Andeutung in Wolffs Kommentar richtig verstanden haben, dann hätte Wolff übersehen, dass innerhalb der Antike typischerweise auch die sozialen Aspekte des Lebens (wie die Mahlgemeinschaft) als Religionsausübung verstanden wurden (Schmitt-Pantel 1994:14f; Trummer 2005:26). Die westliche, moderne Definition von Religion konzentriert sich stark auf die individuellen Gefühle und die persönliche Erfahrung. Religion hat in diesem Sinne etwas zu tun mit Ernsthaftigkeit, Askese und Übernatürlichem, *aber nicht mit Gemeinschaft, Freude, Essen und Trinken* (Harland 2003:60). Doch die Trennung des Alltags in Profanes und Religiöses kann nicht auf das antike Weltbild angewandt werden (Harland 2003:61). Somit ist auch die von Wolff vorgeschlagene Trennung in Kult- und Privatmahl zu überdenken.

Für die Teilnehmer war das Gastmahl mit einer vielschichtigen, religiösen Bedeutung verbunden, bei der gemeinsam mit der Gruppe (ein) Gott verehrt wurde (Harland 2003:77; Trummer 2005:26).

Das Gastmahl war der „bevorzugte Ort“ (Trummer 2005:27), um soziale Interaktion und Tischgemeinschaft (Rüpke 2002:44) mit der Ehrung eines oder mehrerer Götter zu verbinden (Harland 2003:86). In diesem Sinne ist es auch überhaupt nichts Ungewöhnliches, wenn Sokrates schon fast am Ende des *symposion*, mitten in der Hochstimmung von Wein, Tanz und Unterhaltung plötzlich dafür plädiert, dem Gott Eros zu gedenken (Xenophon 1986:71). Doch gerade in Bezug auf die Normalität von Religiosität beim Gastmahl deutet sich eine weitere missionarische Möglichkeit an:

Ein Ungläubiger, der zum christlichen Herrenmahl eigeladen war, erlebte quasi Nichts wirklich Neues, zumindestens was die äußere Form anging. Anders als ein Kirchendistanzierter des 21. Jahrhunderts, der sich in einem christlichen Gottesdienst womöglich wie ein Fremdkörper vorkommen kann, weil er die verbalen und gestischen Abläufe nicht kennt, bestand das korinthische Herrenmahl aus vergleichbaren Elementen wie ein paganes Gastmahl. Deutlichstes Bindeglied stellte wohl die Libation dar, die auch beim christlichen Herrenmahl den Übergang vom *deipnon* zum *symposion* kennzeichnete. Auch die Gebete vor dem Mahl und das Singen von Liedern waren für einen Ungläubigen bekannt. All das konnte dazu führen, dass er in besonderer Weise darauf achtete, *wem* die Opfer, die Gebete und die Lieder dargebracht wurden. Aufgrund seiner formellen Nähe zum paganen Gastmahl bot das christliche Herrenmahl zum einen eine niedrige Hemmschwelle für Ungläubige und zum anderen genug Informationen um auf den »Gott der Christen« neugierig zu werden.

4.2.1.5 Gesprächsmöglichkeiten beim Mahl

Die missionarische Möglichkeit, die speziell im Inhalt des *deipnon* (1Kor 11) zu finden ist, soll noch gesondert unter 4.2.3 behandelt werden. Wenn im folgenden von »Gesprächsmöglichkeiten« die Rede ist, dann soll damit nur der zweite, ebenfalls zum Herrenmahl gehörige Teil ins Blickfeld rücken, das *symposion* (1Kor 12-14). Wie unter 2.6.3.5 aufgezeigt wurde, bestand dieser Teil auch bei paganen Gastmählern nicht nur aus Ausschweifungen, sondern konnte durchaus in gemäßigteren Bahnen verlaufen. Als Vorbild für diese Form des philosophischen Gastmahls wird immer wieder das platonische Symposion angeführt. Bei einem solch gemäßigten Verlauf standen nicht primär Zerstreuung, sondern vor allem erbauliche und motivierende Gespräche, Diskussion, Austausch und Belehrungen im Vordergrund. Lampe verweist in dieser Hinsicht auf eine Notiz bei Aulus Gellius (7, 13,12) aus der zu entnehmen ist, dass beim philosophischen Symposion *jeder Gast* Diskussionsstoff mitbringen sollte (Lampe 1991:189 - *Hervorhebung von mir*). Somit ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn bei Plato sogar der ungeliebte „späte Gast“ aufgefordert wird, seinen Beitrag zu leisten. Doch um wie viel mehr waren dann wohl die »Schatten« aufgefordert, sich an den Gesprächen und Diskussionen beim Symposion zu beteiligen?

Nur weil innerhalb der paulinischen Ausführungen die erwähnten Ungläubigen nicht »zu Wort« sondern nur »zur Buße« kommen (1Kor 14,24-25), muss nicht gefolgert werden, dass ungläubige »Schatten« beim Herrenmahl nur schweigend dabei gesessen hätten. In Analogie zum antiken Gastmahl sollte man vielmehr annehmen, dass es während der frühchristlichen Versammlungen zu Fragen und zu teils heftigen Diskussionen bezüglich des christlichen Glaubens und der christlichen Ethik gekommen ist.

> „Überhaupt ist in diesem Zusammenhang die Frage zu stellen, wie sinnvoll die Rede von einem »Gottesdienst« in Korinth ist: Zwar gehört die korinthische Gemeindeversammlung unbestreitbar in die Vorgeschichte der Meßfeier und ist damit Teil der Geschichte christlicher Gottesdienste. Ob man diese Versammlung als Gottesdienst bezeichnen kann, ist jedoch eine Frage der Definition … Denn phänomenologisch steht die korinthische Versammlung den ungezählten paganen und jüdischen-hellenistischen Vereinssyssitien sehr viel näher als den theologisch durchreflektierten Liturgien seit dem 3./4. Jh.“ (Klinghardt 1996:365).

Um sich ein realistisches Bild vom urchristlichen Gottesdienst machen zu können, lohnt sich ein kurzer Blick auf andere Beispiele im Neuen Testament. Es wurde schon weiter oben auf die Ähnlichkeiten zwischen den lukanischen und den paulinischen Beschreibungen von urchristlichen Mahlgemeinschaften hingewiesen (Wendel 1998:222-223). In diesem Sinne kommt auch Stettberger in seiner Untersuchung der lukanischen Gastmahlserzählungen zu dem Ergebnis, dass „die Gastmahlsgespräche im Lukasevangelium gewisse Parallelen zu den … Symposien und Deipnen“ (Stettenberger 2005:93) ihrer Zeit aufweisen. Und somit ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn uns bei Lukas eben die Elemente eines *symposion* begegnen, die auch für pagane *symposien* gängig waren. So erleben wir in Lukas 14,1-24 einen Jesus, der die anwesenden Gäste während des Gastmahls durch Fragen provoziert (Lk 14,3.5), zum Gespräch herausfordert (Lk 14,4.6), Ermahnt (Lk 14,7f), Belehrt (Lk 14,12) und auf Äußerungen der Gäste sofort reagiert (Lk 14,15).

In diesem Sinne ist gerade auch die Aussage Jesu aus Lk 5,32 („Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder zur Buße“) interessant. Denn Jesus sagt diese Worte im direkten Zusammenhang mit einem Gastmahl auf dem er sich befand: „Und Levi machte ein großes Gastmahl in seinem Haus und da war eine große Menge von Zöllnern und anderen, die mit ihnen zu Tisch lagen“ (Lk 5,29).

Dass es auch während eines »frommen« *symposion* hoch hergehen konnte, zeigt das Beispiel aus Lukas 22: Die Jünger streiten sich darüber, wer von ihnen der Größte sei (Lk 22,24f), Jesus sagt dem Petrus voraus, dass er ihn noch in dieser Nacht dreimal verraten würde (Lk 22,34) und im Anschluss an eine erneute Todesankündigen kann Jesus gerade noch verhindern, dass seine Jünger zu den Waffen greifen und mehr praktizieren, als nur *geistliche* Kampfführung (Lk 22,38).

Diese Beispiele sollten verdeutlichen, dass es gerade beim zweiten Teil des urchristlichen Herrenmahls eine Vielzahl an Gesprächsmöglichkeiten gegeben hat. Es wäre in Analogie zum antiken Gastmahl nicht erklärbar, etwas anderes anzunehmen. Doch eben diese natürliche Möglichkeit des *symposion* bot eine intensive, missionarische Gelegenheit, sich über den christlichen Glauben in natürlicher Atmosphäre auszutauschen. Das es darüber hinaus, speziell beim christlichen *symposion*, auch fromme Beiträge darüber hinaus gegeben hat, wird aus 1Kor 14,26 ersichtlich.

4.2.1.6 Gemeinde als offene Konkurrenz

In ihrer Dissertation über die Attraktivität urchristlicher Gemeinden wählt Ebel einen interessanten, wenn auch ungewöhnlichen Weg. Sie betont nämlich die Tatsache, dass urchristliche Gemeinden durchaus in einer Konkurrenzsituation zu den vielen anderen antiken Gemeinschaften um sie herum gestanden haben. Ebel fällt auf, dass es zwischen den zahlreichen Vereinen und der korinthischen Gemeinde einige Unterschiede gegeben hat, die durchaus den missionarischen Erfolg der frühen Christenheit verständlicher machen können. So stellt Ebel zuerst einmal fest, dass die korinthische Gemeinde im Gegensatz zu den meisten anderen Vereinen keine geschlossene Gesellschaft war. Diese Erkenntnis stellt zuerst einmal nichts Neues dar (siehe 4.1). Neu ist dabei nur der Blickwinkel von Ebel, die aufgrund von 1Kor 14,23-25 die Möglichkeit in Betracht zieht, dass mit den von Paulus erwähnten Ungläubigen vielleicht Menschen gemeint sein könnten, die gerade dabei waren, den »Verein« zu wechseln:

> „Der 1.Korintherbrief belegt die Möglichkeit, gewissermaßen *probehalber* an den Zusammenkünften der korinthischen Gemeinde teilzunehmen und sich von deren Aktivitäten ein eigenes Bild zu machen. In 1Kor 14,23-25 spricht Paulus von den ἰδιῶται und ἄπιστοι, die bei ihrer Teilnahme am Gottesdienst nicht den Eindruck erhalten sollen, die Christinnen und Christen seinen von Sinnen. Die Anweisungen, die Paulus für die Gestaltung des Gottesdienstes in Korinth gibt, zielen auf den Aufbau (οἰκοδομή) der Gemeinde. Der Apostel hofft auf eine missionarische Wirkung des Gottesdienstes und setzt eine Offenheit für Nichtchristinnen und Nichtchristen voraus. Die Zusammenkünfte der Christinnen und Christen sind aus Werbegründen keine „geschlossenen Veranstaltungen“ für Gemeindeglieder (Ebel 2004:2-3 - *Hervorhebung von mir*).

Eine solche offene Möglichkeit zur Teilnahme wie Paulus sie in 1Kor 14 voraussetzt, ist in keiner der uns erhaltenen Vereinsstatuten gegeben. So besagt die Satzung des Vereins der Aesculap und Hygia: „Ebenso schenkte dieselbe Marcellina dem genannten Verein 50.000 Sesterzen für *60 Personen* unter der Bedingung, dass *nicht mehr aufgenommen werden* als die genannte Zahl …“ (Schmeller 1995:106-109 - *Hervorhebung von mir*). Bei den Iobakchen galt: „Niemandem soll es erlaubt sein, ein Iobakche zu sein, wenn er nicht zuerst beim Priester die übliche schriftliche Eingabe gemacht hat und von den Iobakchen in einer Abstimmung geprüft worden ist, *ob er würdig und … geeignet erscheint*“ (Ebel 2004:96-101 - *Hervorhebung von mir*). Selbst der Sklavenverein

der *cultores Dianae et Antionoi* in Lanuvium wollte viel Geld für eine Teilnahme haben: „Die Vollversammlung hat beschlossen, dass, wer auch immer in diesen Verein eintreten will, als *Aufnahmegebühr 100 Sesterzen und eine Amphore guten Weins zahlen wird, ebenso monatlich jeweils 5 Asse*“ (Ebel 2004:26-32 - *Hervorhebung von mir*). War es beim Privatgastmahl also durchaus noch üblich, seine Freunde spontan mitzubringen, so herrschte innerhalb der antiken Vereine Exklusivität. *Eine solche Exklusivität ist innerhalb der christlichen Gemeinde in Bezug auf Ungläubige allerdings nicht festzustellen*, so das Ebel schreiben kann: „Im Wettbewerb mit paganen Vereinen in ihrem Umfeld können christliche Gemeinden vor allem auf ihren Verzicht auf formale Zulassungsbedingungen … verweisen“ (Ebel 2004:218).

4.2.1.7 Gemeinde für Ungläubige

In Bezug auf die oben erwähnte Offenheit der urchristlichen Gemeinden ist eine andere Stelle aus dem 1.Korintherbrief aufschlussreich, die ebenso wie 1Kor 14,23-25 von Ungläubigen in Mahlgemeinschaft mit Christen spricht: 1Kor 5,9-13! Der Anlass für die paulinischen Ausführungen bestand im sexuellen Fehlverhalten eines korinthischen Gemeindemitgliedes:

> „Ich habe euch in dem Brief geschrieben, nicht mit Unzüchtigen Umgang zu haben; *nicht überhaupt mit den Unzüchtigen dieser Welt oder den Habsüchtigen und Räubern oder Götzendiener*, sonst müßtet ihr ja aus der Welt hinausgehen. Nun aber habe ich euch geschrieben, keinen Umgang zu haben, *wenn jemand, der Bruder genannt wird*, ein Unzüchtiger ist oder ein Habsüchtiger oder ein Götzendiener oder ein Lästerer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber, *mit einem solchen nicht einmal zu essen*. Denn was habe ich zu richten, die draußen sind …“ (1Kor 5,9f – *Hervorhebung von mir*).

Paulus macht hier deutlich, dass Mahlgemeinschaft mit einem sündigen Gemeindemitglied nicht erlaubt ist. Die einzige, im Brief vorkommende Möglichkeit zu solch einer Mahlgemeinschaft ist das Herrenmahl aus 1Kor 11-14. Doch mit diesem Verbot zur Mahlgemeinschaft mit einem sündigen Christen erteilt Paulus im selben Abschnitt (indirekt) die Erlaubnis zur Mahlgemeinschaft mit einem (sündigen) Heiden! Es geht ihm nämlich nicht darum, dass Christen unter keinen Umständen mit Unzüchtigen, Habsüchtigen, Räubern oder Götzendienern das (Herren)Mahl einnehmen dürften. Ihm geht es ausschließlich darum, dass solch eine Mahlgemeinschaft nicht mit einem sündigen Mitchristen geschieht. Die hier deutlich zu Tage tretende Offenheit zur Mahlgemeinschaft mit Ungläubigen wird, wie schon weiter oben aufgezeigt, ebenso in 1Kor 10,27 deutlich, wo Paulus ganz selbstverständlich von Einladungen zu pagane Gastmählern ausgeht.

Das, was in nachapostolischer Zeit schnell zur Normalität wurde, nämlich Ungläubigen die Mahlgemeinschaft mit Christen zu verbieten (siehe 4.1), dass schien in neutestamentlicher Zeit noch gar kein Problem für die Gemeinden gewesen zu sein. In diesem Zusammenhang sei erneut auf die Dissertation von Wendel verwiesen. Immer wieder und wieder zeigt Wendel anhand des Lukasevangeliums und den Ereignisse der Apostelgeschichte auf: „Zum christlichen

Gemeinschaftsmahl müssen Sünder [= *Ungläubige*] hinzukommen dürfen“ (Wendel 1998:211). Wo Gemeinde in dieser Weise biblisch Differenziert und nicht die falschen Personen aus ihrer Gemeinschaft ausschließt, dort kann auch das biblische Abendmahl zum missionarischen Werkzeug werden.[113]

4.2.1.8 Attraktivität des Mahls

Eine weitere missionarische Stärke des urchristlichen Herrenmahls liegt in der Tatsache, dass die gemeinsamen Mahlzeiten der frühen Christen eben nicht nur aus Brot und Wein, sondern aus einer vollwertigen Sättigungsmahlzeiten bestanden, bei der auch die Ärmeren teilnehmen durften (siehe 3.2.2). In ihrer Frage nach der Attraktivität frühchristlicher Gemeinden im Vergleich zu anderen antiken Gemeinschaften schreibt Ebel: „Die Frage, wie sich das Gemeinschaftsmahl der … Christen zu den in den … Vereinen praktizierten Formen des Mahls verhält, ist für einen antiken Menschen, der im Bereich des Kultes und der Geselligkeit zwischen mehreren Angeboten wählen kann, von großem Interesse“ (Ebel 2004:151). Sie bekommt darin Unterstützung von Klinghardt, der, gerade auch im Hinblick auf die Frage nach der urchristlichen Mission, von einer „ökonomisch nicht zu unterschätzenden Unterstützung durch Naturalien oder finanziellen Leistungen im Rahmen von Mählern spricht“ (Klinghardt 1996:146). Ebel kommt zu dem Fazit:

> „Die christliche Gemeinde übertrifft, was die Anzahl der Gemeinschaftsmähler angeht, den … Verein … bei weitem … *Wenn die Quantität solcher Zusammenkünfte ein ausschlaggebendes Kriterium bei der Entscheidung für eine Gemeinschaft mit religiösem und geselligem Angebot darstellt, ist die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der Christinnen und Christen in höchstem Maße attraktiv*“ (:163 – *Hervorhebung von mir*).

Klinghardt ist überzeugt davon, dass die Quantität der christlichen Zusammenkünfte ein ausschlaggebendes und vor allem auch missionarisch wertvolles Kriterium war.

> „Die Aussicht auf eine regelmäßige, sättigende Mahlzeit war nicht nur für das Gros der Mitglieder der *collegia* … ein wichtiger Beitrag für ihren Lebensunterhalt, sondern wohl auch für die ärmeren Glieder der korinthischen Gemeinde. Die paulinischen Regelungen der korinthischen Mahlprobleme hatte also einen unmittelbaren „*diakonischen“ Aspekt*“ …“ (Klinghardt 1996:324 - *Hervorhebung von mir*).

In diesem Sinne hatte das Herrenmahl in seiner Funktion als antikes *deipnon* also höchste Anziehungskraft, denn „keine konkurrierende Gruppe bietet … die Möglichkeit, öfter gemeinsam ein Sättigunsmahls einzunehmen“ (Ebel 2004:217). Als solches bildeten auch die unter 2.6.3.6 besprochenen »Apophoreta« einen wichtigen Beitrag. Die Apophoreta wurden am Ende des

---

[113] Mit dieser Feststellung wenden wir uns bewusst gegen die weitverbreitete Meinung, die Hofius zusammenfasst und die zur Zeit noch gängige Kirchenpraxis darstellt: „Wenden wir uns jetzt der Frage zu, ob Paulus eine Bedingung für die Teilnahme am Herrenmahl gegeben sieht, so können wir bei der zu 1Kor 10,16 notierten Feststellung ansetzen, daß mit der beim Herrenmahl gewährten Christusgemeinschaft eben jede Heilsgabe bestätigt und bekräftigt wird, die die am Tisch des Herrn Versammelten mit ihrer Taufe empfangen haben … Daraus folgt aber, daß die Taufe als das grundlegende Sakrament der Zugehörigkeit zu Jesus Christus die *notwendige Voraussetzung und Bedingung* für die Gemeinschaft am Tisch des Herrn bildet“ (Hofius 2008:211 – *Hervorhebung von mir*)

Gastmahls quasi als Abschiedsgeschenke, den einzelnen Gästen zum privaten Verzehr mit nach Hause gegeben. Klinghardt erkennt in den »Apophoreta« das heidnische Gegenstück zur jüdischen und späteren christlichen Diakonie (Klinghardt 1996:148), vor allem auch dann, wenn diese Gastmahlsgeschenke nicht nur an die Teilnehmer, sondern auch an die, aus irgendwelchen Gründen Abwesenden Mitglieder geschickt wurden. Tatsächlich wurde auch dieser Brauch von der »jungen Kirche« adaptiert und „ist der Hintergrund für die … Sitte des Zuschickens von Anteilen der Eucharistie an Gemeindeglieder, die aus diesen oder jenen Gründen nicht am gemeinsamen Mahl teilnehmen können“ (Klinghardt 1996:149). Mit diesem Wissen verwundert es nicht, wenn Justin bei seiner Beschreibung der urchristlichen Eucharistie Mitte des 2. Jahrhunderts n.Chr. schreibt: „Nach der Danksagung des Vorstehers und der Zustimmung des ganzen Volkes reichen die, welche bei uns Diakone heißen, jedem Anwesenden von dem unter Danksagung geweihten Brot, Wein und Wasser *und bringen davon auch den Abwesenden*“ (Felmy 2000:10 – *Hervorhebung von mir*).

Das Herrenmahl hatte also nicht zuletzt eine missionarische Anziehungskraft, weil es nicht nur aus Brot und Wein, sondern aus einer vollwertigen Mahlzeit bestanden hat. Der bis heute übliche Begriff des Agape- oder Liebesmahl rührt noch aus dieser alten Verbindung von Herren- und Sättigungsmahl. „Diese Mähler heißen »Liebe«, weil sie Ausdruck der gegenseitigen Unterstützung der Gemeindeglieder“ waren (Klinghardt 1996:152). Diese Mähler waren missionarisch, weil auch Nichtchristen „kostenlos an den … Gemeinschaftsmählern teilnehmen“ konnten (Ebel 2004:219).

4.2.2 Missionarische Implikationen in den Werten

4.2.2.1 Missionarische Gemeinschaft

Unter 2.7 hatten wir uns mit den Werten des antiken Gastmahls beschäftigt. In diesem Zusammenhang war besonders eine Feststellung von Wichtigkeit. Gerade die dem Gastmahl inhärenten Werte waren „besonders träge gegenüber sozialem Wandel“ (Stegemann&Stegemann 1995:233). Es muss demnach möglich und erlaubt sein, die Werte des antiken Gastmahls ebenso auf das urchristliche Herrenmahl zu projizieren. Klinghardt schreibt dazu:

> „Ganz zweifellos ist »Gemeinschaft« der eine zentrale Wert und die tragende Kategorie von … Symposien - was schließlich auch nicht weiter verwundern kann. Verwunderlich ist höchstens, in welch hohem Maß gerade diese tragende Komponente im Zusammenhang mit Mählern beschrieben, geregelt, begründet und eingefordert wird“ (Klinghardt 1996:155).

Unter 3.2.2.2 haben wir gezeigt, dass es Paulus bei seinen Anweisungen zum korinthischen Herrenmahl genau darum ging; um die Wiederherstellung einer christlichen Gemeinschaft, die in der Lage war, dass Herrenmahl in gewünschter Art und Weise zu begehen. Schon Theißen hatte festgestellt, dass es innerhalb der paulinischen Ausführungen *niemals um theologische*, sondern immer *nur um soziale* Probleme geht (Theißen 1989:291). Am Herrenmahl »unwürdig« teilzunehmen (1Kor 11,27) müsste sich somit auf eine *falsche Einstellung in Bezug auf die*

Gemeinschaft beim Herrenmahl beziehen. Dass sich innerhalb der Christenheit schon relativ schnell ein anderes Verständnis davon, was es bedeutet »am Abendmahl unwürdig teilzunehmen« durchgesetzt hat, belegt ein Zitat von Kirchenvater Augustinus aus dem 4. Jahrhundert n.Chr.:

> „Der eine sagt, man solle die Eucharistie nicht täglich empfangen; fragt man warum, so antwortet er: Weil *solche Tage dazu zu wählen sind, an denen der Mensch reiner und enthaltsamer lebt, damit er zu einem so großen Sakramente würdig hinzutrete*; denn wer unwürdig ißt, der trinkt sich das Gericht. Der andere aber sagt: Im Gegenteil! Wenn die Sünde so schwer und der Anfall der Krankheit so arg ist, daß solche Heilmittel verschoben werden müssen, so muß ein solcher durch die Stimme des Bischofs vom Altare ferngehalten werden … *denn das heißt unwürdig sie empfangen, wenn man sie zu der Zeit empfängt, wo man Buße tun müßte* …"(Rauschen 1910:143-144 – *Hervorhebung von mir*).

Doch auch wenn dieses Verständnis von »unwürdig« in Bezug auf die eigene Sündhaftigkeit „bis heute nachwirkt" (Schrage 1999:48), so besteht doch innerhalb der Fachliteratur ein Konsens darüber, dass Paulus mit »unwürdig« tatsächlich auf die mangelhafte Einstellung zur Gemeinschaft anspielt (Lang 1994:154; Kremer 1997:252; Merklein & Gielen 2005:99) und auf nichts anderes.[114] Wenn aber die paulinischen Korrekturen im Bezug auf das Herrenmahl einzig und allein auf die wiederherzustellende Gemeinschaft untereinander abzielen, dann stellt sich die Frage, was geschehen würde, wenn eine solche Gemeinschaft tatsächlich konkret werden würde? Die vordergründige Antwort lautet wohl, dass nun das Herrenmahl in gottgewollter Art und Weise begangen werden würde. Im Rahmen unserer missiologischen Überlegungen muss die Antwort aber weitreichender sein:

In 2.7.5 ging es um die angestrebte, soziale Gleichheit beim antiken Gastmahl. Auch wenn die Wirklichkeit oft anders aussah und einige Personen „gleicher waren als andere" (Klinghardt 2003:5) so war die Realisierung utopischer Gemeinschaft doch eines der inneren Werte des Gastmahls. Für unsere Überlegungen ist nun wichtig, dass Jesus von genauso einer utopischen Gleichheit unter seinen Nachfolgern träumte. Und er träumte und lehrte nicht irgendwo davon, sondern interessanterweise während des *symposion* des letzten Abendmahls mit seinen Jünger, dass im Johannesevangelium in den Kapiteln 13-17 beschrieben wird.

Direkt zu Beginn seiner Lehre macht Jesus dabei deutlich: „Daran werden *alle* erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt" (Joh 13,35). Dass »Liebe untereinander« und »missionarische Frucht« etwas miteinander zu tun haben, macht Jesus in Joh 15,16-17 deutlich. Doch erst am Ende seiner Tischreden spricht Jesus ganz offen aus, was geschehen würde, wenn Christen - auch beim Herrenmahl - echte Gemeinschaft untereinander praktizieren würden: „Aber nicht für diese allein bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben, damit

[114] „Das Wort »unwürdig« entstammt zwar der Sphäre kultischer Reinigungsvorschriften, doch wird es in … [*1Kor 11,27*] … nicht adjektivisch für den sittlichen Zustand des Individuums gebraucht, sondern adverbial, es qualifiziert die Art und Weise seines Handelns. Unwürdig sind die sozialen Mißstände bei der korinthischen Mahlfeier… (Klauck 1992:83-84 – *Einfügung von mir*).

sie alle eins seien … *damit die Welt glaube* … ich habe ihnen [*das Vorrecht*] gegeben … daß sie in eins vollendet seien, *damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt* und sie geliebt hast…“ (Joh 17,20-23 – *Hervorhebung und Einfügung von mir*).

Im Rahmen unserer missiologischen Überlegungen gilt, dass wirkliche Gemeinschaft, als „zentraler Wert“ und „tragende Kategorie“ des Gastmahls (Klinghardt 1996:155) eine intensive, missionarische Implikation beinhaltet. Jesus verheißt seinen Jüngern beim Gastmahl, dass wirklich gelebte und praktizierte Gemeinschaft beim Herrenmahl den anwesenden Ungläubigen die Augen öffnen wird, also genau das, was Paulus in 1Kor 14,23-25 eindrücklich beschreibt.

4.2.2.2 Missionarische Verbindung und Verpflichtung

Neben dem zentralen Aspekt der Gemeinschaft beinhalten vor allem noch die unter 2.7 genannten Werte der »sozialen Verbindung« und der daraus resultierenden »soziale Verpflichtung« eine nennenswerte missionarische Implikation. In diesem Sinne schrieb schon Wick, dass „die Auffassung, daß ein gemeinschaftliches Mahl die Teilnehmer „vergemeinschaftet“ einer alten, weit verbreiteten Überzeugung in der antiken Welt entspricht (Wick 2003:122). Auf Grundlage dieser »Vergemeinschaftung« konnte „the banquet … also create ties that did not previously exist“ (Smith 2003:10). *Ein Ungläubiger, der mit den Christen das Herrenmahl einnahm, wurde auf dieser Grundlage mit hineingenommen in die Gemeinschaft erlöster Menschen*. Teilnahme am gemeinsamen Mahl war somit ein erster Schritt auf dem Weg zum eventuellen Glauben an Gott. Wick schreibt dazu:

> „Gemeinsames Essen bezeugt … eine bestehende Gemeinschaft und stiftet und konstituiert zugleich Gemeinschaft … Essen und Trinken kann durchaus eine Form der Götzendienerei sein. Eine mögliche Schlußfolgerung aus dieser Aussage ist, daß richtiges Essen und Trinken wahrer Gottesdienst sein kann …“(Wick 2003:196-197).

Im Galaterbrief gibt Paulus eine Illustration für »Vergemeinschaftung« durchs gemeinsame Essen: In Gal 2,11-14 kritisiert er Petrus dafür, *nur so lange* Mahlgemeinschaft mit den Heiden gehabt zu haben, *bis* einige Judenchristen aus Jerusalem erschienen waren. Petrus wusste, dass die Mahlgemeinschaft mit Heiden *mehr implizierte*, als eine gute Zeit zusammen. *Mahlgemeinschaft implizierte Gemeinschaft auf einer tieferen Ebene und deutete eine Verbindung an, die Petrus sich bei den damaligen Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen nicht erlauben wollte*.

Eine direkte Folge dieser »sozialen Verbindung« zwischen Mahlteilnehmern ist das, was wir unter 2.7.3 die »soziale Verpflichtung« genannt haben. Für unsere missionarischen Überlegungen sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von Plutarch interessant. Plutarch war es sehr wichtig, dass alle Anwesenden eines Gastmahls Teil der Gemeinschaft waren. Das betrifft die gemeinsamen Aktivitäten überhaupt sowie gerade auch die Gesprächsthemen. Plutarch bringt das Beispiel eines

Gastmahls, wo neben einem Philosophen etliche Nicht-Philosophen teilnahmen. Im Sinne der »sozialen Verpflichtung« fordert er den Philosophen auf, sein Gesprächsniveau sowie überhaupt die Gesprächsthemen der Allgemeinheit anzupassen (Plutarch 1911:8). Paulus tut in 1Kor 14,19f nichts anderes als Plutarch beschreibt: Er fordert diejenigen, die unbedingt das Sprachengebet praktizieren wollen auf, an den Nutzen für die Gesamtgemeinde UND an den Nutzen für die anwesenden Ungläubigen zu denken.

Die »sozialen Verpflichtung« gegenüber Ungläubigen setzt beim Herrenmahl eine grundsätzliche missionarische Grundhaltung bei den gläubigen Mahlteilnehmern voraus. Denn nach Plutarch und Paulus bestimmen die Anwesenden zu einem bestimmten Maß den Inhalt. Waren Ungläubige beim Herrenmahl, dann musste der Inhalt, speziell der Inhalt des *symposion*, auch ihren Bedürfnissen entsprechen.

4.2.3 Missionarische Implikationen im Inhalt

Mit dem Stichwort des Inhalts kommen wir zu einer Letzten, aus unserer Sicht recht deutlichen Implikation in Bezug auf die missionarische Kraft des Abendmahls. Wir hatten unter 4.2.1.5 schon auf die missionarischen Gesprächsmöglichkeiten beim *symposion* hingewiesen. Doch auch das vorangehende *deipnon* enthält, sofern man sich an die reine Wortbedeutung hält, einen wichtigen missionarischen Aspekt, der innerhalb der Fachliteratur allerdings sehr kontrovers diskutiert wird: die Verkündigung des Todes Jesu beim Herrenmahl (1Kor 11,26). Die verschiedenen Positionen lassen sich in wenigen Sätzen auf den Punkt bringen: Die erste Frage lautet, ob die Verkündigung des Todes Jesu non-verbal durch den Akt des Mahls oder in der Form zusätzlich gesprochener Worte geschieht. Entscheidet sich der Ausleger für die zweite Variante, dann dreht sich die Diskussion um den Inhalt oder die Art der zu verkündigenden Worte:

Sowohl Wick als auch Smith plädieren dafür, dass der Tod Jesus rein durch den Akt von Brot und Wein verkündigt wird (Wick 2003:208; Smith 2003a:199). Auch Merklein spricht sich dafür aus, dass die Verkündigung durch den „Nachvollzug des Mahls“ an sich erfolgt. Für ihn kann der „proklamatorische Charakter“ des Herrenmahls durchaus ohne Worte, nur durch das „gedenkende Handeln zum Ausdruck kommen“ (Merklein & Gielen 2005:97). Solch ein Verständnis stellt auch für Schrage die „näherliegende“ Variante da (Schrage 1999:45), auch wenn er um die Gründe weiß, die für eine tatsächliche Wortverkündigung beim *deipnon* sprechen könnten. Denn das von Paulus gebrauchte Wort καταγγέλλειν ist *immer* eine „Sache des Wortes“ (Wolff 1996:275) und „rein statistisch gesehen“ meint καταγγέλλω *immer* tatsächliche Wortverkündigung (Merklein & Gielen 2005:97). Dennoch halten Merklein, Schrage und auch Lampe an einer non-verbalen Verkündigung

beim Herrenmahl fest: „Mögen Worte beim Herrenmahl dieselbe Funktion wahrnehmen, Vers 26 lenkt den Blick vornehmlich auf eine »Verkündigung« durch die Akte selber“ (Lampe 1991:208).

Doch wie schon weiter oben angedeutet, diese Sicht wird nicht von allen Exegeten geteilt: „Despite the argument of some to the contrary, the verb “to proclaim” probably does not mean that the meal in itself is the proclamation, but that during the meal there is a verbal proclamation of Christ´s death” (Fee 1987:557). Es gibt etliche Ausleger, die Fee zustimmen würden: „Das Herrenmahl, bestehend aus *Wort* und Handlung“ ist „Realverkündigung des vergangenen Kreuzestodes“ (Klauck 1992:83 – *Hervorhebung von mir*). Dabei ist allerdings umstritten wie diese reale Verkündigung aussah. „Man kann an die Rezitierung der Herrenmahlsüberlieferung denken; vielleicht wurde diese noch eigens ausgelegt. Oder aber Paulus nimmt Bezug auf ausführliche Eucharistiegebete“ (Wolff 1996:275; so auch Lang 1994:154). Klinghardt ist überzeugt vom Letzteren:

> „Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß Paulus für den Akt der Todesverkündigung an die eucharistischen Gebete über Brot und Becher gedacht hat; da καταγγέλλειν immer ein verbales Geschehen ist, kann diese Verkündigung nicht im Vollzug des Herrenmahls als solchem, also in den rituellen Akten des Brotbrechens bzw. des Ausgießen des Weines, gesehen werden. Die Verkündigung besteht auch nicht aus einer Passionspredigt oder der Rezitation der Einsetzungsworte … Man muß daher annehmen, daß der Wortlaut dieser Gebete … nicht beliebig war, sondern wenigstens im Kern feststand“ (Klinghardt 1996:318-319).

Allerdings gibt Klinghardt in seinen Ausführungen keinen plausiblen Grund dafür an, warum Paulus so sicher „an die eucharistischen Gebete über Brot und Becher gedacht hat“, als er von der Verkündigung des Todes Jesu beim Herrenmahl sprach. In diesem Sinne ist auch Klinghardt’s Behauptung bezüglich des „feststehenden Wortlauts“ der verkündigenden Gebete beim Herrenmahl aus unserer Sicht fraglich. Denn wie Merklein richtigerweise feststellt: Der Text des 1.Korintherbriefs sagt darüber nichts aus (Merklein & Gielen 2005:97). Alles was der Text sagt ist, dass beim Herrenmahl der Tod des Herrn verkündigt wird, bzw. verkündigt werden soll! Eine solche Unterscheidung zwischen indikativischer bzw. imperativischer Form ist mit Absicht gewählt, da rein grammatikalisch gesehen beide Übersetzungsvarianten möglich wären.

Doch obwohl beide Übersetzungen möglich sind, gehen die meisten Exegeten davon aus „daß καταγγέλλετε Indikativ und nicht Imperativ ist“ (Schrage 1999:44; so auch Lang 1994:154 u.a.). Für die Ausleger, die sich für die indikativische Möglichkeit entscheiden, zeigt καταγγέλλετε an, was „*ständig während der Herrenmahlsfeier geschieht*“ (Wolff 1996:274 - *Hervorhebung von mir*). Stimmt diese grammatikalische Entscheidung, dann könnte Lampe, Schrage, Merklein, Smith und Wick recht gegeben werden: „…Vers 26 lenkt den Blick vornehmlich auf eine »Verkündigung« durch die Akte selber“ (Lampe 1991:208). Denn wenn *ständig* während des Herrenmahls verkündigt wird, dann fällt es schwer, darin eine spezielle Wortverkündigung zu sehen.

Wenn man sich aber die genaue Wortbedeutung von καταγγέλλω ansieht, scheint es wieder relativ schwer, die Verkündigung des Todes Jesus beim Herrenmahl tatsächlich nur als non-verbalen Akt zu verstehen. Barth schreibt dazu:

> „In den sechs anderen Fällen, in denen Paulus das Verb »verkündigen« … verwendet, meint er eine frohe, nie eine Hiobsbotschaft. Jesus Christus, das Evangelium, das Geheimnis Gottes, einmal auch der Glaube der Römer ist der Inhalt der Verkündigung - ähnlich auch in der Apostelgeschichte. So ist »verkünden« ein Synonym von »eine frohe Botschaft bringen« bzw. »ein Evangelist sein«"(Barth 1987:78).

Diese Feststellung passt zu den Ergebnissen von Wolff, dass καταγγέλλω *immer* eine Sache des Wortes ist (Wolff 1996:275). Schon rein von der Statistik her gesehen (Merklein & Gielen 2005:97) fällt es darum schwer, gerade für die Verkündigung beim Herrenmahl einen Vorgang anzunehmen, der gänzlich *ohne* Worte auskommen sollte. Eine solche Annahme wird umso fraglicher, wenn man, wie wir es in dieser Arbeit tun, von einem missionarischen Gedanken beim urchristlichen Herrenmahl ausgeht. Interessant ist darum, was Neuenzeit in Bezug auf die Verkündigung beim Herrenmahl zu sagen hat:

> „Im religiösen Bereich handelt es sich bei καταγγέλλω immer um eine Mitteilung, eine Vermittlung von Sachverhalten und Geschehnissen. Diese Mitteilung geschieht durch das gesprochene Wort. Der Inhalt der Mitteilung ist an sich bedeutsam, *er ist es besonders für diejenigen, an die sich diese Botschaft richtet; für sie ist er von großem Interesse oder gar von folgenschwerer Tragweite*. Schließlich wird die Botschaft immer von einer legitimierten Autorität ausgehen; *der Bote steht nur in ihrem Dienst*" (Neuenzeit 1960:129 - *Hervorhebung von mir*).

In Bezug auf καταγγέλλω beim Herrenmahl wäre nun die Frage: Wer ist *der Bote* und wer sind *diejenigen, an die sich diese Botschaft* richtet? Wir denken, dass die Antwort im Bezug auf den oder die *Boten* eindeutig ist. Die Botschaft vom Sterben Jesu muss beim Herrenmahl entweder durch die gesamte Gemeinde oder durch einzelne Vertreter der Gemeinde kommuniziert werden. Doch wenn die Botschafter klar sind, wer sind dann *diejenigen, an die sich diese Botschaft* richtet? Barth gibt eine Antwort auf diese Frage:

> „*»Verkündigung des Todes des Herrn« ist daher ein missionarisches »Tun zum Gedächtnis« Jesu Christi*. Die am Tisch des Herrn mit Christus, dem Gekreuzigten, bezeugte »Gemeinschaft« (1Kor 10,16-22) ist nicht ein kollektives Glück im Winkel, sondern erweist sich dadurch als Christusgemeinschaft, *das andere zu ihr eingeladen und in ihr willkommen geheißen werden*" (Barth 1987:79).[115]

Diejenigen, an die sich die Botschaft vom Tod Jesu richtet, sind konsequenterweise diejenigen, die noch nichts davon wissen bzw. noch nicht daran glauben! Für sie ist diese Botschaft von „großem Interesse" und von „folgenschwerer Tragweite" (Neuenzeit 1960:129). Wir denken, dass

[115] Der Vollständigkeit halber muss gesagt werden, dass die anderen für Barth nicht ungläubige Gäste, sondern arme und hungrige Gemeindeglieder sind. Wir halten diese Auslegung allerdings für inkonsequent und falsch, da Paulus die Gemeindeglieder niemals in dieser Form aufteilt. In Kapitel 12 spricht er sogar explizit davon, dass auch die „schwachen Glieder" zum einen Leib gehören (1Kor 12,20-25). Die Ableitung von Barth in Bezug auf die »Verkündung« stimmt. Was nicht stimmt sind seine Überlegungen, wer zur Christusgemeinschaft dazu gehört und wer nur dazu eingeladen wird.

Coutsoumpos Recht hat, wenn er schreibt, dass die Verkündigung nicht der Akt des Herrenmahls an sich ist, sondern ein spezieller Teil davon (Coutsoumpos 2005:124).

In diesem Zusammenhang wäre die Überlegung interessant, ob Paulus καταγγέλλετε nicht doch eher als Imperativ verstanden wissen wollte. Wir hatten weiter oben gezeigt, dass in den Standartwerken der exegetischen Fachliteratur durchweg für den Indikativ plädiert wird (Schrage 1999:44; Lang 1994:154; Wolff 1996:274 u.a.). Doch gerade im Kontext von 1Kor 11,26 würde der Imperativ viel Sinn ergeben. Wie wir unter 3.2.2.2 gezeigt haben, ist es das Anliegen von Paulus, die korinthische Herrenmahlspraxis zu korrigieren. Seine Ausführungen zum *deipnon* sind voll von Kritik (1Kor 11,17.20.22) und Korrekturen (1Kor 11,28.33.34), also imperativische Anweisungen. *In diesem Sinne würde die Aufforderung, beim Herrenmal den Tod des Herrn zu verkündigen besser in den Zusammenhang passen, als die Annahme, dass ein solches Verkündigen automatisch und immer geschieht, egal wie die tatsächliche Praxis aussieht*! Diese Auslegung macht umso mehr Sinn, als dass die meisten Exegeten im weiteren Verlauf der Exegese sowieso feststellen, dass die aktuelle Praxis der Korinther nicht einer Verkündigung im Sinne des Paulus entspricht (Merklein & Gielen 2005:97; Wolff 1996:276; Schrag 1999:44 u.a.). Was läge also näher als die Vermutung, dass Paulus gar nicht davon ausgeht, dass beim korinthischen Herrenmahl der Tod Jesu tatsächlich verkündigt wird? Wäre es nicht viel sinnvoller anzunehmen, dass in 1Kor 11,26 eine weitere Kritik von Paulus vorliegt und er die Korinther darum auffordert, bei ihren Versammlungen wieder neu den Tod ihres Herrn zu verkündigen?

Doch wie auch immer man diese Detailfrage für sich klären möchte. Fakt ist, dass καταγγέλλω durchweg ein „öffentliches Ansagen und Ausrufen“ meint (Schrage 1999:45) und im Neuen Testament so oft im Zusammenhang mit urchristlicher Mission gebraucht wird, dass Schniewind in seinem ThWNT Artikel καταγγέλλω mehrmals als „Missionssprache“ bezeichnet kann (Schniewind 1957:69-70). Wir tendieren darum zur Auslegung, die auch Kistemaker in seinem Kommentar vorschlägt: *Wenn die Gemeinde das Abendmahl feiert, dann sollte ein Prediger immer auch die Bedeutung des Todes Jesu verkündigen* (Kistemaker 1993:398). Die Tatsache, dass Paulus in Verbindung mit dem Herrenmahl einen Ausdruck verwendet, der im Neuen Testament zur Missionssprache gehört; die Tatsache, dass er im weiteren Verlauf von anwesenden Ungläubigen spricht, die mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit schon beim *deipnon* dabei gewesen waren; die Tatsache, dass für Paulus der Tod Jesu zentrale Heilsbedeutung hat (Rö 5,8); all das führt uns zur Annahme, dass es *schon im Vollzug des deipnon eine missionarische, verbale Verkündigung gegeben hat*. Im Sinne der unter 4.2.2.2 erwähnten missionarischen Verpflichtung gegenüber anwesenden Ungläubigen ist ferner davon auszugehen, dass diese missionarische Verkündigung sich in Bezug auf Inhalt und Umfang dem tatsächlich anwesenden Personenkreis angepasst hat.

Es scheint fast so, als ob Klauck ähnliche Vermutungen schon früher einmal gehört hat, denn in seinen Überlegungen geht er konkret auf solch eine Möglichkeit ein: „Die Anwesenheit von Außenstehenden bei der Eucharistiefeier ist aus καταγγέλλετε *nicht unbedingt* zu erschließen, *obwohl* der Begriff *in der Regel* in eine breite Öffentlichkeit zielt“ (Klauck 1982:319-320 - *Hervorhebung von mir*). Auch wenn Klauck sich schlussendlich gegen eine Teilnahme von Ungläubigen entscheidet, so drückt seine Formulierung doch einen gewissen Zweifel an dieser Entscheidung aus. Denn im Umkehrschluss sagt Klauck nichts anderes, als das die paulinischen Ausführungen zumindest die Möglichkeit beinhaltet, dass Außenstehende bei der Eucharistiefeier anwesend gewesen sein könnten! Vielleicht zieht Klauck genau darum nur wenige Seiten weiter eben diese Möglichkeit in Betracht, die er noch kurz zuvor ausgeschlossen hatte: „Es wäre denkbar, daß Paulus dem Nichtchristen, der überzeugt in das Amen der Gläubigen einstimmt (1Kor 14,16), oder dem Ungläubigen, der vom prophetischen Wort im innersten getroffen in das Bekenntnis „Gott ist wahrhaft unter euch“ ausbricht (1Kor 14,25), die *Zulassung zum Herrenmahl nicht verweigern würde*“ (Klauck 1982:348 - *Hervorhebung von mir*)?

4.3 Herrenmahl Heute

4.3.1 Probleme einer Adaption

4.3.1.1 Problem der kirchengeschichtlichen Entwicklung

Die bisherigen Ausführungen sollten gezeigt haben, dass die urchristlichen Abendmahlfeiern mit hoher Wahrscheinlichkeit keine exklusiven Veranstaltungen waren. Sie waren vielmehr in dem Sinne inklusiv, als dass Ungläubige, die daran Teilnehmen wollten, die Möglichkeit dazu hatten. Aufgrund der weiten Verbreitung und der hohen Beliebtheit, die Gastmähler zur Zeit des Neuen Testaments hatten, gehen wir davon aus, dass die Teilnahme von Ungläubigen bei den christlichen Herrenmählern keine Seltenheit war. In diesem Sinne verwundert es nicht, dass das Herrenmahl durchaus ein missionarisches Werkzeug für die frühe Christenheit sein konnte. Doch nun stellt sich die Frage, inwieweit heute das Herrenmahl als missionarisches Werkzeug genutzt werden könnte? Eines der größten Hindernisse, die einer Adaption im Wege steht, ist vermutlich die kirchengeschichtliche Entwicklung, die das Herrenmahl in den vergangenen zwei Jahrtausenden durchlaufen hat; eine Entwicklung, deren Auswirkungen bis zum heutigen Tag das Denken der Christen aller Denominationen beeinflusst. Dabei ist interessant, dass die radikalsten Veränderungen, weg von dem, was Paulus noch im 1.Korintherbrief ausformuliert hat, bereits in den ersten 3 Jahrhunderten n.Chr. vonstattengegangen sind.

Auch wenn Wick zu Recht darauf hinweist, dass es unmöglich ist, eine lineare Entwicklungslinie für die frühchristlichen Gottesdienste der nachbiblischen Jahrhunderte zu zeichnen (Wick

2003:378), so reichen die erhaltenen Quellen doch aus, um Tendenzen nachzeichnen zu können. Zu den wichtigsten Quellen gehört die Schrift »Didache« und die Ausführungen von Justin, Hippolyt, Tertullian und Cyprian. Darüber hinaus lassen sich etliche Zitate von weiteren Kirchenvätern heranziehen, die uns über formelle und inhaltliche Veränderungen im Abendmahlsverständnis der jungen christlichen Kirche informieren.

Formelle Veränderungen beim Herrenmahl

In Bezug auf die äußere Form stellt Klinghardt fest, dass die „abendliche Mahlfeier" die „tragende Form gemeindlicher Versammlungen bis zur Mitte des 3. Jh.s" darstellte. Dabei ist auffällig, dass in den Quellen von zwei verschiedenen Grundformen dieser abendlichen Mahlgemeinschaft die Rede ist. Zum einen konnte das Mahl, wie in 1Kor 11-14 in Analogie zum paganen Gastmahl gefeiert werden. Man begann mit dem gemeinsamen Sättigungsmahl und hielt anschließend einen sympotischen Gottesdienst mit den Elementen aus 1Kor 14,26. „Die andere Versammlungsform … beginnt mit Schriftreflektion und Auslegung bzw. Belehrung, es folgen gemeinschaftliches Gebet, Mahlgebete *und abschließend das Mahl*…" (Klinghardt 1996:518-519 - *Hervorhebung von mir*). Die zu Beginn des 2. Jahrhunderts n.Chr. geschriebene »Didache« macht allerdings für beide dieser Grundformen deutlich, dass die frühchristliche „Eucharistie" in der Art eines „Sättigungsmahls" eingenommen wurde (Felmy 2000:7). In der Mahlordnung der sogenannten »Traditio Apostolica« zu Beginn des 3. Jahrhunderts n.Chr. wird zusätzlich noch klar, wie sehr auch zu diesem Zeitpunkt noch die ganze Gemeinde, je nach Gaben und Fähigkeiten, im »Gottesdienst« eingebunden war. Die »Traditio Apostolica« markiert als Dokument die Übergangszeit, wo die alten Elemente des Herrenmahls nach und nach durch neue Elemente ersetzt wurden:

> „Zu Beginn … soll jeder, *bevor er sein Brot bricht*, ein Stück gesegneten Brotes aus der Hand des Bischofs entgegennehmen … Auch soll jeder *seinen Becher nehmen* und über ihm Dank sagen und dann essen und trinken … Beim Mahl selbst dürfen die Teilnehmer sich *satt essen*. Es dürfen auch Gaben nach Hause mitgenommen werden … *Während der Mahlzeit darf auch gesprochen* werden, doch leitet der Bischof … *Wohlanständiges Verhalten* wird wiederholt eingeschärft" (Felmy 2000:22-23 – *Hervorhebung von mir*).

Die »Traditio Apostolica« betont, daß mit den Weihegebeten nur ein Rahmen gesetzt wird,

innerhalb dessen der Text *frei gestaltet* werden kann:

> »Es ist keineswegs nötig, daß er [der Bischof] bei der Danksagung dieselben Worte verwendet … Vielmehr soll ein jeder *seinen Fähigkeiten entsprechend* beten. Wenn jemand in der Lage ist, ein großes und feierliches Gebet zu sprechen, dann ist das gut. Trägt aber jemand ein kurzes Gebet vor, verbietet es ihm nicht. Er soll jedoch ein Gebet sprechen, das der Rechtgläubigkeit entspricht" (Felmy 2000:22-23 – *Hervorhebung von mir*).

Altes und Neues werden deutlich: Jeder hat sein eigenes Brot und empfängt zusätzlich noch »gesegnetes Brot« vom Bischof. Brot und Einzelkelche sind eingebunden in ein Sättigungsmahl. Es darf - wie beim Privatgastmahl - gesprochen werden, wobei - wie beim Vereinsgastmahl - höchster Wert auf ordentliches Benehmen gelegt wird. Der Bischof als eine Art »Symposiarch« leitete zwar

die Zusammenkunft, aber die Beteiligung der Gemeindeglieder wird, je nach Fähigkeiten, ausdrücklich gewünscht.

Parallel zur Mahlfeier am Abend traten relativ zügig „nicht eucharistische Morgengottesdienste“ mit dem Schwerpunkt von „gemeinsamen Gebet“ (Klinghardt 1996:520). Nach und nach wurden diese Gottesdienste auch für Lehreinheiten geöffnet. Im 2. Jahrhundert n.Chr. finden sich dann erste Beispiele, dass vereinzelt auch die Eucharistie in diesen Morgenversammlungen eingenommen wurde (:520). Nichts desto trotz waren diese Morgentreffen „noch lange keine Meßfeiern, sondern eher Gemeinschaftsfrühstücke“ (Klinghardt 1996:521).

Eine entscheidende Veränderung, zuerst für den nordafrikanischen Raum, lässt sich dann zur Mitte des 3. Jahrhundert n.Chr. feststellen. Während sich für die Zeit von Tertullian noch zeigen lässt, dass ein Großteil der Gemeinde zur abendlichen Mahlfeier gegangen ist, so präsentiert sich nur 50 Jahre später ein anderes Bild. Für Cyprian ist es nämlich nicht mehr die abendliche, sondern bereits die morgendliche Versammlung, bei der die Gesamtgemeinde die Mahlfeier abhält (Klinghardt 1996:521; Wick 2003:382). Parallel zu dieser Entwicklung, lässt sich für den Beginn des 3. Jahrhundert n.Chr. noch eine zweite entscheidende Entwicklung feststellen. In der »Traditio Apostolica« begegnet man nämlich zum ersten Mal einer Differenzierung von Sättigungsmahl und Eucharistie (Felmy 2000:22), wodurch sich die spätere Trennung von Agape- und Abendmahl schon andeutet (Graß 2000:172). In den darauffolgenden Jahrzehnten lassen sich dann immer häufiger Belege für das finden, was ab dem 4. Jahrhundert n.Chr. bis in die heutige Zeit hinein geblieben ist; die morgendliche Gottesdienstversammlung mit der zweiteiligen Grundform, bestehend aus Wortgottesdienst und Mahlfeier und einem davon deutlich unterschiedenem Liebesmahl (Klinghardt 1996: 522).

Inhaltliche Veränderungen beim Herrenmahl

Neben diesen formellen Veränderungen sind für unsere Überlegungen gerade auch die inhaltlichen Veränderungen bei den urchristlichen Mahlfeiern wichtig. Dabei zeigen die überlieferten Quellen sehr deutlich, dass schon wenige Jahrzehnte nach der Entstehung der paulinischen Schriften, inhaltliche Neuerungen vorgenommen wurden, die bis heute dazu geführt haben, dass ein missionarisches Abendmahl für viele Christen nicht denkbar ist. Die zu Beginn des 2. Jahrhundert n.Chr. verfasste Schrift der »Didache« ist ein eindrückliches Beispiel für die einsetzende, inhaltliche Anpassung:

> „XIV. Wenn ihr am Herrentag zusammenkommt, brecht das Brot und sagt Dank, *nachdem ihr zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Keiner, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, komme mit euch zusammen, bis sie sich wieder ausgesöhnt haben, damit euer Opfer nicht unrein wird …*

> IX. Was aber die Eucharistie betrifft, sagt folgendermaßen Dank: Zuerst beim Kelch: »Wir danken Dir … Beim gebrochenen Brot: »Wird danken Dir… *Doch niemand soll essen oder trinken von eurer Eucharistie außer denen, die auf den Namen des Herrn getauft sind*. Denn darüber hat der Herr gesagt: »Gebt das Heilige nicht den Hunden!« (Mt. 7,6).
>
> X. Nach der Sättigung sagt folgendermaßen Dank: »Wir danken Dir … *Wer heilig ist, trete herzu! Wer es nicht ist, soll Buße tun*! Maranatha!...“ (Felmy 2000:7-8 – *Hervorhebung von mir*)

Zwei deutliche, inhaltliche Veränderungen fallen ins Auge: Hatten wir für den biblischen Befund noch festgestellt, dass beim Herrenmahl eine relative Offenheit in Bezug auf interessierte Ungläubige herrschte (siehe 4.1 und 4.2), so hatte sich diese Offenheit nur wenige Jahrzehnte später dahingehend verändert, dass nur noch getaufte Gläubige eingeladen waren. Ungläubige wurden nicht nur ignoriert, sondern mit Hunden verglichen. Darüber hinaus wurde aus den symbolischen Handlungen der korinthischen Herrenmahlfeier (dazu ausführlich Wick 2003:168ff) ein Opfer, zu dem jeder Teilnehmer nur geheiligt hinzutreten durfte. Ein zweiter Text aus dem 2. Jahrhundert n.Chr., von Justin dem Märtyrer, kurze Zeit nach der »Didache« verfasst, zeigt, wie das Abendmahlsverständnis der jungen Kirche immer exklusiver wurde:

> „66: Diese Nahrung heißt für uns Eucharistie. *Daran darf nur teilnehmen, wer unsere Lehren für wahr hält, das Bad zur Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und nach den Weisungen Christi lebt.* Denn nicht als gewöhnliches Brot und als gewöhnlichen Trank nehmen wir das; sondern wie Jesus Christus, unser durch Gottes Wort fleischgewordener Erlöser, um unseres Heiles willen Fleisch und Blut angenommen hat *so ist - wie wir belehrt worden sind - die durch ein von ihm Selbst stammendes Gebet unter Danksagung geweihte Nahrung, mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus*“ (Felmy 2000:10-11 – *Hervorhebung von mir*).

Auch für Justin ist das Abendmahl keine offene Veranstaltung mehr. Vielmehr verschärft er sogar noch die Teilnahmebedingungen. Wo die »Didache« noch alle Getauften mit einbeziehen konnte, fordert Justin die komplette Annahme der christlichen Lehrmeinung und einen Lebenswandel, der diese Widerspiegelt. Darüber hinaus deutet sich bei Justin schon an, was in späteren Jahrhunderten zur festen Lehrmeinung werden sollten: Die Wandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Jesu aufgrund eines zuvor gesprochenen Gebetes (Transsubstantiation).

Sämtliche Quellen aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten untermauern die oben beschriebenen Entwicklungen und lassen darüber hinaus noch weitere Neuerungen erkennen. So schreibt Rauschen, dass der Grundstein für die spätere Lehre der Transsubstantiation schon von den „drei hervorragendsten Schriftstellern des 2. Jahrhunderts, Ignatius, Justinus und Irenäus“ gelegt worden ist (Rauschen 1910:6). Diese Tendenz wurde nur zwei Jahrhunderte später offizielle Kirchenlehre: „Mit dem 4. Jahrhundert betreten wir hinsichtlich der Transsubstantiation einen gesicherten Boden. Denn in dieser Zeit haben die Väter nicht bloß die Verwandlung bei der Eucharistie deutlich gelehrt, sondern sie haben sie auch durch Analogien zu erläutern gesucht“ (Rauschen 1910:33). Vielleicht gerade aufgrund der voranschreitenden Überzeugung, dass Jesus

Christus im Abendmahl real Zugegen war, wurden auch die Zulassungsbeschränkungen immer schärfer. So wurde beim Konzil von Hippo festgelegt: „Das Sakrament des Altars soll *nur von Nüchternen* empfangen werden, *ausgenommen am Gründonnerstag*“ (Rauschen 1910:145 - *Hervorhebung von mir*). Isidor und später auch Theodulf von Orleans forderten darüber hinaus von Eheleuten *vor der Eucharistie eine sexuelle Enthaltsamkeit* von mehreren Tagen. Papst Gregor der Große war in dieser Hinsicht milder. Er erlaubte zwar Geschlechtsverkehr vor der Kommunion, hielt es aber bei der Würde des Sakraments dennoch für wenig angemessen. (Rauschen 1910:146).

Dieser kurze Überblick sollte genügen, um zu verdeutlichen, warum der Gedanken eines missionarischen Abendmahls bisher keine besonders starke Verbreitung gefunden hat. Noch vor der endgültigen Fixierung des neutestamentlichen Kanons am Ende des 3. Jahrhunderts n.Chr. hatte das paulinische Herrenmahl eine solche formelle und inhaltliche Veränderung durchlaufen, dass der Blick auf die tatsächlichen, biblischen Aussagen mehr als getrübt war. Grob betrachtet hat sich seit dieser Zeit nicht viel verändert. Wenn man also versuchen möchte „von den Mahlfeiern der frühen Christen zu lernen“ und an „ganz alte Formen“ anzuknüpfen (Kugler 1999:23), dann muss man sich in einem ersten Schritt darüber klar werden, dass die kirchengeschichtliche Entwicklung der letzten beiden Jahrtausende in eine gänzlich andere Richtung verlaufen ist. Wie Kugler richtig feststellt, ist gerade „das Abendmahl … für viele Christinnen und Christen ein sensibler Punkt ihres Glaubens“ (Kugler 1999:29), was nicht zuletzt an einer Abendmahlstradition liegt, die sich vom biblischen Zeugnis entfernt hat.

4.2.3.2 Problem der kulturellen Veränderung

Neben der kirchengeschichtlichen Entwicklung stellt mit Sicherheit auch die kulturelle Veränderung ein Problem dar, wenn es darum gehen soll, die biblische Herrenmahlspraxis für die heutige Zeit fruchtbar zu machen. Denn viele der unter 4.2 beschriebenen, missionarischen Möglichkeiten scheinen für heute nicht mehr zu gelten. Da wäre zum Beispiel das Problem mit den Räumlichkeiten (siehe 4.2.1.1). Wie Wick richtig festgestellt hat, wurde das Haus spätestens ab dem 5. Jahrhundert n.Chr. von offiziellen Kirchenräumlichkeiten verdrängt (Wick 2003:383). Mit Ausnahme von einigen wenigen Hausgemeinden hat sich diese Entwicklung in der westlichen Christenheit nie wieder umgekehrt. Doch gerade die nicht-exklusiven Räumlichkeiten waren ja ein Faktor, der das Herrenmahl als typisches Privatgastmahl zu einem missionarischen Werkzeug werden ließ, da interessierte Ungläubige aufgrund der neutralen Räumlichkeiten unbefangen teilnehmen konnten.

Das gleiche gilt für die Einladungen. War die Einladung zum Gastmahl, auch zum christlichen Gastmahl, zur neutestamentlichen Zeit noch etwas ganz normales, das nicht hinterfragt wurde, so

kann das für die heutige Zeit nicht mehr so behauptet werden. Fraglich wäre auch, ob man heute noch freimütig alle seine ungläubigen Freunde mit zum gemeindlichen Abendmahl bringen dürfte, wohlwissend, dass sie dort ein gutes Essen und nette Gemeinschaft haben würden (siehe 4.2.1.2). Ähnlich Problematisch sieht es in Bezug auf eine mögliche Widereinladung aus. Da sich die christlichen Abendmahlsfeiern mittlerweile fast ausschließlich auf ein kleines Stückchen Brot und einen winzigen Schluck Traubensaft[116] beschränken, wäre es fraglich, ob ein ungläubiger Freund ein solches Minimalmahl als respektable Gegeneinladung akzeptieren würde (siehe 4.2.1.3). Auch mit der natürlichen Verbindung von »Religion, Gemeinschaft und Essen«, die ja gerade für das christliche Herrnmahl sehr wichtig war, scheint es nicht mehr weit her zu sein (siehe 4.2.1.4). Da die wenigsten profanen Mahlgemeinschaften selbst ein Tischgebet als normal empfinden würden, liegt es fern, im gemeinsamen Essen irgendetwas zu finden, dass mit Religion zu tun hat. Das hat wiederum zur Folge, dass ein modernes Gemeinschaftsmahl genau so wenig natürliche Grundlage für religiöse Gespräche und Diskussionen bereit hält, wie ein gemeinsamer Sparziergang im Wald (siehe 4.2.1.5).

Darüber hinaus wäre noch zu fragen, wie offen die christlichen Kirchen und Denominationen auf Außenstehende heutzutage tatsächlich wirken. Stellen christliche Gemeinschaften heute eine echte Alternative in Konkurrenz zu anderen Vereinen und Treffpunkten dar, bei denen interessierte Ungläubige herzlich willkommen sind, alles einfach mal mitzumachen und auszuprobieren (siehe 4.2.1.6)? Und wie sieht es mit dem Urteil der modernen Christenheit gegenüber »Außenstehenden« aus (siehe 4.2.1.7)? Ist die moderne Kirche dafür bekannt, dass sie sich primär um die Sünden und Sünder aus den eigenen Reihen bemüht, dafür aber keine Gelegenheit auslässt, Gemeinschaft mit denen zu haben, für deren Sünden sie gar nicht verantwortlich ist (1Kor 5,13)?

Vieles scheint sich gegenüber neutestamentlicher Zeit verändert zu haben; auch die Attraktivität einer gemeinsamen Mahlzeit. Vielleicht würden noch einige Obdachlose kommen, wenn die Kirche zum kostenlosen Abendmahl mit Sättigungscharakter einladen würde? Aber, was tun, wenn eben diese Zielgruppe in der jeweiligen Kirche gar nicht bedient werden kann, weil die Gemeinschaft zu 80% aus jungen Familien mit kleinen Kindern besteht (siehe 4.2.1.8)? Oder fehlt dem modernen Christ schlicht die richtige Einstellung? Unter 4.2.2.1 wurde deutlich, dass es bei der Mahlgemeinschaft vor allem um den Aspekt der »Gemeinschaft« geht. Doch wie stark ist dieser zentrale Wunsch nach Gemeinschaft in der modernen »Individualgesellschaft« überhaupt vorhanden? Vieles scheint darauf hinzudeuten, dass die missionarische Kraft des Abendmahls vielleicht zu biblischen Zeiten noch vorhanden war, aber durch kirchengeschichtliche und kulturelle

[116] In den Landeskirchen sogar nur eine dünne Oplate.

Veränderungen, ganz zu schweigen von persönlichen Vorbehalten und Überzeugungen, verloren gegangen ist.

4.3.2 Möglichkeiten einer Adaption

4.3.2.1 Essen als implizite Religion

Wenn man sich die oben kurz skizzierten Probleme anschaut, dann könnten Zweifel daran aufkommen, ob ein „Brückenschlag zwischen den frühchristlichen Mahlfeiern und unseren heutigen Gemeinden" (Kugler 1999:7) überhaupt möglich ist. Der evangelische Pfarrer Georg Kugler hat in seinem Buch „Gemeinsam das Brot brechen" auf der Grundlage von frühchristlichen Mahlfeiern einen solchen Versuch bereits vor einigen Jahren unternommen. Kugler nimmt das biblische und kontextbezogene Zeugnis über das urchristliche Herrenmahl, entgegen seiner kirchlichen Traditionen, so ernst, dass er seine Leser auffordert, ihre Abendmahlspraxis zu überprüfen; ein mutiger Ansatz, der Anerkennung verdient (Kugler 1999:24). Aufgrund seiner Reflektion über die neutestamentlichen Texte kommt er zu „Grunderkenntnissen, die für alle späteren christlichen Generationen verbindlich sein müssen" (Kugler 1999:17): (1) Das Herrenmahl ist die *vollwertige Mahlzeit einer Gemeinschaft*. Eine Verweigerung einer solchen Gemeinschaft würde das Versöhnungswerk Jesu im Kern treffen (Kugler 1999:17). (2) Die urchristlichen Gastmähler zeigen eine *Liebe gegenüber Ausgegrenzten, die fest geschriebene Grenzen nicht anerkennt und um des Menschen willen überschreitet*. Er schreibt: „Dies muss allen laufenden Versuchen Einhalt gebieten, die Offenheit des Mahles von der Lehre oder den Interessen einer Kirche oder Gruppe her einzuschränken und eigene Zulassungsbedingen aufzustellen" (Kugler 1999:17-18).[117]

Auch wenn es Kugler, ganz im ökumenischen Sinne, schlussendlich mehr darum geht, dass Christen durch neue Wege bei der Abendmahlspraxis in eine tiefere Gemeinschaft zueinander finden können und er dabei weniger die missionarischen Möglichkeiten beleuchtet, so ist es doch interessant, dass er die Chancen für eine solche Neuerung bei allen Probleme als „nicht schlecht" empfindet (Kugler 1999:25) und grundsätzlich für „möglich" hält (Kugler 2003:26). Wie relativ groß diese Chance aber tatsächlich ist, gerade auch im Hinblick auf die missionarische Kraft des Herrenmahls, wird in einer Studie von Adrian Portmann aus dem Jahre 2003 deutlich:

Portmanns ausgezeichnete[118] Dissertation baut auf der Feststellung auf, dass „für traditionelle Religion insgesamt gilt, dass sie nicht mehr alle Funktionen erfüllt, die ihr früher zugeschrieben

[117] Kuglers dritte allgemein gültige Grunderkenntnis offenbart seine dogmatische Prägung, denn er kommt zu dem Schluss, dass schon die Urgemeinde eine Realpräsenz von Jesus in den Gaben von Brot und Wein gesehen habe (Kugler 1999:18). *Wir teilen diese Ansicht nicht*!

[118] Portmanns Arbeit erschien als Band 398 in der Reihe „Internationale Hochschulschriften: Die Reihe für Habilitationen und *sehr gute und ausgezeichnete Dissertationen"* im Waxmann Verlag.

wurden“ (Portmann 2003:310). Er geht darum der Frage nach „was dort geschieht, wo die traditionelle, insbesondere die christliche Religion an Bedeutung verliert, ohne dass andere, im engeren Sinn religiöse Phänomene wie das New Age oder Neue Religiöse Bewegungen an ihre Stelle treten“ (Portmann 2003:11). Um empirisch erfassen zu können, was an die Stelle der traditionellen Religion getreten sein könnte, wählt er als Arbeitsdefinition für Religion „alle Wissenselemente, Erfahrungen und Handlungen kollektiver und individueller Art, die … *Sinn und Orientierung* herstellen“ (Portmann 2003:88f – *Hervorhebung von mir*).[119]

In einem ersten Schritt stellt Portmann fest, dass neben dem alltäglichen Kochen und Essen zur reinen Nahrungsaufnahme, gekennzeichnet von klassischer Rollenaufteilung und dem Trend, zügig und alleine zu essen, eine Gegenbewegung beobachtet werden kann. Portmann zeigt eine Bewegung, bei der nicht nur im Supermarkt, sondern in speziellen Geschäften bzw. auf dem Markt frisch und qualitativ hochwertig eingekauft wird. Ein Kennzeichen dieser neuen Bewegung ist, dass beispielsweise auch Männer anfangen, aufwendig und experimentierfreudig zu kochen. Dabei kommt Portmann zu dem Zwischenergebnis, dass das „gemeinsame Essen, besonders die private Einladung“ großes Gewicht hat. „In aller Ruhe einen ganzen Abend lang essen und trinken und genießen wird gross geschrieben“ (Portmann 2003:131). Im weiteren Verlauf stellt sich für Portmann dann heraus, dass die *Alltagshandlungen »Kochen und Essen« tatsächlich das Potential für Sinnstiftung und Orientierung beinhalten*, beides Funktionen, die „auch für traditionelle Religionen kennzeichnend ist“ (Portmann 2003:279). Anhand des Themas »Freundschaft« zeigt er, dass gemeinsames Essen weit über den Bereich der Ernährung hinaus Gewicht hat (Portmann 2003:309):

Als *zentrales Zeichen* einer Freundschaft kann Portmann die private Einladung zum Essen identifizieren. Gerade „Angehörige des Selbstverwirklichungsmileus laden zu sich nach Hause ein, sie kochen füreinander und verbringen den Abend mit Essen und Trinken und im Gespräch“ (Portmann 2003:153). Die Umfragen ergaben, dass solche Einladungen nicht selten geschehen, sondern „ein bis drei mal pro Woche“. In der Regel werden so viele Personen eingeladen, dass der jeweilige Esstisch ausreicht. Wichtig ist, dass es sich hierbei nicht um Pflichteinladungen handelt, wie das bei Familienmitgliedern und Arbeitskollegen manchmal der Fall ist. Wer eingeladen wurde, der *sollte eingeladen werden*! Einladungen in diesem Sinne brauchen somit auch keinen besonderen Anlass (Portmann 2003:154). Nichts desto trotz stehen auch diese Privateinladungen in einer „Kette

[119] Als empirische Werkzeuge wählt Portmann qualitative Interviews (Portmann 2003:105f), teilnehmende und beobachtende Feldnotizen (Portmann 2003:109f) und die systematische Analyse von Werbeanzeigen (Portmann 2003:113f). Als konkreten Untersuchungsgegenstand wählt Portmann das Koch- und Essverhalten von Menschen mit der Fragestellung, ob Kochen und Essen Sinn stiften und somit als implizite Religion betrachtet werden können (Portmann 2003:12).

von Einladungen und Gegeneinladungen“, was sich durch den Ärger darüber offenbart, dass manche Freunde sich immer nur einladen lassen. „Damit ist für den Gast eine Pflicht zur Gegeneinladung verbunden“ (Portmann 2003:155).

Die Einladungen finden in der Regel abends statt und sind „wichtige Fixpunkte im Tages- und Wochenablauf“ die mit teilweise „beachtlichem Aufwand“ vorbereitet werden (Portmann 2003:155). „Kochen, genauer: gut kochen erscheint hier als Mittel, mit dem gelingendes Zusammensein bewirkt oder mindestens befördert werden kann“ (Portmann 2003:157). Einige der Befragten waren der Überzeugung, dass sich durch die Art, wie gekocht wird, die Stimmung unter den Anwesenden beeinflussen lässt. „Das Kochen kann etwas bewirken … Das Essen ist ein Mittel zum Zweck“ (Portmann 2003:158). Dass es vor allem um gelingende Gemeinschaft geht, macht Portmann durch einige bemerkenswerte Zitate aus seinen Interviews deutlich:

> „… das Gefühl, dass ich mit den Leuten zusammensitze, an einem Tisch … dass wir alle dasselbe im Bauch haben, dass wir alle das gleiche schmecken … das ist für mich eine sehr friedliche Situation. Ich denke, man kann nicht … Streit anfangen bei einem gemeinsamen Essen, es ist eher das Gegenteil, man kann sich sogar versöhnen beim Essen … durch diese Sinneseindrücke … werde ich auch irgendwie offener auf die Leute“.
>
> „Also … ich finde das Symposion ist für mich die wichtigste Art des Kontakts mit anderen Leuten. Also ich fühle mich nie so wohl wie an einem Essen.“
>
> „Ja, das Essen ist eine Art Initiationsritus. Und mit wem ich noch nie gegessen habe, dem misstraue ich sowieso mal prinzipiell.“
>
> „…wir haben jetzt eine Nähe rein von der Distanz her, die du sonst ja nicht unbedingt mit Menschen so hast … eine Potenzierung, ein unheimlich starkes Gefühl von einem Eingebettetsein, von einem Getragensein, von einem Zusammengehören.“ (Portmann 2003:158-159).

Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung stellt Portmann eine regelrechte Ritualisierung bei solchen freundschaftlichen Privateinladungen fest, die oft schon beim Kochen beginnt, wo man sich die noch nicht anwesenden Freunde schon voller Vorfreude vorstellt (Portmann 2003:158). Wenn die Gäste ankommen, werden sie von der Türe abgeholt. Man nimmt das Gastgeschenkt, meistens eine Flasche Wein in Empfang und zeigt beim ersten Besuch die aufgeräumte Wohnung. Dann setzt man sich in die Küche und plaudert, während der Gastgeber die letzten Vorbereitungen trifft und jemand der Anwesenden „den Schnittlauch klein macht oder den Parmesan reibt“ (Portmann 2003:164). Dazu gibt es den ersten Schluck Wein. Wenn die Unterhaltung dann lebhaft in Gang ist, setzt man sich gemeinschaftlich zu Tisch und würdigt das vorgesetzte Mahl (:164).

> „Die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Leute am Tisch. Diese haben nun Zeit füreinander, Zeit für Gespräche, die nirgendwohin führen müssen. Sie erzählen Geschichten und Erinnerungen, geben Gedanken und Spekulationen preis, die sonst eher nicht zur Sprache kommen. Dabei nehmen sie das Gegenüber anders wahr als im Alltag und können auch sich selber anders darstellen, andere Seiten zeigen, als dies sonst üblich ist. Eine Offenheit entsteht.

> Es ist möglich, sich fallen zu lassen, die Zeit wird vergessen, sie steht still - bis jemand merkt, wie spät es schon ist“ (Portmann 2003:166).

Portmann schreibt weiter:

> „Was Gast und Gastgeber beim gemeinsamen Essen erleben, kann sie einander näher bringen, es kann ihre Beziehung intensivieren. Die Mahlzeit ist dann der Beginn oder die Bestätigung dieser Freundschaft, sie ist eine Möglichkeit, die Freundschaft zu erfahren, sie darzustellen und zu festigen“ (Portmann 2003:167) … Das Freundschaft als Bedeutung des gemeinsamen Essens eine wichtige Rolle spielt, zeigt … nicht zuletzt die Tatsache, dass nicht alle eingeladen sind… (:168).

Interessanterweise zieht Portmann am Ende seiner Beschreibungen das Resümee, das die von ihm beschriebenen Erfahrungen des 21. Jahrhunderts beim gemeinsamen Essen „weder ein neues Phänomen noch eine neue Erkenntnis“ darstellen. Er erhärtet dieses Fazit, indem er unter anderem auf das Phänomen der antiken Gastmahlspraxis hinweist (Portmann 2003:169f)!

4.3.2.2 Möglichkeiten und praktische Beispiele

Kirchengeschichtliche Entwicklungen, gerade auch in Bezug auf das Abendmahl, lassen sich nicht mehr umkehren. Man kann sie nur, wie Kugler richtigerweise feststellt, immer wieder neu überprüfen (Kugler 1999:7). Das geschieht, indem man zum einen das biblische Zeugnis ernst nimmt (Kugler 1999:24) und sich darüber hinaus die Frage stellt, in welcher Weise das Herrenmahl ein „Mahl der Hoffnung für die Welt“ (Kugler 1999:34) sein kann. In den beiden argumentativen Hauptteilen dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen zu zeigen, wo das biblische Abendmahl seinen »Sitz im Leben« hat. In den bisherigen missiologischen Überlegungen dieser Arbeit wurde gezeigt, inwieweit das biblische Abendmahl als missionarisches Werkzeug der Urgemeinden funktioniert haben könnte. Vielleicht könnte die Studie von Portmann den Anstoß dazu geben, die missionarische Kraft des biblischen Abendmahls auch für unsere heutige Zeit wieder neu in Erwägung zu ziehen.

Die von Portmann aufgezeigten Ergebnisse bezüglich Privateinladungen sollten deutlich gemacht haben, dass gemeinsames Essen in den letzten zwei Jahrtausenden nichts von seiner „zugeschriebenen Eigenschaft, Freundschaften zu stiften“ (Plutarch 1911:4) eingebüßt hat. Oberflächlich betrachtet haben sich weder die Räumlichkeiten (siehe 2.6.1), noch der Ablauf (siehe 2.6.2/2.6.3) noch die inneren Werte (siehe 2.7) einer profanen Abendmahlsgemeinschaft nennenswert verändert. *Verändert haben sich nur die Abendmahlsgemeinschaften der Christen!* Anhand von drei Beispielen in meiner Erinnerung möchte ich verdeutlichen, wie ein „Brückenschlag zwischen frühchristlichen Mahlfeiern und unseren heutigen Gemeinden“ “ (Kugler 1999:7) praktisch ausschauen könnte:

(1) In den Jahren 2004/2005 war ich als Student für evangelische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum eingeschrieben. Neben dem Griechischstudium besuchte ich einige andere Vorlesungen und lernte auf diesem Weg Prof. Dr. Peter Wick kennen. Während eines Beratungsgesprächs lud er mich zu einem Symposion zu sich nach Hause ein. Ich erfuhr, dass Prof. Wick in regelmäßigen Abständen solche Symposien bei sich zu Hause veranstaltete, zu denen er Studenten und Kollegen einlud. Mit der Einladung verbunden war immer auch die Bitte, einen »Beitrag« mitzubringen. Gemeint war kein Gastgeschenk, sondern irgendetwas, das zur Freude, zur Unterhaltung oder zur Erbauung aller anderen Anwesenden beitragen würde. Als Geladener durfte ich noch jemanden Mitbringen und so gingen meine Frau und ich an jenem Abend zu Prof. Wicks Symposion. Als Beitrag hatten wir ein Lied eingeübt, das wir für und mit den Anwesenden singen wollten.

Wir wurden herzlichst an der Tür willkommen geheißen. Prof. Wick stelle uns seiner Frau, seinen Kindern und allen anwesenden Gästen vor. Neben den Hausangehörigen waren noch andere Studenten, einige Gäste die aus der Schweiz zu Besuch gekommen waren und ein befreundeter Professor[120] mit dabei. Alles in allem waren vielleicht 10 oder 11 Personen anwesend. Nachdem das Essen von Frau Wick aufgetragen worden war, bat Prof. Wick um Ruhe. Er nahm das vor ihm liegende Brot, dankte Gott dafür, brach es in Stücke und erklärte kurz die symbolische Bedeutung des Leibes Christi. Anschließend schickte er den Teller mit dem zerbrochenen Brot durch die Reihe und wir aßen alle davon. Nachdem der Teller wieder bei Prof. Wick angelangt war, wurde das Tischgebet gesprochen und wir begannen fröhlich zu Abend zu essen. Während des Essens lernten wir uns kennen und es wurde zu meinem Erstaunen schnell klar, dass gar nicht jeder an unserem Tisch (nach meiner Definition) an Jesus Christus gläubig war. Nichts desto trotz aßen wir zusammen und unterhielten uns so lange, bis die Teller abgeräumt wurden.

Daraufhin bat Prof. Wick wieder um Ruhe. Er füllte einen großen Becher mit Wein, dankte Gott dafür und erklärte wieder kurz die symbolische Bedeutung des Blutes Christi. Anschließend schickte er den Becher mit Wein durch die Reihe und wir alle tranken davon. Nachdem der Becher wieder bei Prof. Wick angelangt war, holte er die übrigen Weingläser hervor und schenkte jedem von uns reichlich Wein ein. Dann begann er über irgendetwas zu erzählen. Als er mit seinem Beitrag fertig war, fragte er in die Runde, ob noch jemand etwas vorbereitet hätte. Nach einigem zögern meldete sich ein Student aus einem höheren Semester, den ich nicht kannte. Unsicher holte er einige kleine Körner aus der Tasche. Er gab jedem von uns ein Korn und sprach einige Minuten darüber, wieso ihm das Gleichnis Jesu vom Senfkorn wichtig geworden war. Im Anschluss daran stand eine der Frauen auf, setzte sich ans Klavier und spielte ein Musikstück. Daraufhin wurden

[120] Aus der Erinnerung kann ich nicht mehr genau sagen, ob jener Professor bei dieser, oder einer späteren Einladung mit unter den Gästen war. Der Einfachheit Halber lasse ich die Erinnerungen aus beiden von mir miterleben Symposien bei Prof. Wick in das Beispiel einfließen.

Liederbücher verteilt und wir sangen einige Lieder. Im weiteren Verlauf erzählte jemand, dass er gerade dabei war, die Biographie von Dietrich Bonhoeffer zu lesen und er zitierte einige sehr eindrückliche Passagen. Dann sprach er kurz darüber, wie in diese Passagen innerlich berührt hatten. Irgendjemand brachte uns an diesem Abend auch noch diverse, jüdische Gemeinschaftstänze bei. Irgendwann sangen meine Frau und ich auch unser Lied. Als wir später am Abend nach Hause fuhren, waren meine Frau und ich seltsam berührt von einer Erfahrung, die ich bisher nur ganz selten in christlicher bzw. nicht-christlicher Gemeinschaft erlebt hatte.

(2) Im Jahr 2007 ging ich als Pastor nach Wien in Österreich. Im September desselben Jahres stand die alljährliche Gemeindefreizeit an. Ich war mittlerweile davon überzeugt, dass die paulinischen Gemeinden ihr Abendmahl als „Deipnon-Symposionveranstaltung“ (Wick 2003:126) gefeiert hatten und wollte nun das, was ich bei Prof. Wick in privaterem Rahmen erlebt hatte, auch mit einer größeren Gemeinschaft ausprobieren. Da sich zur Freizeit ca. 50 Personen angemeldet hatten, war der Zeitpunkt ideal. Im Vorfeld erklärte ich der Gemeinde sowohl mündlich als auch schriftlich immer wieder, wie das urchristliche Herrenmahl der Korinther aus 1Kor 11-14 vermutlich abgelaufen ist. Dabei erlebte ich sehr große Offenheit und Begeisterung. Jeder Teilnehmer der Gemeindefreizeit war aufgefordert, seinen persönlichen Beitrag zur Unterhaltung und Erbauung vorzubereiten. Es wurden keinerlei Einschränkungen gemacht, jeder sollte die Freiheit haben, je nach Gaben und Fähigkeiten etwas beizutragen.

Am Samstagabend der Gemeindefreizeit hatte die Bereichsleiterin für praktische Dienste mit einem großen Team von Helfern ein fantastisches Menü gezaubert. Wir hatten die Tische U-Förmig aufgebaut, so dass die Teilnehmer sich gegenseitig sehen konnten. Der offene Bereich zwischen den Tischen fungierte als eine Art »Bühne«; zu Beginn des Mahls stand dort ein Tisch mit Brot und Wein. Als sich alle gesetzt hatten, stand ich auf, brach das Brot, dankte Gott dafür und gab die Teller durch die Reihen. Da kein Ungläubiger mit unter den Teilnehmern war, hielt ich die Erklärung über die heilsbringende Bedeutung vom Tod Jesu sehr kurz. Anschließend sprach ich das Tischgebet und wir begannen, das fantastische Abendbrot zu genießen. Nachdem die Teller abgeräumt waren, nahm ich den Kelch, füllte ihn mit Wein und sprach ein Dankgebet. Wieder fielen die Erklärungen über die Bedeutung des Blutes Jesu sehr kurz aus. Nachdem alle vom Wein getrunken hatten, bat ich die Gemeinde mit ihren Beiträgen zu Beginnen.

Ich kann mich nicht mehr im Einzelnen an den Ablauf erinnern, aber ich weiß noch sehr gut, dass unser *symposion* etliche Stunden gedauert hat. Da im Vorfeld betont worden war, dass die Beiträge die jeweiligen Geistesgaben widerspiegeln sollten, erlebten wir einige Überraschungen. Ich erinnere mich noch sehr gut, dass plötzlich ein junger Mann aufstand, eine Gitarre zur Hand nahm und ein

selbstkomponiertes Loblied zur Ehre Jesu sang. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte niemand aus der Gemeinde gewusst, dass dieser Mann Musik über alles liebte. Einige künstlerisch begabte Jugendliche hatten eine Zaubershow einstudiert. Wenig später erzählte eine ältere Dame, wie sehr sie noch immer unter dem Tod ihrer kürzlich verstorbenen Mutter litt. Es gab einen Tanz, es gab Zeugnisse, es gab Lehre und jede Menge Lustiges. An diesem Abend erfuhr ich mehr über einzelne Gemeindeglieder, als in dem ganzen halben Jahr zuvor. Als ich einige Wochen später den ausgeteilten Auswertungsbogen zur Gemeindefreizeit zurückbekam, spiegelte sich die allgemeine Begeisterung über unser Abendmahl wider. In Einzelgesprächen wurde später immer wieder deutlich gesagt, dass man zu solch einem Gottesdienst auf jeden Fall seine ungläubigen Freunde und Verwandten mitbringen würde.

(3) Wie missionarisch ein gemeinsames Gastmahl sein kann, erlebten wir als Gemeinde im Sommer 2008. Ein Mann aus der Gemeinde hatte es sich während der zweimonatigen Sommerferien zur Aufgabe gemacht, die Gesamtgemeinde regelmäßig zum Grillen einzuladen. Da er in unmittelbarer Nähe zum Gemeindehaus wohnte, lud er nach dem Gottesdienst sämtliche Gemeindeglieder und alle anwesenden Gäste (!) zu sich ein. Das Verblüffende war, dass die meisten Gemeindeglieder und immer auch einige Gäste zu diesen Grillfesten mitkamen. Die Gemeinschaft an den Tischen war so intensiv, dass von diesem Zeitpunkt an einige Besucher regelmäßig die Gottesdienste besuchten. Die bis dato kirchendistanzierten und nicht-gläubigen Nachbarn unseres Gastgebers setzten sich irgendwann dazu, da wir im Hof des Hauses, also auf nicht privatem Terrain aßen. Einige Christen, die ihre ungläubigen Freunde nicht mit zum Gottesdienst bringen wollten, hatte keine Scheu, diese Freunde zum gemeinsamen Essen mit der Gemeinde einzuladen. Erst kürzlich fragte die ungläubige Nachbarin unseres damaligen Gastgebers, ob wir nicht mal einen »richtigen Gottesdienst« im Hof des Hauses abhalten wollten! Leider habe ich zum damaligen Zeitpunkt nicht daran gedacht, die beschriebenen Gemeinschaftsmähler mit Brot und Wein dahingehend zu vervollständigen, als das man zu recht von einem »missionarischen Herrenmahl« hätte sprechen können.

4.4 Abschließende Bemerkungen

Das urchristliche Herrenmahl, am ausführlichsten Beschrieben in 1Kor 11-14 war etwas gänzlich anderes, als was die meisten modernen Kirchen und Gemeinden darunter verstehen. Es war weder sakral in seiner Bedeutung noch minimalistisch in seiner Durchführung. Stattdessen haben die Vergleiche mit dem Umfeld der urchristlichen Gemeinden gezeigt, dass frühchristliche Mahlfeiern rein formell betrachtet die christliche Adaption eines antiken Phänomens darstellten: dem hellenistisch-römischen Gastmahl. Das urchristliche Herrenmahl war ein antikes Gastmahl, in dem die Christen ihre Gemeinschaft als »Leib Christi« im Gedenken an ihren Erlöser praktisch lebten.

Im Laufe der Untersuchung sollte deutlich geworden sein, dass diese Abendmahlsgemeinschaften nicht exklusiv den Christen vorbehalten waren. Auch nicht zum »Leib Christi« dazugehörige Personen wurden in die Gemeinschaft integriert. Auch wenn der biblische Befund allein für solch eine Feststellung nicht ausreicht, so wird ein solcher doch plausibel, wenn man die normale Praxis beim antiken Gastmahl mit hinzu nimmt und die biblischen Hinweise entsprechend interpretiert.

Viele der unter 1.2 gestellten Fragen können darum mit einer hohen Wahrscheinlichkeit als beantwortet eingestuft werden. Frühchristliche Mahlfeiern hatten große Ähnlichkeit mit heidnischen Mahlfeiern! Man kann sie formell ohne weiteres gleichsetzten! Die für diese Arbeit wichtigste Konsequenz besteht darin, dass auch Ungläubige am Herrenmahl teilnehmen durften! Die heutige Abendmahlspraxis unterscheidet sich deshalb so deutlich von der urchristlichen Praxis, weil schon innerhalb der ersten drei Jahrhunderte n.Chr. entscheidende Neuerungen vorgenommen wurden, die nicht mehr dem entsprachen, was das Neue Testament unserer Interpretation nach darstellt. Denn biblisch Abendmahl zu feiern heißt in erster Linie, der Gemeinschaft untereinander bei einem gemeinsamen Mahl Ausdruck zu verleihen und dabei an denjenigen zu gedenken, der diese Gemeinschaft durch seinen Tod und durch seine Auferstehung möglich gemacht hat!

In Bezug auf die Frage nach der missionarischen Kraft des biblischen Herrenmahls kann folgende Antwort gegeben werden: Das Herrenmahl, gefeiert als antikes Gastmahl kann als hochgradig missionarisches Werkzeug angesehen werden. Form und Inhalt des antiken Gastmahls boten für die urchristlichen Gemeinden etliche Möglichkeiten, ihre ungläubigen Familienmitglieder und Freunde in einem ersten Schritt in natürlichen Kontakt mit der Gemeinde und in einem zweiten Schritt in den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes zu bringen, der dann das Überführungswerk im Herzen eines ungläubigen Teilnehmers nach eigenem Ermessen fortsetzen konnte (1Kor 14,23f; Joh 16,5-8).

Eine letzte Feststellung dieser Arbeit besteht darin, dass die missionarische Kraft des biblischen Abendmahls auch heute noch genutzt werden kann, wenn die Bereitschaft dazu besteht, entgegen aller Traditionen, die biblische Darstellung neu ernst zu nehmen. Die implizierte, missionarische Kraft von gemeinschaftlichem Essen hat auch in unserer Zeit nichts an Intensität verloren.

5. Literaturverzeichnis

Ackah, James Yamekeh 2004. *Understanding the eucharistic theology against the background of contemporary African theology: The eucharist as sacrifice and meal vis-à-vis the Akan concept of sacrifice and communal meal*. Innsbruck Univ. Diss.

Ahlers, Reinhild 1990. *Communio eucharistica: eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex iuris canonici*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien).

Aitken, Ellen B. 2003. *Response to Dennis Smith and Matthias Klinghardt*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2003%20Aitken%20response.pdf [PDF - Datei][Stand 2008-10-10].

Aitken, Ellen B. 2004. *Abstract*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2004%20Aitken%20Abstract.pdf [PDF - Datei][Stand 2008-10-11].

Aitken, Ellen B. 2005. *Remembering and remembered women in Greco-Roman meals*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/Aitken,_Remembering_Women.pdf [PDF - Datei][Stand 2008-10-11].

Aldrete, Gregory S.& Roller, Matthew Benedict 2006. *Dining posture in ancient Rome: Bodies, values, and status*. Princeton: Princeton University Press.

Alexander, Loveday 1995. Paul and the Hellenistic school: The evidence of Galen, in Engberg-Pedersen, Troels (Hg.): *Paul in his Hellenistic context*. Minneapolis: Fortress.

Andersen, Axel 1906. *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. 2 Auflage*. Gießen: Töpelmann.

Angenendt, Arnold 1998. Abendmahl: II Kirchengeschichtlich: Mittelalter. *RGG*^{4}. *Band 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Arnold, August 1939. *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*. 2. Auflage. Freiburg: Herder. (Freiburger theologische Studien 45).

Arzt-Grabner, Peter, u.a. 2006. *1. Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2).

Ascough, Richard S. 2002. Greco-Roman philosphic, religious, and voluntary associations. in Longenecker, Richard N. (Hg.): *Community formation in the early chruch and the church today*. Peabody: Hendrickson.

Ascough, Richard S. 2003. *Forms of commensality in Greco-Roman associations*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/AscoughCommensalityiAssociations.pdf [PDF - Datei][Stand 2008-10-10].

Aune, David E. 1995. Human nature and ethics in Hellenistic philosophical tradition and Paul: Some issues and problems, in Engberg-Pedersen, Troels (Hg.): *Paul in his Hellenistic context*. Minneapolis: Fortress.

Avram, Alexandru 2002. Der dionysische thiasos in Kalltis: Organisation, Repräsentation, Funktion, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Bachmann, Philipp 1910. *Der Brief des Paulus an die Korinther*. Leipzig: Deichert. (Kommentar zum Neuen Testament).

Balch, David L. & Osiek, Carolyn 2003. Introduction, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Balch, David L. 2003. Pauls´s portrait of Christ crucified (Gal. 3:1) in light of paintings and sculptures of suffering and death in Pompeiian and Roman houses, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Bammel, Fritz 1950. *Das heilige Mahl im Glauben der Völker: Eine religionsphänomenologische Untersuchung*. Gütersloh: Bertelsmann.

Barclay, John M.G. 2006. Money and meetings: Group formation among diaspora Jews and early Christians, in Koch, Dietrich-Alex & Gutsfeld Andreas (Hg.): *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Barth, Markus 1987. *Das Mahl des Herrn: Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Bauer, Jörg 1998. Abendmahl: III Dogmatisch: Evangelisch. *RGG*[4]. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Beck, Christian 2001. *Mahl und Herrenmahl in Antike und Gegenwart: Eine Untersuchung aus exegetischer und liturgiepraktischer Sicht*. Bamberg Univ. Dipl.

Beer, Norbert (Hg.) 1993. *Christliche Kirchen feiern das Abendmahl: Eine vergleichende Darstellung*. Kevelaer: Butzon & Bercker.

Bendlin, Andreas 2002. Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordung in Rom, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Bergquist, Birgitta 1994. Sympotic space: A functional aspect of Greek dining-rooms, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.
Bertelsmann Universal Lexikon in 20 Bänden: Band 1 A-Aso 1990. Antike.

Betz, Hans Dieter 1972. *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition: Eine exegetische Untersuchung zu seiner "Apologie" 2 Korinther 10-13*. Tübingen: Mohr. (Beiträge zur historischen Theologie 45).

Berz, Hans Dieter 1990. *Hellenismus und Urchristentum: Gesammelte Aufsätze I*. Tübingen: Mohr.

Betz, Johannes 1955. *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*. Freiburg: Herder.

Betz, Johannes 1964. *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Freiburg: Herder.

Betz, Otto 1960. *Mahl ohne Ende: Die Eucharistie im Spiegel der Dichtung*. München: Pfeifer.

Bilde, Per 1998. The common meal in the Qumran-Essene communities, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Binder, Gerhard 1998. Gastmahl: Rom. *Der neue Pauly. Band 4*. Stuttgart: Metzler.

Blanck, Horst 1976. *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Die Altertumswissenschaft, Einführung in Gegenstand, Methode und Ergebnisse ihrer Teildisziplinen und Hilfswissenschaften).

Blümner, Hugo 1905. *Das antike Privatleben*. Leipzig: Reisland.

Blümner, Hugo 1911. *Die römischen Privataltertümer*. 3.Auflage. München,: Beck. (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft 4).

Boardmann, John 1994. Symposion furniture, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Bolyki, János 1998. *Jesu Tischgemeinschaften*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 96).

Bookidis, Nancy 1994. Ritual dining in the santuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Borgna, Elisabetta 2004. Aegean feasting: A Minoan perspective, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Bornemann, Eduard & Ritsch, Ernst 1978. *Griechische Grammatik*. Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg.

Bowie, Ewen 1994. Miles Ludens? The problem of martial exhortation in early Greek elegy, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Brabant, Dominique 2006. Persönliche Gotteserfahrung und religiöse Gruppe - die Therapeutai des Asklepios in Pergamon, in Gutsfeld, Andreas & Koch, Dietrich-Alex (Hg.): *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Bradley, Keith 1998. The Roman Family at dinner, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Braun, Willi 2003. The *Greco-Roman Meal: Typology of form or form of typology?*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2003%20Braun%20response.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Braun, Willi 2004. *Philo, feasts, and philosophy: The Therapeutai (for example)*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2004%20Braun%20Abstract.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Bremmer, Jan N. 1994. Adolescents, symposion, and pederasty, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Bremmer, Jan N. 1998. *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*. Frankfurt am Main: Ullstein. (Ullstein-Buch 26537).

Bremmer, Jan N. 2008. *Greek religion and culture: The Bible, and the ancient Near East*. Leiden: Brill. (Jerusalem studies in religion and culture 8).

Brendel, Otto 1971. *Scope and temperament in Toynbee, J.M.C. (Hg.): Death und burial in the ancient world*. London: Thames and Hudson.

Brockhaus Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden 1986. Abendmahl. Erster Band A-APT. Neunzehnte, völlig neu bearbeitete Auflage. Mannheim: Brockhaus.

Bruit, Louise 1994. The meal at the Hyakinthia: Ritual consumption and offering, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Brumberg-Kraus, Jonathan 2004. *Contrasting banquets: A literary commonplace in Philo's on the contemplative life and other Greco-Roman symposia*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2004%20Brumberg-Kraus%20Abstract.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Bultmann, Rudolf 1963. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich: Artemis.

Campenhausen, Hans von 1993. *Griechische Kirchenväter*. 8.unveränderte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. (Urban-Taschenbücher 14).

Campenhausen, Hans von 1995. *Lateinische Kirchenväter*. 7.unveränderte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. (Urban-Taschenbücher 50).

Childs, Brevard S. 2003. *Die Theologie der einen Bibel: Grundstrukturen Band 1*. Freiburg: Herder.

Childs, Brevard S. 2003. *Die Theologie der einen Bibel: Hauptthemen Band 2*. Freiburg: Herder.

Chilton, Bruce 1994. *A feast of meanings: Eucharist theologies from Jesus through johannine circles*. Leiden: Brill. (Supplements to novum testamentum 72).

Claußen, Carsten 2002. *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 27).

Conzelmann, Hans Georg 1973. χάρις. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

Conzelmann, Hans Georg 1981. *Der erste Brief an die Korinther*. 12. Auflage. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Conzelmann, Hans Georg 1981. *Heiden-Juden-Christen: Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*. Tübingen: Mohr. (Beiträge zur historischen Theologie 62).

Cooper, Frederick 1994. Dining in round buildings, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Corley, Kathleen E. 1993. *Private women, public meals: Social conflict in the synoptic tradition*. Peabody: Hendrickson.

Corley, Kathleen E. 2002. *Women and Greco-Roman meals*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2002%20Corley%20Paper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Corley, Kathleen E. 2006. *Women and funerary meals and practices in antiquity*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2006%20Corley%20Paper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Coutsoumpos, Panayotis 2005. *Paul and the Lord's Supper: A socio-historical investigation* . New York: Lang. (Studies in Biblical Literature 84).

Cullmann, Oscar 1950. *Urchristentum und Gottesdienst*. 2. Auflage. Zürich: Zwingli. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 3).

D`Arms, John 1994.The roman convivium and the idea of equality, in Murray, Oswyn (Hg.). Sympotica: *A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Dabney, Mary K., Halstead, Paul & Thomas, Patrick 2004. Mycenaean feasting of Tsoungiza at ancient Nemea, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Danzig, Gabriel 2005. *Intra-Socratic polemics: The symposia of Plato and Xenophon*. Online im Internet: URL: http://http://www.duke.edu/web/classics/grbs/FTexts/45/Danzig.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-10].

de Boor, Werner 2000. *Der erste Brief an die Korinther*. 10. Auflage. Wuppertal: Brockhaus. (Wuppertaler Studienbibel).

Dierichs, Angelika 2000. Erotik in der bildenden Kundst der römischen Welt, in Späth, Thomas & Wagner-Hasel, Beate (Hg.): *Frauenwelten in der Antike: Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Dittmann-Schöne, Imogen 2002. Götterverehrung bei den Berufsvereinen im kaiserlichen Kleinasien, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Dixon, Suzanne 2003. Sex and the married woman in ancient Rome, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Dölger, Franz Joseph 1922. *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit: Albert Ehrhard und Sebastian Merkle zum 60. Geburtstag von Franz Joseph Dölger*. Münster: Aschendorff.

Donahue, John F. 2003. Introduction. *American Journal of Philology* 495, 325-327.

Donahue, John F. 2003. Toward a typology of Roman puplic feasting. *American Journal of Philology* 495, 423-442.

Douglas, Mary 1991. *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.

Dunbabin, Katherine 1998. Ut greaco more biberetur: Greeks and Romans on the dining couch, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Dunbabin, Katherine 1999. *Mosaics of the Greek and Roman word*. Cambridge: Universitiy Press.

Dunbabin, Katherin 2003. The waiting servant in later Roman art. *American Journal of Philology* 495, 443-468.

Ebel, Eva 2004. *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden: Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe 178).

Ebner von Eschenbach, Silvia Freiin 2000. Speise für die Toten - Speise aus den Toten:Ahnenopfer und Kanibalismus in China, in Leukel-Schmidt, Perry (Hg.): *Die Religion und das Essen*. Kreuzlingen: Heinrich Hugendubel. (Diedrichs Gelbe Reihe, Bd.163).

Ebner, Martin (Hg.) 2007. *Herrenmahl und Gruppenidentität*. Freiburg: Herder. (Quaestiones disputatae 221).

Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.) 2002. *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Egelhaaf-Gaiser, Ulrike 2002. Religionsästhetik und Raumordnung am Beispiel der Vereinsgebäude von Ostia, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Ehrensperger, Alfred 2004. *Frühchristliche Mahlfeiern und die Einsetzungsworte Jesu*. Online im Internet: URL: http://www.liturgiekommission.ch/Orientierung/III_A_08_Mahlfeiern.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-10].

Engberg-Pedersen, Troels 1995. Stoicism in Philippians, in Engberg-Pedersen, Troels (Hg.*): Paul in his Hellenistic context*. Minneapolis: Fortress.

Faix, Tobias 2003. Der Empirisch-Theologische Praxis-Zyklus als methodologischer Ansatz innerhalb der Missionswissenschaft. MTH Dissertation. Universitiy of South Afrika.

Fee, Gordon D. 1987. *The first epistle to the Corinthians*. Michigan: Grand Rapids. (The new international commentary on the New Testament).

Fehr, Burkhard 1994. Entertainers at the symposium: The Akletoi in the Achaic period, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Felber, Heinz 1998. Gastmahl: Ägypten und Alter Orient. *Der neue Pauly*. Band 4. Stuttgart: Metzler.

Feld, Helmut 1976. *Das Verständnis des Abendmahls*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Erträge der Forschung 50).

Felmy, Karl Christian 2000. *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche: Ein historischer Kommentar*. Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens. (Oikonomia 39).

Fendt, Leonhard von (Hg.) 1954. *Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl* . Lüneburg: Heliand. (Quellen zur Konfessionskunde. R. A.).

Fiedrowicz, Michael 2007. *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg: Herder.

Fischer, Joseph 1918. Agathodaimon 2. *RE* Supplementbd 3. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.

Fittschen, Klaus (Hg.)1996. *Judaea and the Greco-Roman world in the time of Herod in the light of archaeological evidence. Acts of a symposium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. - Organized by the Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, and the Archaeological Institute, Georg-August-University of Göttingen at Jerusalem, November 3rd - 4th 1988. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Philologisch-Historische Klasse Folge 3).

Fitzer, Gottfried 1993. "*Das Weib schweige in der Gemeinde": Über den unpaulinischen Charakter der mulier-taceat-Verse in 1. Korinther 14*. München: Kaiser. (Theologische Existenz heute 110).

Flaccus, Horatius Q. 1999. *Satiren-Sermones: Lateinisch-Deutsch*. Übersetzt von Wilhelm Schöne und Hans Färber, neu herausgegeben von Gerhard Fink. Düsseldorf: Artemis & Winkler. (Tusculum Studienausgabe).

Fotopoulos, John 2003. *Food offered to idols in Roman Corinth: A social rhetorical reconsideration of 1 Corinthians 8:1 - 11:1*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 151).

Fotopoulos, John (Hg.) 2006. *The New Testament and early Christian literature in Greco-Roman context*. Leiden: Brill.

Frör, Hans 1994. *Ach Ihr Korinther!: Der Briefwechsel der Gemeinde in Korinth mit Paulus*. Gütersloh: Kaiser.

Fussenegger, Wilfried 2004. Jesus und seine Mahlgemeinschaften und seine Nahrung. Diplomarbeit für Fachtheologie und Kombinierte Religionspädagogik. Evangelisch Theologische Fakultät Universität Wien.

Gäckle, Volker 2004. *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom: Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1-11,1 und in Röm 14,1-15,13*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 2. Reihe 200).

Ganschinietz, Ryszard 1918. Agathodaimon 1. *RE* Supplementbd 3. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.

Gehring, Roger W. 2000. *Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser von Hausgemenschaften - von Jesus bis Paulus*. Geißen: Brunnen. (Bibelwissenschaftliche Monographien 9).

Gensichen, Hans-Werner 1998. Abendmahl: VI Missionswissenschaftlich. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gladigow, Burkhard 1988. Römische Erotik im Rahmen sakraler und sozialer Instituionen, in Siems, Andreas K. (Hg.): *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wege der Forschung, Band 605).

Glancy, Jennifer A. 2002. *Slavery in early Christianity*. Oxford: University.

Gnilka, Joachim 1999. *Die frühen Christen: Ursprünge und Anfang der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

Graß, Hans 2000. Abendmahl: Dogmengeschichtlich. *RGG*^{3}. Ungekürzte elektronische Ausgabe der dritten Auflage. Berlin: Directmedia. (Digitale Bibliothek Band 12).

Grignon, Claude 2001. Commensality and social morphology: An essay of typology, in Scholliers, Peter (Hg.): *Food, drink and identity: Cooking, eating and drinking in Europe since the middle ages*. Oxford: Berg.

Grosheide, F.W. 1972. *Commentary on the first epistle to the Corinthians*. Michigan: Grand Rapids. (The new international commentary on the New Testament).

Grundmann, Walter 1986. *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*. Berkub: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15)

Gutsfeld, Andreas & Koch, Dietrich-Alex (Hg.) 2006. *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Haacker, Klaus 1999. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6)

Hahn, Ferdinant 1998. Abendmahl: I Neues Testament. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Halbrooks, G. Thomas 1998. Abendmahl: III Dogmatisch: Reformiert. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Hallbäck, Geert 1998. Sacred meal and social meeting: Paul´s argument in 1 Cor. 11.17-34, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Harland, Philip A. 2003. *Associations, synagogues, and congregations: Claiming a place in ancient mediterranean society*. Minneapolis: Fortress.

Harland, Philip A. 2005. *Culturally transgressive banquets in Greco-Roman associations: Imagination and reality*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/Harland%20BanditBanquetsSBL.pdf [PDF - Datei][Stand 2008-10-11].

Harrill, Alber J. 2003. The domestic enemy: A moral polarity of household slaves in early Christian apologieis and martyrdoms, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Hartmann, Elke 2000. Hetären im klassischen Athen, in Späth, Thomas & Wagner-Hasel, Beate (Hg.): *Frauenwelten in der Antike: Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hartmann, Jürgen 2007. Das Staatsbankett, in Loos, Stephan & Zaborowski, Holger (Hg.): *Essen und Trinken ist des Menschen Leben: Zugänge zu einem Grundphänomen*. Freiburg: Karl Alber.

Heiligenthal, Roman 2000. *Frühchristliche Gemeinden: Theologie und Lebenspraxis*. Stuttgart: Kohlhammer.

Heim, Karl 1949. *Die Gemeinde des Auferstandenen: Tübinger Vorlesungen über den 1.Korintherbrief*. München: Neubau.

Heinrici, Carl Friedrich Georg 1876. Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. *ZWTh* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie). Band 19, S. 465-526.

Heinrici, Carl Friedrich Georg 1896. *Der erste Brief an die Korinther*. Neu bearb. von C. F. Georg Heinrici . 8. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5).

Heinrici, Georg 1896. *Der erste Brief an die Korinther*. Fünfte Abteilung - 8.Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament).

Hellholm, David 1995. Enthymemic argument in Paul: The case of Romans 6, in Engberg-Pedersen, Troels (Hg.): *Paul in his Hellenistic context*. Minneapolis: Fortress.

Hengel, Martin 2004. Das Mahl in der Nacht, "in der Jesus ausgelierfert wurde" (1 Kor 11,23), in Grappe, Christian (Hg.): *Le Repas de Dieu: Das Mahl Gottes*. Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 169).

Hengel, Martin 2008. *Studien zum Urchristentum: Kleine Schriften VI*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 234).

Herz, Peter 2003. Vereine. *Der neue Pauly*. Band 12/2. Stuttgard: Metzler.

Hiltbrunner, Otto 2005. *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hirschmann, Albert O. 1997. *Tischgemeinschaft: Zwischen öffentlicher und privater Spähre*. Wien: Passagen. (Jan Patocka - Gedächtnisvorlesung des IWM 1996)

Hirschmann, Vera 2006. Macht durch Integration: Aspekte einer gesellschaftlichen Wechselwirkung zwischen Verein und Stadt am Beispiel der Mysten und Techniten des Dionysos von Smyrna, in Gutsfeld, Andreas & Koch, Dietrich-Alex (Hg.): *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Hoffmann, Johannes 1903. *Das Abendmahl im Urchristentum: Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung*. Berlin: Georg Reimer.

Hofius, Otfried 1989. *Paulusstudien*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 51).

Hofius, Otfried 2002. *Paulusstudien II*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 143).

Hofius, Otfried 2008. *Exegetische Studien*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 223).

Horaz 1976. *Satiren und Episteln*. Lateinisch und Deutsch von Otto Schönberger. Berlin: Akademie-Verlag. (Schriften und Quellen der Alten Welt, Herausgegeben vom Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR, Bd. 33).

Hug, August 1997. Symposion-Literatur. *RE* Halbbd. 8 Reihe 2. Stuttgart: Metzler.

Hug, August 1998. Symposiom. *RE* Halbbd. 7 Reihe 2. Stuttgart: Metzler.

James, Sharon L. 2006. A Courtesan's choreography: Female liberty and male anxiety at the Roman dinner party, in Faraone, Christopher & McClure, Laura K (Hg.): *Prostitutes and courtesans in the ancient world*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Jeremias, Joachim 1967. *Die Abendmahlsworte Jesu*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kähler, Else 1960. *Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung*. Zürich: Gotthelf.

Kämmerer, Thomas Richard (Hg.) 2007. *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient: Tartuer Symposien 1998 - 2004*. Berlin: de Gruyter. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 374).

Kaufmann, Thomas 1998. Abendmahl: II Kirchengeschichtlich: Reformation. *RGG[4]*. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Keener, Craig S. 1998a. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe. Band 1*. Stuttgart: Hänssler.

Keener, Craig S. 1998b. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe. Band 2*. Stuttgart: Hänssler.

Keener, Craig S. 1998c. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments, Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe. Band 3*. Stuttgart: Hänssler.

Keller, Erwin 1989. *Eucharistie und Parusie: Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*. Freiburg: Univ.-Verl. (Studia Friburgensia 70).

Kessler, Stephan Ch. 2007. Essen und Trinken in der frühen Christenheit und im Mönchtum: Die Spannung zwischen Gaumenfreuden und Askese, in Loos, Stephan & Zaborowski, Holger (Hg.): *Essen und Trinken ist des Menschen Leben: Zugänge zu einem Grundphänomen*. Freiburg: Karl Alber.

King, Fergus J. 2005. More than a passover: Inculturation in the supper narratives of the New Testament. DTh Dissertation. Univeritiy of South Afrika, Petroia.

King, Fergus J. 2007. *More than a passover: Inculturation in the supper narratives of the New Testament*. Frankfurt: Lang. (New Testament studies in contextual exegesis 3).

Kirsten, Ernst, von Soden, Wolfram & Ludat, Herbert 1973. Alte Geschichte, *Der illustrierte Ploetz: Weltgeschichte in Daten und Bilder von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Würzburg: Ploetz.

Kistemaker, Simon J. *Exposition of the first epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Baker Books. (New Testament commentary).

Klauck, Hans-Josef 1981. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (Stuttgarter Bibelstudien 103).

Klauck, Hans-Josef 1986. *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*. 2.Auflage. Münster: Aschendorff. (Neutestamentliche Abhandlungen 15).

Klauck, Hans-Josef 1992. *1. Korintherbrief*. 3.Auflage. Würzburg: Echter. (Die neue Echter-Bibel : Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 7).

Klinghardt, Matthias 1996. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13). Tübingen: Franke.

Klinghardt, Matthias 2000. "Nehmt und eßt, das ist mein Leib": Mahl und Mahldeutung im frühen Christentum, in Leukel-Schmidt, Perry (Hg.): *Die Religion und das Essen*. Kreuzlingen: Heinrich Hugendubel. (Diedrichs Gelbe Reihe, Bd.163).

Klinghard, Matthias 2003. *A typology of the community meal*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2003%20Klinghardt%20Paper.pdf [PDF - Datei][Stand 2008-10-11].

Klinghard, Matthias 2004. *Tanz und Offenbarung: Praxis und Theologie des gottesdienstlichen Tanzes im frühen Christentum*. Online im Internet: URL:http://www.philipharland.com/meals/2004KlinghardtTanz_und_Offenbarung.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Klinghard, Matthias 2007. *A response to Hal Taussig's paper: Greco-Roman meals and performance of identity: A ritual analysis*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2007%20Klinghardt%20Response%20to%20Hal.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Koch, Dietrich-Alex 2008. *Hellenistisches Christentum: Schriftverständnis-Ekklesiologie-Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 65).

Koch, Ernst 1998. Abendmahl: II Kirchengeschichtlich: 17. und 18. Jahrhundert. *RGG*[4]. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kohlschein, Franz 1993. Abendmesse: I. Liturgisch. *Lexikon für Theologie und Kirche*, A bis Barcelona. Erster Band. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg: Herder.

Kollmann, Bernd 1990. *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Göttinger theologische Arbeiten 43).

Kraml, Martina 2004. *Braucht ein Fest einen Rahmen?: Annäherungen an Handlungen und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive*. Münster: Lit. (Kommunikative Theologie - interdisziplinär, Band/Volume 3).

Kremer, Jacob 1997. *Der erste Brief an die Korinther*. Regensburg: Pustet. (Regensburger Neues Testament).

Krischer, Tilman & Bettenworth, Anja 2004. *Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian: Diachrone Untersuchungen zur Szenentypik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Kroll, Wilhelm 1988. Römische Erotik, in Siems, Andreas K. (Hg.): *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wege der Forschung, Band 605).

Küchler, Max 1993. Abendmahlssaal. *Lexikon für Theologie und Kirche*, A bis Barcelona. Erster Band. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg: Herder.

Kugler, Georg 1999. *Gemeinsam das Brot brechen. Frühchristliche Mahlfeiern; Grundlagen und Modelle*. München: Claudius. (Praxishilfen für die Gemeindearbeit).

Kuhn, Heinz-Wolfgang 2002. The Qumran meal and the Lord´s Supper in Paul in the context of the Graeco-Roman world. In Christophersen, Alf u.a. (Hg.): *Paul, Luke and the Graeco-Roman world: Essays in honour of Alexander J.M Wedderburn*. London: Sheffield Academic.

Lampe, Peter 1989. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 18).

Lampe, Peter 1991. Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologie Crucis (1Kor 11,17-34). *ZNW*. 82 Band Heft 3/4, S. 183-213.

Lampe, Peter 2003. The language of equality in early Christian house churches: A constructive approach, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Lang, Friedrich 1994. *Brief an die Korinther*. Göttingen:Vanenhoeck & Ruprecht. (Das Neue Testament Deutsch 7).

Lefkowitz, Mary R. & Fant, Mareen B. 1982. *Women´s life in Greece and Rome*. London: Duckworth.

Leon-Dufour, Xavier 1993. Abendmahl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, A bis Barcelona. Erster Band. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg: Herder.

Lessing Eckhard 1998. Abendmahl: II Kirchengeschichtlich: 19. und 20. Jahrhundert. *RGG*[4]. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lessing, Eckhard 1993. *Abendmahl*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Bensheimer Hefte 72).

Lichtenberger, Hermann 2004. Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse, in Grappe, Christian (Hg.*). Le Repas de Dieu: Das Mahl Gottes*. Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 169).

Lietzmann, Hans 1955. *Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. 3. Auflage. Berlin: De Gruyter .

Lietzmann, Hans 1969. *An die Korinther I, II*. 5. erweiterte Auflage. (Handbuch zum Neuen Testament). Tübingen: Mohr.

Lindsay, Hugh 1998. Eating with the dead: The Roman funerary banquet, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal*

in the Hellenistic and Roman world. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Lissarrague, Francois 1994. Around the krater: An aspect of banquet imagery, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Lista, Marinella 2007. Befreit von den sinnlosen Trinkgesetzen: Tafelluxus bei Gastmahl und Gelage, in Aßkamp, Rudolf u.a. (Hg.): Römisches Leben am Golf von Neapel. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.

Lohse, Eduard 2008. *Das Urchristentum: Ein Rückblick auf die Anfänge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Longenecker, Richard N. 2002. Paul´s vision of the church and comunity formation in his major missionary letters. in Longenecker, Richard N. (Hg.): *Community formation in the early chruch and the church today*. Peabody: Hendrickson.

Loos, Stephan & Zaborowski, Holger 2007. Vorwort, in Loos, Stephan & Zaborowski, Holger (Hg.): *Essen und Trinken ist des Menschen Leben: Zugänge zu einem Grundphänomen*. Freiburg: Karl Alber.

Lowery, David K. 2000. *1.Korintherbrief: Das Neue Testament Erklärt und Ausgelegt*. Band 5. 3. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler.

Lucian 1931. *The mimes of the courtesans*; Decorations and illustrations by Charles Cullen. New York: Privately printed for Rarity Press.

Lucian 1936. *V: In eight volumes*. With an English translation by A.M. Harmon. London: Heinemann.

Lukian 1954. *Die Hauptwerke des Lukian: Griechisch und deutsch*. Übers. und hg. von Karl Mras. München: Ernst Heimeran.

Lukian 2003. *Hetärengespräche*; neu bearbeitet von Michael Cerha. Weitra:Ppublication.

Lukian 2005. *Symposion*. Übersetzt und herausgegeben von Jula Wildberger. Stuttgart: Reclam.

Lukian, Alkiphron & Aristainetos 1958. *Hetären: Gespräche-Briefe-Epigramme*. Ausgewählt und erleutert von Dr. Wilhelm Plankl. München: Wilhelm Goldmann.

Lukinovich, Alessandra 1994. The play of reflections between literary form and the sympotic theme in the Deipnosophistae of Athen, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Mac Arthur, John 2006. *1. Korinther. Kommentar zum Neuen Testament*. Bielefeld: CLV.

MacDonald, Margaret Y. 2003. Was Celsus right? The role of woman in the expansion of early Christianity, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

MacDonald, William 1997. *Kommentar zum Neuen Testament*. 2.Auflage Gesamtausgabe. Bielefeld: CLV.

Malherbe Abraham J. 1995. Determinism and free will in Paul: The Argument of 1 Corinthians 8 and 9, in Engberg-Pedersen, Troels (Hg.): *Paul in his Hellenistic context*. Minneapolis: Fortress.

Marchschies, Christoph 2002. Lehrer, Schüler, Schule: Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Marks, Susan. 2006. *Present and absent: Women at Greco-Roman wedding meals*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2006%20Marks%20Paper.pdf [PDF - Datei][Stand 2008-10-11].

Markschies, Christoph 1998. Abendmahl: II Kirchengeschichtlich: Alte Kirche. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Marquardt, Joachim [1886] 1990. *Das Privatleben der Römer. Erster Teil*. Unveränderter reprografischer Nachdruck 1990 der von A. Mau besorgten 2. Auflage, Leipzig 1886. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Marquardt, Joachim [1886] 1990. *Das Privatleben der Römer. Zweiter Teil*. Unveränderter reprografischer Nachdrruck 1990 der von A. Mau besorgten 2. Auflage, Leipzig 1886. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Marshall, I. Howard 2002. Congregation and ministry in the pastoral empistles. in Longenecker, Richard N. (Hg.): *Community formation in the early church and the church today*. Peabody: Hendrickson.

Martin, Dale B. 2003. Slave Family and slaves in Familys, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Martin, Joseph 1957. Deipnonliteratur. *RAC* Bd. 3. Stuttgart: Anton Hierseman.

Mau, August 1955. Cena. *RE* Halbbd. 6. München: Alfred Druckenmüller.

Mau, Georg 1992. Convivium. *RE* IV,1. Stuttgart: Metzler.

McClure, Laura 2003. Subversive laughter: The sayings of courtesans in book 13 of Athenaeus´ Deipnosohistae. *American Journal of Philology* 494, 259-294.

McGowan, Andrew 2002. *Meals in the Greco-Roman world: Meals and eucharistic origins*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2002%20McGowan%20Paper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

McGowan, Andrew 2004. *Abstract*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2004%20McGowan%20Abstract.pdf [PDF -Datei] [Stand 2008-10-11].

McGowan, Andrew 2007. *Seven theses on early eucharistic practice*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2007%20McGowan%20Theses.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Meeks, Wayne A 1983. *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. London: Yale Universitiy Press.

Meeks, Wayne A. 1993. *Urchristentum und Stadtkultur: Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden.* Gütersloh: Chr. Kaiser.

Meeks, Wayne A. 1997. *Zur Soziologie des Urchristentums: Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*. München: Kaiser. (Theologische Bücherei 62).

Meeks, Wayne A. 2007. *The social context of Pauline theology, in Christianity: The sociology of religion*. London: Routledge. 2007.

Merklein, Helmut 2000. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 5,1 - 11,1*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7).

Merklein, Helmut & Gielen, Marlis 2005. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 11,2 – 16.24*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7).

Mertens, Alfred 2007. Iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein (Koh 9,7): Biblisches zu einer Kulturgeschichte von Essen und Trinken, in Loos, Stephan & Zaborowski, Holger (Hg.): *Essen und Trinken ist des Menschen Leben: Zugänge zu einem Grundphänomen*. Freiburg: Karl Alber.

Meyer, Wilhelm 1861. *Kritisch Exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament).

Meyers Enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden. Abendmahl. Band 1: A-Alu. Neunte, völlig neu bearbeitete Auflage. Mannheim: Lexikonverlag.

Meyers, Eric E. 2003. The problems of gendered space in Syro-Palestinian domestic architecture: The case of Roman period Galilee, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Michael, Johannes Petrus 1963. *Zwischen Geist und Götzen. Der Apostel Paulus an die Korinther*. Recklinghausen: Paulus. (Das Evangelium in unserer Zeit).

Miner, Jess 2003. Courteasan, concubine, whores: Apollodorus´delibarate use of terms for prostitutes. *American Journal of Philology* 493, 19-37.

Molnar, Paul D. 1996. *Karl Barth and the Theology of the Lord´s Supper: A Systematic Investigation*. New York: Peter Lang. (Issues in systematic theology Vol. 1).

Moxnes, Halvor 1995. The quest for honor and the unity of the community in Romans 12 and in the orations of Dio Chrysostom, in Engberg-Pedersen, Troels (Hg.): *Paul in his Hellenistic context*. Minneapolis: Fortress.

Müller, Iwan von 1893. *Die griechischen Privat- und Kriegsaltertümer*. 2. Auflage. München: Beck. (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft 4).

Murken, Todd B 2002. *Take and eat, and take the consequences: How receiving the Lord's Supper is an action that makes a difference*. (American university studies 7). New York: Lang.

Murray, Oswyn 1994. Sympotic history, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Murray, Oswyn 1994. *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Murray, Oswyn 1994. The affair of the mysteries: Democracy and the drinking group, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Murray, Oswyn 2006. *Das antike Griechenland*. Düsseldorf: Albatros.

Neudecker, Richard (Hg.) 2005. *Lebenswelten: Bilder und Räume in der römischen Stadt der Kaiserzeit*. (Palilia 16). Wiesbaden: Reichert. (Symposium am 24. und 25. Januar 2002 zum Abschluß des von der Gerda-Henkel-Stiftung geförderten Forschungsprogramms "Stadtkultur in der römischen Kaiserzeit". Deutsches Archäologisches Institut Rom).

Neuenzeit, Paul 1960. *Das Herrenmahl: Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*. München: Kösel. (Studien zum Alten und Neuen Testament 1).

Nielsen, Hannes Sigismund 1998. Roman children at mealtimes, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund 1998. Introduction, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Nielsen, Inge 1998. Royal banquets: The development of royal banquets and banqueting halls from Alexander to the Tetrarchs, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.) 2001. *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

Njiru, Paul Kariuki 2002. *Charisms and the Holy Spirit´s activity in the body of Christ: An exegetical-theological study of 1 Corinthians 12,4-11 and Romans 12,6-8*. Rom: Editrice Pontificia Universitá Gregoriana.

Noy, David 1998. The sixth hour is the mealtime for scholars: Jewish meals in the roman world, in Orsted, Peter 1998. Salt, fish, and the sea in the Roman empire, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in Mediterranean antiquity 1).

Ortkemper, Franz-Josef 1993. *I. Korintherbrief*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (Stuttarter kleiner Kommentar - Neues Testament 7).

Osborne, Robin 2004. *Studies in ancient Greek and Roman society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Osiek, Carolyn 2003. Females slaves, porneia, and the limits of obedience, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Osiek, Carolyn. 2006. *What Kinds of Meals Did Julia Felix Have?*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2006%20Osiekpaper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Palaima, Thomas G. 2004. Sacrificial feasting in the linear B documents, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens. 97-126.

Pantel-Schmitt, Pauline 1998. Gastmahl: Griechenland. *Der neue Pauly*. Band 4. Stuttgart: Metzler.

Paoli, Ugo Enrico 1979. *Das Leben im alten Rom*. 3.Auflage. München: Francke.
Paulus <Apostolus> 2000. *Die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther*. Frankfurt am Main: Fischer. (Das Bibel-Projekt : Neues Testament).
Pekáry, Thomas 1975. Vereinswesen. *Der kleine Pauly*. Fünfter Band. München: Alfred Druckenmüller
Pellizer, Ezia 1994. Outlines of a morphology of sympotic entertainment, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.
Penner, Todd & Stichele, Vander 2004. Unveiling Paul: Gendering ethos in 1 Corinthians 11:2-16. *Lectio difficilior*, 2/2004. Online im Internet: URL: http://www.lectio.unibe.ch/04_2/HTML/penner_stichele.htm [Stand 2008-08-29].
Pesch, Rudolf 1977. *Wie Jesus das Abendmahl hielt: Der Grund der Eucharistie*. Freiburg: Herder.
Pesch, Rudolf 1978. *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*. Freiburg: Herder. (Quaestiones disputatae 80).
Peterson, Erik 2006. *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*. Würzburg: Echter. (Erik Peterson - Ausgewählte Schriften, Band 7).
Petronius 1960. *Das Gastmahl des Trimalcion*. Aus dem Satyricon des Petron übersetzt von Wilhelm Heinse mit Illustrationen von Kurt Craemer. Hamburg: Maximilian-Gesellschaft.
Petronius 2004. *Satyricon. Ein antiker Schelmroman*. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einem Nachwort von Kurt Steinmann. Zürich: Manesse.
Plankl, Wilhelm 1958. Die Hetären im Leben Griechenlands, in Plankl, Wilhelm (Hg.). *Lukian, Alkiphron & Aristainetos: Hetären: Gespräche-Briefe-Epigramme*. Ausgewählt und erleutert von Dr. Wilhelm Plankl. München: Wilhelm Goldmann.
Platon 2004. *Das Trinkgelage*. Frankfurt: Insel.
Plotke, Seraina 2005: Rederecht oder Schweigepflicht?: Frauen als Teilnehmerinnen am Gastmahl in Rom, in Harich-Schwarzbauer, Hernriette & Späth, Thomas (Hg.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Räume und Geschlechter in der Antike*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag. (Beiträge zur altertumswissenschaftlichen Genderforschung. Band 3).
Plutarch 1910. *Vermischte Schriften*. Ausgewählt und herausgegeben von Heinrich Konrad. München: Georg Müller. (Klassiker des Altertums, Erste Reihe, Bd. 2).
Plutarch 1911. *Vermischte Schriften: Tischgespräche*. Ausgewählt und herausgegeben von Heinrich Konrad. München: Georg Müller. (Klassiker des Altertums, Erste Reihe, Bd. 1).
Plutarch von Chaironei 1997. *Moralphilosphische Schriften*. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Hans-Josef Klauck. Stuttgart: Reclam.
Portmann, Adrian 2003. *Kochen und Essen als implizite Religion: Lebenswelt, Sinnstiftung und alimentäre Praxis*. Münster: Waxmann. (Internationale Hochschulschriften, Bd. 398).
Purcell, Nicholas 2003. The way we used to eat: Diet, community, and history at Rome. *American Journal of Philology* 495, 329-358.
Rahner, Karl & Vorgrimler, Herbert 1967. *Kleines Theologisches Wörterbuch*. 6.Auflage. Freiburg: Herder.
Rathje, Annette 1994. The adoption of the Homeric banquet in central Italy in the orientalizing period, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.
Rauschen, Gerhard 1910. *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i.B.: Herdersche Verlagsbuchhandlung.
Ree, David 1998. Abendmahl: III Dogmatisch: Orthodox. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
Rehmann, Luzia Sutter 2001. Die paulinischen Briefe in der feministischen Exegese: Ein Überblick. *Lectio difficilior*, 1/2001. Online im Internet: URL: http://www.lectio.unibe.ch/01_1/pa.htm [Stand 2008-08-29].
Richardson, Peter 2002. Building "an association (synodos) … and a place of their own". in Longenecker, Richard N. (Hg.): *Community formation in the early chruch and the church today*. Peabody: Hendrickson.

Riedel-Spangenberger, Ilona 1993. Abendmesse: I. Kirchenrechtlich. *Lexikon für Theologie und Kirche*, A bis Barcelona. Erster Band. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg: Herder.

Rittelmeyer, Friedrich 1914. Die Liebe bei Plato und Paulus, in Stählin, Wilhelm (Hg.): *Archiv für Religionspsychologie.* Tübingen: Mohr.

Roller, Matthew 2003. Horizontal women: Posture and sex in the Roman convivium. *American Journal of Philology* 495, 377-422.

Rösler, Wolfgang 1994. Mnemosyne in the symposium, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Rüpke, Jörg 2002. Collegia sacerdotum: Religiöse Vereine in der Oberschicht, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Rüpke, Jörg 2006. Petterns of religious change in the Roman empire, in Henderson, Ian H. & Oegema, Gerbern S. (Hg.): *The changing face of Judaism, Christianity, and other Greco-Roman religions in antiquity*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2).

Saller, Richard 2003. Women, slaves, and the economy of the Roman household, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Salzmann, Jörg Christian 1994. *Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 2. Reihe 59)

Sattler, Dorothea 1998. Abendmahl: III Dogmatisch: Katholisch. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Sauer, Christof (Hg.) 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. Lage: GBFE. (GBFE-Studienbrief 5).

Schäfer, Alfred 1997. *Unterhaltung beim griechischen Symposium: Darbietungen, Spiele und Wettkämpfe von homerischer bis in spätklassischer Zeit*. Mainz: Phillip von Zabern.

Schäfer, Alfred 2002. Raumnutzung und Raumwahrnehmung im Vereinslokal der Iobakchen von Athen, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Scheffczyk, Leo 1987. Abendmahl. *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer.

Schenke, Ludger 1990. *Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Schinkel Dirk 2006. "Und sie wußten nicht, warum sie zusammengekommen waren" - Gruppen und Gruppeninteressen in der Demetriosepisode (Apg 19,23-40) , in Gutsfeld, Andreas & Koch, Dietrich-Alex (Hg.): *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien.* Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Schirrmacher, Thomas 2002. *Paulus im Kampf gegen den Schleier: Eine alternative Auslegung von 1. Korinther 11, 2 – 16*. 5. erweiterte Auflage. (Zur Diskussion gestellt). Nürnberg: VTR.

Schlatter, Adolf 1995. *Die Korintherbriefe*. Stuttgart: Calwer. (Erläuterungen zum Neuen Testament 6).

Schmeller, Thomas 1995. *Hierarchie und Egalität: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (Stuttgarter Bibelstudien 162).

Schmeller, Thomas 2006. Zum exegetischen Interesse an antiken Vereinen im 19. und 20. Jahrhundert, in Gutsfeld, Andreas & Koch, Dietrich-Alex (Hg.): *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Schmidt-Leukel, Perry (Hg.) 2000. *Die Religion und das Essen*. Kreuzlingen: Heinrich Hugendubel. (Diedrichs Gelbe Reihe, Bd.163).

Schmidt-Leukel, Perry 2000. Heiligkeit des Lebens: Über den Zusammenhang von Essen und Religion, in Leukel-Schmidt, Perry (Hg.): *Die Religion und das Essen*. Kreuzlingen: Heinrich Hugendubel. (Diedrichs Gelbe Reihe, Bd.163)

Schmitt-Pantel, Pauline 1994. Sacrificial meal and symposium: Two models of civic instituion in the Achaic city, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Schnabel, Eckhard J 2002. *Urchristliche Mission*. Wuppertal: Brockhaus.

Schneider, Carl 1938.κάθημαι. ThWNT.

Schneider, Karl 1913. Hetairai. *RE* Halbbd. 16. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.

Schneider, Karl 1922. Kottabos. *RE* Halbbd. 22. Stuttgart: Metzler.

Schneider, Karl 1965. Mahlzeiten. *RE* Halbbd. 27. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.

Schneider, Wolfgang Christian 2000. Das Ende der antiken Leiblichkeit: Begehren und Enthaltsamkeit bei Ambrosius, Augustin und Maximian, in Späth, Thomas & Wagner-Hasel, Beate (Hg.): *Frauenwelten in der Antike: Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schnelle, Udo 2003. *Paulus: Leben und Denken*. Berlin: de Gruyter.

Schniewind, Julius 1957. καταγγέλλω. ThWNT.

Schoch, Reto 2000. *Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr.

Schrage, Wolfgang 1995. *Der erste Brief an die Korinther: 1Kor 6,12-11,16*. Zürich: Benziger. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7).

Schrage, Wolfgang 1999. *Der erste Brief an die Korinther: 1Kor 11,17 - 14,40*. Zürich: Benziger. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7).

Schröter, Jens 2006. Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (Stuttgarter Bibelstudien 210)

Schröter, Jens 2009. Die Funktion der Herrenmahlüberlieferungen im 1.Korinterbrief: Zugleich ein Beitrag zur Rolle der "Einsetzungsworte" in frühchristlichen Mahltexten. *ZNW* 100. Bd. S. 78-100.

Schumacher, Thomas 2007. Denn wir sind ein Brot…(1 Kor 10,17): Beobachtungen zum Verhältnis von Mahl und Gemeinschaft in den paulinischen Briefen, in Loos, Stephan & Zaborowski, Holger (Hg.): *Essen und Trinken ist des Menschen Leben: Zugänge zu einem Grundphänomen*. Freiburg: Karl Alber.

Schwarzer, Holger 2002. Vereinslokale im hellenistischen und römischen Pergamon, in Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Schäfer, Alfred (Hg.): *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13).

Schwemer, Anna Maria 2004. Das Problem der Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen, in Grappe, Christian (Hg.): *Le Repas de Dieu: Das Mahl Gottes*. Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 169).

Schwertner, Siegfried M. 1992. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin: de Gruyter.

Sherratt, Susan 2004. Feasting in Homeric epic, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast.* Princeton: American School of Classical Studies at Athens. 181-213.

Siems, Andreas K. (Hg.) 1988. *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wege der Forschung, Band 605).

Sierszyn, Armin 2000a. 2000 Jahre Kirchengeschichte: *Von den Anfängen bis zum Untergang des weströmischen Reiches*. Band 1. 2. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler.

Sirks, A.J. Boudewijn 2006. Die Vereine in der kaiserlichen Gesetzgebung, in Gutsfeld, Andreas & Koch, Dietrich-Alex (Hg.): *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Slater W.J. 1994. Sympotic ethics in the Odyssey, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Smith, Dennis E. 2002. *Meals and Christian origins*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2002%20Smith%20Paper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Smith, Dennis E 2003a. *From symposium to eucharist: The banquet in the early Christian world*. Minneapolis: Fortress Press.

Smith, Dennis E. 2003b. *The Greco-Roman banquet as a social institution*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2003%20Smith%20Paper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Smith, Dennis E. 2006. *Response to the papers by Osiek and Balch (Greco-Roman Meals Seminar, 2006)*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2006%20Smith%20Response.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Smith, Dennis E. 2007a. *A response to Hal Taussig's Paper*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2007%20Smith%20response%20to%20Taussig.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Smith, Dennis E. 2007b. *Response to Andrew McGowan's articles on rethinking eucharistic origins*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2007%20Smith%20Response%20to%20McGowan.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Söding, Thomas 2007. Tut dies zu meinem Gedächtnis…!: Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament, in Loos, Stephan & Zaborowski, Holger (Hg.): *Essen und Trinken ist des Menschen Leben: Zugänge zu einem Grundphänomen*. Freiburg: Karl Alber.

Sommer, Stefan 2006. Religion und Vereinsunruhen in der Kaiserzeit, in Gutsfeld, Andreas & Koch, Dietrich-Alex (Hg.): *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25).

Standhartinger, Angela 2002. Die Frau muss Vollmacht haben auf ihrem Haupt (1 Korinther 11,10): Zur Geschichte und Gegenwart feministischer Paulusauslegung. *Lectio difficilior*, 2/2002. Online im Internet: URL: http://www.lectio.unibe.ch/02_2/standhartinger.htm [Stand 2008-08-29].

Standhartinger, Angela 2005a. Frauen in Mahlgemeinschaft: Diskurs und Wirklichkeit einer antiken, frühjüdischen und frühchristlichen Praxis. *Lectio difficilior*, 2/2005. Online im Internet: URL: http://www.lectio.unibe.ch/05_2/standhartinger_frau_mahlgemeinschaft.htm [Stand 2008-08-29].

Standhartinger, Angela 2005b. *Women in early Christian meal gatherings: Discourse and reality*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/AngelaStandhartingerWomeninMeals.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Standhartinger, Angela 2007. *Rethinking the eucharistic origins: Response to the work of Andrew McGowan*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2007%20Standhartinger%20response%20to%20McGwan.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Standhartinger, Angela 2008. *The saturnalia in Greco-Roman culture*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2008%20Standhartinger%20Saturnalien.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Steel, Louise 2004. A goodly feast … A cup of mellow wine: Feasting in Bronze Age Cyprus, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens. 161-180.

Stegemann, Ekkehard W & Stegemann, Wolfgang. 1995. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stehmeier, Sarah Ruth 2006. Picknick auf pompejanische Art: Gartenbankette waren bei den Bewohnern der Vesuvstadt ein bevorzugtes Sommervergnügen. *Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte*, Bd.37 Heft 3 S.41-47. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.

Stein-Hölkeskamp, Elke 2005. *Das römische Gastmahl: Eine Kulturgeschichte*. München: Verlag C.H.Beck.

Stettberger, Herbert 2005. *Mahlmetaphorik im Evangelium des Lukas: Eine gattungskritische Untersuchung zur didaktischen Konzeption*. Münster: LIT. (Theologie Band 71).

Stocker, Sharon R. & Davis, Jack L. 2004. Animal sacrifice, archives, and feasting at the palace of Nestor, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Stowers, Stanley K. 1995. Romans 7.7-25 as a Speech-in-Charakter, in Engberg-Pedersen, Troels (Hg.): *Paul in his Hellenistic context*. Minneapolis: Fortress.

Strobel, August 1989. *Der erste Brief an die Korinther*. Zürich: Theologischer Verlag. (Zürcher Bibelkommentare: NT 6,1).

Stuhlmacher, Peter 1987. Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl. *ZThK* Band 84 Heft 1, S. 1-35.

Stuhlmacher, Peter 2005. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Grundlegung von Jesus zu Paulus. Band 1*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Taussig, Hal 2002. *Promise and problems in the application of ritual studies to Greco-Roman meal*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2002%20Taussig%20Paper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Taussig, Hal 2004. *Abstract*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2004%20Taussig%20Abstract.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Taussig, Hal 2007. Greco-*Roman meals and performance of identity: A ritual analysis*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2007%20Taussig%20Paper%20Performance%20Identity.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Tecusan, Manuela 1994. Logos sympotikos: Patterns of the irrational in philosphical drinking: Plato outside the symposium, in Murray, Oswyn (Hg.). *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Theißen, Gerd 1989. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19).

Theißen, Gerd 2000. *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Chr. Kaiser.

Theißen, Gerd 2007. *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Theobald, Michael 2000. *Der Römerbrief*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Erträge der Forschung 294).

Tibusek, Jürgen 1996. *Ein Glaube, viele Kirchen: Die christlichen Religionsgemeinschaften - Wer sie sind und was sie glauben*. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Gießen: Brunnen.

Tietz, Werner & Vössing, Konrad 2005. *Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*. Leipzig: K. G. Saur.

Tomlinson, R.A. 1994. The chronology of the Perachora hestiatorion and its significance, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Trummer, Peter 2005. *"Das ist mein Leib": Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl*. Düsselorf: Patmos.

Trümper, Monika 2003. Material and social einvironment of Greco-Roman households in the east: The case of Hellenistic Delos, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Vickers, Michael 1994. Attic symposia after the Persian wars, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

Voght, Joseph 1988. Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen, in Siems, Andreas K. (Hg.): *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wege der Forschung, Band 605).

Volp, Rainer 1998. Abendmahl: IV Liturgiegeschichtlich. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Volp, Rainer 1998. Abendmahl: V Praktisch-theologisch. *RGG*^{4}. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wallace-Hadrill, Andrew 2003. Domus and insulae in Rome: Families and housefuls, in Balch, David L. & Osiek, Carolyn (Hg.): *Early Christian Familys in context: An interdisciplinary dialogue*. Michigan: Grand Rapids (Religion, marriage, and Family).

Walter, Eugen 1969. *Der erste Brief an die Korinther*. Düsseldorf: Patmos. (Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung 7).

Watzlawick, Paul 2006. *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?:Wahn, Täuschung, Verstehen*. München: Pieper.

Wedekind, Frank 1882. *Das Gastmahl bei Sokrates*, in Wedekind, Frank 2000. Werke: Kritische Studienausgabe. Darmstadt: Häusser-media. (Kritische Studienausgabe in acht Bänden mit drei Doppelbänden, Bd. 2).

Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.) 2006. *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*. Aus dem Nachlass hrsg. von Hans-Ulrich Weidemann. Würzburg: Echter.

Weiß, Johannes 1970. *Der erste Korintherbrief*. Zweiter Neudruck der völlig neubarbeiteten Auflage 1910. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wendel, Ulrich 1998. *Gemeinde in Kraft: Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 20).

Wendland, Heinz-Dietrich 1968. *Die Briefe an die Korinther*. 12. Umgearbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Neue Testament deutsch 7)

West, M.L. 1994. The Anacreontea, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.

White, Michael L. 1998. Regulating fellowship in the communal meal: Early Jewish and Christian evidence, in Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (Hg.): *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*. Aarhus: University. (Aarhus Studies in mediterranean antiquity 1).

White, Michael L. 2002. *Taste and space: Archaeology and adaptation in Roman dining practice*. Online im Internet: URL: http://www.philipharland.com/meals/2002%20White%20Paper.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-11].

Wick, Peter 2003. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Achte Folge).

Wick, Peter 2004. *Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums.* Online im Internet: URL: http://www.bsw.org/project/biblica/bibl85/Bib85Comm06.pdf [PDF -Datei][Stand 2008-10-10].

Wiessner, P. 2001. Enga Feasts in a Historical Perspecitve, in Dietler, Michael & Hayden, Brian (Hg.): *Feast: Archaeological and Ethnographic Perspecitves on Food, Politcs and Power*. Washington: Smithsonian.

Wilkins, John 2003. Land and sea: Italy and the Mediterranean in the Roman discourse of dining. *American Journal of Philology* 495, 359-376.

Willems, Lydia 1994. *Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren: Fächerintegrative Einführung in die Symbolsprache*. Essen: Verlag Die Blaue Eule. (Religionspädagogische Perspektive Band 21).

Witherington III, Ben 1994. *Conflict & community in Corinth: A socio-rethorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. Michigan: Grand Rapids.

Wolff, Christian 1996. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7)

Wright, James C. (Hg.) 2004. *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Wright, James C. 2004. A survey of evidence for feasting in Mycenaen society, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens. 13-58.

Wright, James C. 2004. The Mycenaean feast: An introduciton, in Wright, James C. (Hg.): *The Mycenaean feast*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens. 1-12.

Xenophon 1907. *Xenophon´s anabasis or expedition of Cyrus and the memorabilia of Sokrates*. London: Bell.

Xenophon 1986. *Das Gastmahl: Griechisch/Deutsch*. Übersetzt und Herausgegeben von Ekkehard Stärk. Stuttgart: Reclam.

Zaborowski, Holger 2007. Essen, Trinken und das gute Leben: Überlegungen aus philosphischer Sicht, in Loos, Stephan & Zaborowski, Holger (Hg.): *Essen und Trinken ist des Menschen Leben: Zugänge zu einem Grundphänomen*. Freiburg: Karl Alber.

Ziegler, Konrat 1954. *Convivium: Beiträge zur Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.

Ziegler, Konrat 2000. Plutarch. *RGG*^{3}. Ungekürzte elektronische Ausgabe der dritten Auflage. Berlin: Directmedia. (Digitale Bibliothek Band 12).

Zorzetti, Nevio 1994. The Carmina convivalia, in Murray, Oswyn (Hg.): *Sympotica: A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon.