The Eucharist – Its Origins and Contexts

Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity

edited by

David Hellholm and Dieter Sänger

Old Testament, Early Judaism,
New Testament

Mohr Siebeck

e-offprint for the author with publisher´s permission

Organizing and Publishing Committee
David Hellholm (Oslo, chair), Anders Ekenberg (Uppsala), Felix John (Kiel/Greifswald), James A. Kelhoffer (Uppsala), Øyvind Norderval (Oslo), Enno Edzard Popkes (Kiel), Dieter Sänger (Kiel), and Tor Vegge (Agder/Kristiansand)

Sponsors

Germany
Volkswagen Stiftung, University of Kiel, Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, and Förderverein der Theologischen Fakultät Kiel (Societas Theologicum Ordinem Adiuvantium).

Norway
Faculty of Theology at The University of Oslo, The Faculty of Humanities and Education at the University of Agder, and The Research Council of Norway.

Sweden
The Faculty of Theology at the University of Uppsala (Societas Soederblomiana Upsaliensis), and The Newman Institute in Uppsala.

ISBN 978-3-16-153918-3
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at *http://dnb.dnb.de*.

© 2017 by Mohr Siebeck, Tübingen, Germany. www.mohr.de

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by Progressus Consultant AB in Karlstad, Sweden, printed by Gulde Druck in Tübingen on non-aging paper and bound by Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

e-offprint for the author with publisher´s permission

Table of Contents

Volume I
Old Testament, Early Judaism, New Testament

Preface XXXIII

Ulrich Körtner
Zur Einführung: Das Herrenmahl, Gemeinschaftsmähler und Mahlgemeinschaft im Christentum: Ursprünge, Kontexte, Bedeutung und Praxis in Geschichte und Gegenwart aus systematisch-theologischer Sicht 1
1. Ausgangslage der Diskussion und Grundsatzfragen 1
2. Heilige Mähler 7
3. Theologie und Praxis christlicher Mahlfeiern in Geschichte und Gegenwart – systematisch-theologische Gesichtspunkte 9
4. Mahlgemeinschaft und Ethos im Christentum 14
5. Ursprung, historische Kontexte und Praxis des Herrenmahls 16
6. Theologische Deutungen des Herrenmahls in frühchristlicher Zeit 18

Peter Altmann
Sacred Meals and Feasts in the Old Testament/Hebrew Bible and its Environment: A 'Treasure Chest' for Early Christian Practice and Reflection 23
1. Definition of "Sacred Meal" 25
2. Meals and Hunger 27
3. Priestly and Sacrificial Meals 31
4. Elite Feasts 34
5. Conclusion 38

Göran Eidevall
From Table Fellowship to Terror: Transformations of *zebaḥ* in the Hebrew Bible 43
1. Introduction 43
2. The *zebaḥ*: Sacrifice and Festive meal 43
3. The *zebaḥ* Feast in the Hebrew Bible: A Joyous Social Event 45
4. The Sacrificial Feast as a Metaphor in the Prophetic Literature 47
   4.1. Invitation without Information: Zeph 1:7 49
   4.2. A Feast without Commensality: Jer 46:10 51
   4.3. Meal as Metaphor for Massacre: Isa 34:5–8 53
   4.4. A Victory Feast with Role Reversals: Ezek 39:17–20 54

e-offprint for the author with publisher´s permission

5. Concluding Remarks ... 57

Hermann Lichtenberger
Jüdisches Essen: Fremdwahrnehmung und Selbstdefinition ... 61
1. Jüdisches Essen in paganer antiker Sicht ... 61
1.1. Jüdisches Essen im Rahmen des Bildes des Judentums in der Antike ... 61
1.2. Allgemeines Essen ... 62
1.3. Verbot des Schweinefleischgenusses ... 62
1.4. Sabbatessen ... 64
1.5. Passamahl ... 66
1.6. Sukkot ... 66
1.7. Weingenuss ... 67
1.8. Vegetarismus ... 67
1.9. Kannibalismus ... 69
2. Jüdische Reaktion auf die pagane Verzeichnung der Mahlgebräuche: Josephus, contra Apionem ... 71
2.1. Der Vorwurf, Juden würden andern Völkern heilige Tiere braten und essen ... 72
2.2. Die Vorzüge der Juden nach Josephus ... 73
3. Abschließende Reflexionen ... 74

Cecilia Wassén
Common Meals in the Qumran Movement with Special Attention to Purity Regulations ... 77
1. Ideas about Purity in the Hebrew Bible and early Judaism ... 78
2. Ideas about Purity in the Dead Sea Scrolls ... 82
3. The Make-up of the Sectarian Communities ... 84
4. The Connection Between 'the Purity' and Common Meals ... 87
5. Food for the Impure: 4QTohorot A (4Q274) 4QOrdinances[c] (4Q514) ... 91
6. Pure Meals in the Sect ... 94
7. Conclusion ... 96

Jörg Frey
Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran ... 101
1. Die qumranischen Gemeinschaftsmähler in der Forschung ... 102
2. Die Quellen über die essenischen Mähler ... 107
3. Die Mahlordnungen des *yaḥad* aus dem Qumran-Corpus ... 110
3.1. Die Mahlanweisungen in der Gemeinderegel 1QS VI 2–8 ... 112
3.2. Das sogenannte ‚messianische Mahl' nach der ‚Gemeinschaftsregel' 1QSa II 17–22 ... 117
4. Konsequenzen und Ausblick: Die Mähler des *yaḥad* und das Herrenmahl ... 124

Jodi Magness
Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered ... 131
1. Introduction ... 131

e-offprint for the author with publisher´s permission

2. A Description and Analysis of the Animal Bone Deposits from Qumran 132
3. Current Interpretations of the Animal Bone Deposits 134
4. Sacrificial Refuse and Consumption Debris from Ancient Sanctuaries 137
5. L130 at Qumran 142
6. Animal Bone Deposits Elsewhere at Qumran 146
7. An Altar at Qumran? 147
8. Biblical and Qumran Legislation Concerning the Disposal of Sacrificial Refuse 149

Naomi Jacobs
Biting Off More Than They Can Chew: Food, Eating and Cultural Integration in Tobit and Letter of *Aristeas* 157
1. Introduction: Food, Fantasy, and Hybrid Literature 157
2. Tobit and *Aristeas* as Different Kinds of Fantasy 158
   2.1. Tobit: The Obvious Choice 158
   2.2. *Aristeas:* Also a Fantasy, Akin to Oral Folklore 159
3. Background Information: Tobit and *Aristeas* Compared 160
4. Role of Food/Eating and Connection to Cultural Integrations 161
   4.1. Tobit 161
   4.2. *Aristeas* 168
5. Conclusion: Both Works Compared 176

Dieter Sänger
‚Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit': Vom Nutzen des Essens in ‚Joseph und Aseneth' 181
1. Einführung: Die erzählte Geschichte 181
2. Zur JosAs-Interpretation – ein methodenkritischer Zwischenruf 183
3. Vorklärungen 185
   3.1. Der Text 185
   3.2. Herkunft, Primäradressaten, Ort, Datierung, literarische Integrität 187
4. Die sog. Mahlformeln 193
   4.1. Struktur und Kontext 193
   4.2. Zum Verständnis der Trias Brot – Kelch – Salbe 195
   4.3. Das topische Gepräge der Trias 201
   4.4. Die eschatologisch-soteriologische Perspektive 202
5. Der religiöse und soziokulturelle Kontext: Ein jüdisches Kultmahl? 206
6. Ergebnisse 211
7. Ausblick: Die Mahlformeln und das Herrenmahl 212
8. Nachtrag 213

Kirsten Marie Hartvigsen
The Meal Formula, the Honeycomb, and Aseneth's Transformation 223
1. Introduction to the Storyline of *Joseph and Aseneth* 224
2. Overview of the Text, Provenance, and Date 225

e-offprint for the author with publisher´s permission

3. Synopsis of the Occurrences of the Meal Formula in the Longer Version of *Joseph and Aseneth* ... 226
4. Previous Interpretations of the Meal Formula ... 228
5. Introduction to the Theoretical Backdrop of the Study ... 230
5.1. Blending Theory ... 230
5.2. Cognitive Theory of Rituals and Magic/Ritual Efficacy ... 232
6. Some Identity Markers in *Joseph and Aseneth:* Bread, Cup, Ointment, Honeycomb, and Kisses ... 237
7. The Function of the Meal Formula in Different Contexts and Its Association with the Honeycomb ... 239
7.1. The Function of the Meal Formula in JosAs 8:5: Accentuation of the Contrast between a Man Who Blesses the Living God and a Woman Who Blesses Dead and Dumb Idols ... 239
7.2. The Meal Formula in JosAs 8:9: Joseph's Blessing and Intercessory Prayer for *Aseneth's Transformation* ... 240
7.3. The Meal Formula in JosAs 15:5: The Heavenly Visitor's Prediction of *Aseneth's Transformation* ... 241
7.4. The Meal Formula in JosAs 16:16: Its Association with the Honeycomb Which Transforms Aseneth's Essence and Initiates Her Novel Perceptual Appearance ... 242
7.5. The Meal Formula in JosAs 19:5: The Outcome of *Aseneth's Transformation* ... 245
7.6. The Meal Formula in JosAs 21:21: Aseneth's Recapitulation of the Elements Constituting Her Transformation ... 246
8. Further References to Meals in *Joseph and Aseneth* ... 246
9. Conclusion ... 247

Jutta Leonhardt-Balzer
Die Funktion des Mahles für die Gemeinschaft bei Philo und Josephus ... 253
1. Das antike Mahl ... 253
2. Das Mahl bei Philo ... 257
2.1. Das Mahl im Allgemeinen ... 257
2.2. Gastmähler ... 258
2.3. Therapeuten ... 259
2.4. Mahl und Gemeinschaft bei Philo ... 262
3. Mahl bei Josephus ... 263
3.1. Mahl im Allgemeinen ... 263
3.2. Gemeinschaftsmähler ... 263
3.3. Essener ... 267
3.4. Mahl und Gemeinschaft bei Josephus ... 271
4. Die soziale Funktion des Mahls ... 271

Clemens Leonhard
Pesach and Eucharist ... 275
1. The Last Supper and Exodus 12 ... 276

e-offprint for the author with publisher´s permission

1.1. Sources and Approaches 277
1.2. No Script of a Domestic Pesach but an Etiology of the Temple Cult 282
2. Rabbinic Texts and the Haggadah of Pesach 287
2.1. Deipnon-Literature Instead of Scripts for Sacred Rites 290
2.2. In Every Generation One is Obliged to Regard Oneself as if One Went out of Egypt 292
2.3. This is the Bread of Affliction – This is my Body 294
2.4. Another Piece of Bread – the Afikoman 297
2.5. He Who Tells Many Stories About the Exodus from Egypt Shall be Praised 299
2.6. Hymnēsantes – Singing the Hallel? 301
2.7. Blessings and Cups 304
3. Meals Resembling the Last Supper 305
3.1. A Formal Analogy Between the Eucharist, the Institution Narratives, Exodus 12, and Pesach 305
3.2. Calendars 306
3.3. Pesach in First Century Jerusalem 307
4. Summary 309

James Kelhoffer
John the Baptist as an Abstainer from Table Fellowship and Jesus as a 'Glutton': (Non-)Participation in Meals as a Means for Gaining Social Capital That Can Confirm or Jeopardize a Person's Standing in Society (Luke 7:31–35 // Matt 11:16–19) 313
1. Introduction 313
2. John's Eating in the Synoptics: A Case against Harmonization 314
3. Whom You Know Matters: Bourdieu on Social Capital 316
4. Analysis of Luke 7:31–35 // Matt 11:16–19 317
4.1. Children Who Refuse To Play (Luke 7:31–32 // Matt 11:16–17) 319
4.2. The Interpretation of the Parable: Children Who Cease To Invite John and Jesus To Play (Luke 7:33–34 // Matt 11:18–19b) 322
4.3. Wisdom Promises a Future Vindication (Luke 7:35 // Matt 11:19c) 326
5. Conclusion 327

Jostein Ådna
Jesus' Meals and Table Companions 331
1. Meals with the Disciples 332
2. Jesus' Table Companions 333
2.1. The tax collectors (οἱ τελῶναι) 334
2.2. Attitudes to Ritual Purity in Palestinian Judaism in the Late Second Temple Period 336
2.3. Jesus' Attitude to Ritual Impurity 337
2.4. The Sinners (οἱ ἁμαρτωλοί) 337
2.5. Conclusion 341
3. Jesus' Meals with Tax Collectors and Sinners 342

e-offprint for the author with publisher´s permission

3.1. A Challenge to the Longstanding Consensus regarding the Historicity of Jesus' Table Fellowship with Outcasts 342
3.2. "A glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners" (Matt 11:19/Luke 7:34) 344
3.3. Levi's party (Mark 2:15–17 [with parallels in Matt 9:10–13; Luke 5:29–32]) 346
3.4. A "sinner in the city" (Luke 7:36–50) and the chief tax collector Zacchaeus in Jericho (Luke 19:1–10) 347
4. Table Fellowship and the Kingdom 349
5. Conclusion 352

Jonas Holmstrand
The Narratives of Jesus' Feeding of the Multitudes Functions in Early Christian Literature 355
1. Introduction 355
2. The feeding narratives in Mark 357
2.1. The structure of Mark 357
2.2. The purpose of Mark 360
2.3. The feeding narratives in the context of Mark 6:6b–8:26 362
2.4. The function of the feeding narratives in Mark 369
2.5. Excursus: The symbolic meanings of the numbers in the feeding narratives 370
3. The feeding narratives in Matthew 371
3.1. The purpose of Matthew and his use of Mark 371
3.2. Differences from Mark 6:6b–8:26 372
3.3. Consequences for the function of the feeding narratives 375
4. The feeding narrative in Luke 375
4.1. The purpose of Luke and his use of Mark 375
4.2. Differences from Mark 6:6b–8:26 376
4.3. Consequences for the function of the feeding narrative 378
5. The feeding narrative in John 378
5.1. The purpose of John and his use of Mark 378
5.2. The new context in John 1–12 380
5.3. The feeding narrative in the context of John 6 381
5.4. The function of the feeding narrative in John 382
6. The feeding narratives in other early Christian literature 382
6.1. Epistula Apostolorum 383
6.2. Tertullian 384
6.3. Origen 384
7. Summary 385

Jerker & Karin Blomqvist
Eucharist terminology in Early Christian Literature: Philological and Semantic Aspects 389
1. Texts Investigated 389
2. The (socio)linguistic Landscape 390

e-offprint for the author with publisher´s permission

2.1. Greek: a Supra-regional Linguistic Medium ... 390
2.2. Multilingualism ... 390
2.3. Greek Learnt at School ... 391
2.4. The *Koiné* ... 392
2.5. Atticism ... 393
2.6. Diglossia ... 394
2.7. Septuagintal Greek ... 395
2.8. Summary ... 396
3. Creating Technical Terms in Ancient Greek ... 396
4. The Eucharist Vocabulary ... 398
4.1. Categorisation of the Vocabulary ... 398
4.2. The Technical Terms ... 399
4.3. The Substances Consumed ... 405
4.4. General Words for 'Meal' ... 410
4.5. Utensils Used when Performing the Ritual: ποτήριον ... 415
5. Conclusions ... 418

Samuel Byrskog
The Meal and the Temple: Probing the Cult-Critical Implications of the Last Supper .. 423
1. The Focus of the Debate ... 423
2. Two Hypotheses on the Meal and the Cult ... 424
2.1. Joachim Jeremias ... 425
2.2. Gerd Theißen and Annette Merz ... 426
2.3. Two Hypotheses Compared ... 427
3. Symbolic Actions and Cryptic Sayings about the Temple ... 428
3.1. The Entry into Jerusalem (Mark 11:1–11 pars.; John 12:12–15) ... 428
3.2. The Cursing of the Fig Tree (Mark 11:12–14, 20–25 par.) ... 428
3.3. The Temple Incident (Mark 11:15–19 pars.; John 2:13–16) ... 429
3.4. Symbols of Cultic Disappointment ... 432
4. Teaching in and about the Temple ... 432
4.1. The Authority of Jesus (Mark 11:27–33 pars.) ... 433
4.2. The Parable of the Wicked Tenants (Mark 12:1–9 pars.; Gos. Thom. 65) ... 433
4.3. The Question about David's Son (Mark 12:35–37a pars.) ... 434
4.4. The Denouncement of the Scribes (Mark 12:37b–40 pars.) and the Widow's Offering (Mark 12:41–44 par.) ... 434
4.5. The Destruction of the Temple Foretold (Mark 13:1–2 pars.) ... 435
4.6. A Crisis of National Covenantal Identity ... 435
5. Texts and Memories of the Last Supper ... 436
5.1. Two Forms of Memories ... 436
5.2. Six Points of Comparison ... 439
5.3. The Earliest Memory in Greek ... 444
6. The Meal and the Temple ... 446
6.1. Modifying the Proposal of Gerd Theißen and Annette Merz ... 446
6.2. The Significance of the Meal ... 446

e-offprint for the author with publisher´s permission

Karl Olav Sandnes
Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew: Comparison and Interpretation ... 453
1. Introduction ... 453
2. Mark's Gospel ... 456
2.1. The Narrative Setting ... 456
2.2. Structuring the Marcan Eucharistic words ... 456
2.3. Act: A Prophet Miming His Message ... 458
2.4. Dicta ... 460
2.5. Eschatological Prospect — A Synoptic Perspective ... 464
3. Matthew ... 466
3.1. The Narrative Setting ... 466
3.2. Structuring the Matthean Eucharistic words ... 466
3.3. Interpreting Matthew ... 466
4. Comparison ... 467
4.1. A Passover Setting? ... 469
4.2. Covenant? ... 472
4.3. Eschatology ... 472
5. Summary ... 473

Thomas Kazen
Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal ... 477
1. Introduction ... 477
2. Two versions ... 479
3. Mark, the covenant, and the many ... 481
4. Matthew and the forgiveness of sins ... 486
5. Luke and the new covenant ... 489
6. Paul ... 491
7. What about Passover? ... 493
8. Jesus' last meal ... 496

Enno Edzard Popkes
Die verborgene Gegenwärtigkeit Jesu: Bezüge zu eucharistischen Traditionen in Lk 24* und in den johanneischen Schriften ... 503
1. Bezüge zu eucharistischen Traditionen in Lk 24* und Joh 21* ... 503
2. Bezüge zu eucharistischen Traditionen in den johanneischen Schriften ... 507

Daniel Marguerat
Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles ... 513
1. A community ethics (Acts 2:42–47) ... 514
1.1. Community of goods ... 514
1.2. Sharing food at home ... 516
2. Breaking the bread ... 519
3. Eating with Jesus in the Gospel of Luke ... 521
4. The meals in Acts ... 523
4.1. Crossing the border (Acts 10) ... 523

e-offprint for the author with publisher´s permission

4.2. Crisis about table fellowship (Acts 15:1–35) ... 524
4.3. Ethics of conversion (Acts 16:11–40) ... 528
4.4. Table fellowship and the Word (Acts 20:7–12) ... 529
4.5. Shared meal on the ship (Acts 27:33–38) ... 530
5. Conclusion ... 532

Peter Müller
‚Streitet nicht über Meinungen': Römer 14,1–15,7 ... 537
1. Beobachtungen und Zugänge ... 538
2. Aussagen und Argumente in Röm 14f. ... 544
3. Folgerungen ... 551

Paul Duff
Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17–34) ... 555
1. Introduction ... 555
2. Scholarship from Theißen to the Present ... 557
3. Factions at the Meal: 1 Cor 11:17–22 ... 564
4. The *Paradosis* ... 568
5. Risky Behavior: The Consequences of "Not Discerning the Body" ... 571
6. Unintended Consequences: The Hermeneutics of Infirmity ... 574
7. Concluding Remarks ... 575

Mikael Winninge
The Lord's Supper in 1 Cor 11 and Luke 22: Traditions and Development ... 579
1. The Challenge of Comparison ... 580
1.1. Diachronic Considerations ... 580
2. The Lord's Supper in First Corinthians: Text, Literary Context, and Social Setting ... 581
2.1. The Text of 1 Cor 11:23–26 ... 581
2.2. Possible Influence from the Mystery Cults ... 582
2.3. Comparing Socio-Religious Groups in Antiquity ... 582
2.4. The Passage about the κυριακὸν δεῖπνον in 1 Cor 11:17–34 ... 583
2.5. The Interpretation of the paradosis in 1 Cor 11:23–25 ... 585
3. The Last Supper in Luke: Text, Literary Context, and Narrative ... 586
3.1. The Text of Luke 22:17–20 ... 586
3.2. The Text Critical Problem in Luke 22:19–20 ... 586
3.3. The Structure of Luke 22:14–20 ... 588
3.4. The Narrative of Luke ... 589
3.5. The Pesach Connotations in Luke 22:17–20 ... 590
3.6. The Interpretation of the Institution of the Lord's Supper in Luke 22:17–20 ... 590
4. The Eucharistic words in 1 Cor 11 and Luke 22 ... 591
4.1. The Eucharistic Words in English (NRSV) ... 591
4.2. The Eucharistic Words in Greek ... 592
4.3. A Closer Look at the Details ... 592

e-offprint for the author with publisher´s permission

4.4. "In Remembrance of Me" (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) ... 594
4.5. "After Supper" (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) ... 595
4.6. "The New Covenant" (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη) ... 596
5. Traditions and Development ... 596
6. Summary ... 600

Felix John
Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise ... 603
1. Einführung ... 603
2. Der Kontext im Gal ... 603
3. Der rituelle Kontext ... 605
4. Eine Identitätskrise ... 609
5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts ... 617

Hermut Löhr
Vom Gemeinschaftsmahl zur Mahl-Gemeinschaft: Überlegungen zum sakramentalen Charakter des Herrenmahls bei Paulus ... 625
1. Einführung ... 625
2. Anteilhabe und Gemeinschaft in 1Kor 10,14–22 und in 1Kor 11,17–34 ... 627
2.1. 1Kor 10,14–22 ... 627
2.2. 1Kor 11,17–34 ... 633
3. Die paulinische Kollekte als κοινωνία ... 635
4. κοινωνία κτλ. in Phil ... 637
5. Ergebnis ... 641

Tor Vegge
Meals in the Context of the Deutero-Pauline Letters, and the Letter of Jude ... 645
1. Introduction ... 645
2. Questions and theoretical considerations ... 646
2.1. Expectations and findings ... 646
2.2. A semiotic approach ... 647
2.3. Literary texts and ritualised actions ... 648
3. Colossians ... 652
3.1. Line of argument ... 653
3.2. The criticised philosophy and food rules ... 653
3.3. Colossians and Pauline teaching on bodily expressions of belief ... 655
3.4. Food and bodily experiences in the arguments ... 657
4. The Letter of Jude ... 659
4.1. Genre and line of argument ... 661
4.2. The communal meal – Agape ... 663
4.3. The meal in the arguments ... 666
5. Concluding remarks ... 667

e-offprint for the author with publisher´s permission

Håkan Ulfgard
Sharing with the Divine in the Apocalypse: Meals as Metaphors – Concepts and Contexts ... 673
1. Introduction ... 673
2. Meals, eating, and drinking as expressions for sharing with the divine ... 678
2.1. The meal shared with the risen Jesus (3:20) ... 679
2.2. The marriage supper of the Lamb ... 683
2.3. Other references to eschatological food/eating/drink/drinking in a positive setting ... 684
2.4. Anti-divine meal, food and drink imagery in Revelation ... 690
3. Concluding remarks ... 692

Lukas Bormann
Das Abendmahl: Kulturanthropologische, kognitionswissenschaftliche und ritualwissenschaftliche Perspektiven ... 697
1. Einleitung ... 697
2. Ritualtheorien und deren Kritik ... 698
3. Ritualwissenschaftliche Analysen des neutestamentlichen Gemeinschaftsmahls ... 704
3.1. Wayne A. Meeks (1983) ... 704
3.2. Margaret Y. MacDonald (1988) ... 705
3.3. Christian Strecker (1999/2011) ... 706
3.4. Gerd Theißen (2000) ... 707
3.5. Risto Uro / Kimmo Ketola (2007/2011) ... 708
3.6. Richard E. DeMaris (2008) ... 710
3.7. Soham Al-Suadi (2011) ... 711
3.8. Zwischenbilanz ... 712
4. Handlungselemente und Handlungsskript des Rituals Abendmahl ... 713
5. Analyse des Handlungsinventars des Rituals Abendmahl ... 719
5.1. Ritualmedien ... 720
5.2. Grundfunktionen des Rituals ... 721
5.3. Ritualhandlungen ... 723
5.4. Performative Äußerungen ... 724
5.5. Räume und Zeiten ... 725
5.6. Akteure des Rituals ... 725
5.7. Exklusion und Inklusion ... 726
5.8. Fazit ... 727

Hans-Ulrich Weidemann
Vom Wasser zum Brot: Die Verbindung von Taufe und Mahl in Texten des Neuen Testaments ... 733
1. Einleitung ... 733
2. Die Tischgemeinschaft von Juden mit getauften Heiden bei Lukas und Paulus 735
2.1. Jüdische Gäste in nichtjüdischen Häusern: Lukas ... 735
2.2. Das συνεσθίειν in Antiochia: Paulus ... 743

e-offprint for the author with publisher´s permission

3. Taufe, Eucharistie und der Leib Christi: 1Kor 10,16f. und 12,13 ... 749
3.1. Taufe und Leib: 1Kor 12,13 ... 751
3.2. Eucharistie und Leib: 1Kor 10,16f. ... 753
4. Wolke, Manna und Felsenwasser: 1Kor 10,1–4 und Hebr 6,4–6 ... 755
4.1. Wolke und Meer, Geistspeise und Geisttrank (1Kor 10,1–4) ... 757
4.2. Erleuchtung und Himmelsgabe (Hebr 6,4–6) ... 759
5. Ausblick ... 765

Volume II
Patristic Traditions, Iconography

Gerard Rouwhorst
Frühchristliche Eucharistiefeiern: Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge ... 771
1. Ein Paradigmenwechsel: antike Mahltraditionen als Ausgangspunkt ... 771
2. Einheit oder Vielfalt? ... 772
3. Methodische Ausgangspunkte ... 774
4. Das Herantragen und die Darbringung der Gaben ... 774
5. Die Geistepiklese ... 777
6. Strukturen eucharistischer Gebete ... 778
7. Das Brotbrechen ... 780
8. Zwei Traditionsstränge ... 782

Reinhart Staats
Das Blutverbot im Aposteldekret und seine Wirkungsgeschichte ... 787
1. Das Aposteldekret in der Apostelgeschichte ... 787
2. Die neuere Forschung zum Aposteldekret ... 791
3. Widerspruch zu Biographie und Theologie des Paulus? ... 793
4. Acta 15 und Galater 2 bei Adolf von Harnack, Emil Schürer und Karl Holl ... 796
5. Der Kompromisscharakter des Aposteldekrets und sein möglicher liturgischer Ort ... 800
6. Das Aposteldekret im ersten Jahrtausend ... 802
6.1. Katechetische Dokumente: Didache und Kyrill von Jerusalem. ... 804
6.2. Justin ... 805
6.3. Die Märtyrer von Lyon ... 805
6.4. Irenäus (vor 185 n. Chr.) ... 805
6.5. Tertullian (vor und nach 200 n.Chr.) ... 807
6.6. Makarios-Symeon (um 380 n.Chr.) ... 810
7. Schlussbemerkungen ... 812

e-offprint for the author with publisher´s permission

Candida Moss
Christian Funerary Banquests and Martyr Cults 819
1. The Occasion of Celebratory Meals and the Memorialization of Saints 820
2. Eucharist, Funerary Meal, or Both? 821
3. Heavenly Banquets 823
4. Fasting 824
5. Celebratory Meals and Local Economics 825
6. Conclusions 826

Andrew B. McGowan
Feast as Fast: Asceticism and Early Eucharistic Practice 829
1. Asceticism 829
2. Eucharist and Asceticism: Bread and Wine 830
2.1. Asceticism and Christian Eating 830
2.2. Bread and Wine: Ancient Staples 831
2.3. Bread, Wine and Asceticism 832
3. Ascetic Eucharists and the Cuisine of Sacrifice 833
3.1. Bread and Water 833
3.2. Ascetic Theologies 834
3.3. Meat and Wine 835
3.4. The Cuisine of Sacrifice 836
4. Beyond Bread, Wine and Water 838
4.1. Eucharistic ὄψα 838
4.2. Milk and Honey 839
4.3. Fish 840
5. Conclusion 841

Dietrich-Alex Koch
Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache 845
1. Einführung 845
2. Der Aufbau der Didache 850
3. Der Aufbau von Did 9 und 10 851
3.1. Übersicht 851
3.2. Erläuterung: Die verschiedene Textebene 853
4. Die Funktion der Mahlgebete und der rituelle Charakter des Gemeindemahls 857
5. Der Ablauf des rituellen Mahls 858
6. Die Abfolge von Brot- und Becherhandlung 859
7. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund: Die jüdischen Mahlgebete 862
8. Die Verwendung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν in den frühchristlichen Mahlgebeten und die Bezeichnungen ‚Eucharistie' und ‚Brotbrechen' 863
8.1. Die allgemeine Form des Lobgebets (*berakha*/εὐλογία) 863
8.2. Das Lobgebet in der Mahlsituation 864
8.3. Die Verwendung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν in den Mahlgebeten 864

e-offprint for the author with publisher´s permission

8.4. Εὐχαριστία als Bezeichnung des frühchristlichen Mahlritus 866
8.5. ‚Brotbrechen' als Bezeichnung des frühchristlichen rituellen Gemeindemahls 867
9. Die Inhalte der Mahlgebete 868
9.1. Die paulinischen Mahlgebete 868
9.2. Die Mahlgebete von Did 9–10 868
10. Die Frage des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs des eucharistischen Mahl von Did 9–10 872
11. Die Eucharistie als ‚reines Opfer' in Did 14 875

Lothar Wehr
Die Eucharistie in den Briefen des Ignatius von Antiochien 883
1. Die Datierungs- und Echtheitsfrage 884
2. Eine Eucharistiefeier oder mehrere religiöse Mähler? 887
3. Die Eucharistielehre des Ignatius 889
4. Kirche, Amt und Eucharistie bei Ignatius 891
5. Weitere mögliche Bezugnahmen auf die Eucharistie 897
6. Zusammenfassung 898

Andreas Lindemann
Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus 901
1. Einleitung: Die Abendmahlsfeier im „Gespräch" 901
2. Die Aussagen zum Abendmahl bei Justin 902
2.1. Die Schilderung der Mahlfeier in der „Apologie" 902
2.2. Hinweise auf die Mahlfeier im „Dialog mit dem Juden Tryphon" 916
2.3. Ergebnis: Die Mahlfeier bei Justin 920
3. Das Abendmahl (Eucharistie) bei Irenäus 921
4. Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus 929

Øyvind Norderval
The Eucharist in Tertullian and Cyprian 935
1. Introduction 935
1.1. Tertullian 936
1.2. Cyprian 936
1.3. The problem of sources 937
2. The development of the Eucharistic liturgy 939
3. Tertullian's Eucharistic theology 942
4. Cyprian's Eucharistic theology 947
5. Concluding remarks 953

Anders Ekenberg
The Eucharist in Early Church Orders 957
1. Introductory remarks 957
2. The texts 958
2.1. Didache 958

e-offprint for the author with publisher´s permission

2.2. Apostolic Tradition 959
2.3. Didascalia Apostolorum 961
2.4. Apostolic Constitutions 961
3. The shape of the Eucharist 962
3.1. Didache 962
3.2. Apostolic Tradition 965
3.3. Didascalia Apostolorum 969
3.4. Apostolic Constitutions 970
4. The meaning(s) of the Eucharist 973
4.1. Didache 973
4.2. Apostolic Tradition 974
4.3. Didascalia Apostolorum 976
4.4. Apostolic Constitutions 979
5. Conclusion 982
6. Appendix: The *Apostolic Tradition* 4, 9.3–4, 21.25–37, 22 and 36–38: preliminary reconstruction 983
6.1. On the offering 984
6.2. The prayer of thanksgiving 985
6.3. On the handing over of holy baptism 986
6.4. Communion 987
6.5. One is to receive the Eucharist before eating anything else 988
6.6. The Eucharist must be treated properly 988
6.7. One must not let anything from the cup fall to the ground 988

Gunnar af Hällström
A Spiritual Meal for Spiritual People: The Eucharist in the Theology of Clement and Origen of Alexandria 993
1. The Challenge 994
2. Methodological Considerations 995
3. Terminology 996
4. Alternative Interpretations 997
5. Starting from Anthropology 999
6. The Logos as Nourisher 1000
7. Defining the Body 1004
8. Analogous Cases 1005
9. The Benefit of the Eucharist 1006
10. Conclusions 1008

Joseph Verheyden
Eating with Apostles: Eucharist and Table Fellowship in the Apocryphal Acts of the Apostles – The Evidence from the *Acts of John* and the *Acts of Thomas* 1011
1. Introduction: a Brief Survey of Some Problems and Issues 1011
2. The Acts of John 1015
2.1. Introduction 1015
2.2. Acts of John 46 1017

e-offprint for the author with publisher´s permission

2.3. Jo 58–86 ... 1020
2.4. Jo 106–115 ... 1029
2.5. Jo 93 and 94–96 ... 1034
3. The Acts of Thomas ... 1036
3.1. Introduction ... 1036
3.2. Th 6–9 ... 1037
3.3. Th 17–29 ... 1039
3.4. Th 42–50(51) ... 1042
3.5. Th 76 ... 1048
3.6. Th 119–133 ... 1048
3.7. Th 150–158 ... 1052
3.8. Th 159–170 ... 1055
4. Conclusion ... 1056

Jürgen Wehnert
Mahl und Mahlgemeinschaft in den Pseudoklementinen ... 1061
1. Zur Entstehung des pskl. Romans ... 1063
2. Das Mahlverständnis in den pskl. Literarschichten ... 1065
2.1. Mahltraditionen in der Petrus/Simon-Novelle ... 1065
2.2. Mahltraditionen im pskl. Roman ... 1071
2.3. Mahltraditionen in der Redaktionsschicht Ad Jacobum ... 1079
2.4. Mahltraditionen in den Homilien ... 1081
2.5. Mahltraditionen in den Rekognitionen ... 1082
3. Resümee ... 1084

Michael Lattke
Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier bei Aphrahat ... 1091
1. Aphrahats ܬܗܘܝܬܐ (*taḥwyāṯā*) im Rahmen des syrischen Christentums der ersten vier Jahrhunderte ... 1091
1.1. Syrische Autoren und Werke ... 1091
1.2. Aphrahats ܬܗܘܝܬܐ (*taḥwyāṯā*) und seine Quellen ... 1092
2. Aphrahats ܬܗܘܝܬܐ ܕܦܝܫܐ (*taḥwīṯā ḏ-pēṣḥā*) ... 1095
2.1. Terminologisches ... 1095
2.2. Inhalt und Struktur von *Dem.* 12 ... 1096
3. Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier ... 1099
3.1. Der Einsetzungsbericht in *Dem.* 12,6 ... 1099
3.2. Vollzug der christlichen Paschafeier ... 1101
3.3. Aphrahat und der altkirchliche Paschastreit ... 1103

Kees den Biesen
'A Drop of Salvation': Ephrem the Syrian on the Eucharist ... 1121
1. Poetry, performance and ritual ... 1123
2. Ritual and the physical presence of God ... 1126
3. Liturgical acts, artefacts and attitudes ... 1129
3.1. The church building and its altar ... 1131

e-offprint for the author with publisher´s permission

3.2. The 'fluttering' of the priest's hands ... 1133
3.3. The 'signing' of the broken bread with the consecrated wine ... 1133
3.4. The communion ... 1134
4. Sacred ritual and symbolical thought ... 1135
5. The Table of the Kingdom ... 1137
6. Summary ... 1139

Juliette Day
The Eucharist in Jerusalem: A Brief Survey of Some Problems and Content of the Eucharistic Prayers of the Mystagogical Catecheses ... 1143
1. Introduction ... 1143
2. The liturgical context of the MC anaphora ... 1144
3. The Eucharistic Prayer (Anaphora) of MC 5 ... 1149
3.1. The Dialogue ... 1149
3.2. The Preface ... 1151
3.3. The Sanctus ... 1152
3.4. The Epiclesis ... 1154
3.5. The Missing Units: Anamnesis, Institution Narrative and Oblation ... 1155
3.6. Intercessions ... 1159
3.7. The Lord's Prayer ... 1161
4. Conclusion ... 1161

Ilaria Ramelli
The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ's Body: and Preparation of the Restoration and *Theōsis* ... 1165
1. Gregory's Interest in the Eucharist as Anticipation of the Restoration and Deification ... 1165
2. Transformation of the Food into the Form of a Person's Body. Philosophical Roots ... 1167
3. The Divine Logos Makes People Incorruptible: The Role of "Mingling" ... 1169
4. The Resurrecting Power of Christ's Body ... 1173
5. Interpretation: Physical and Spiritual Resurrection and Restoration ... 1175
6. The Last Supper as First Eucharist and the Necessity of a Pure Soul ... 1177
7. Mystic Eucharist: *Theōsis*, the Spirit, Worthiness, Present and Future Life ... 1180

Rudolf Brändle
Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia ... 1185
1. Hinführung zum Thema ... 1185
1.1. Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos. Ihre Beziehung ... 1186
1.2. Ihr Werk ... 1187
2. Eucharistie im Verständnis von Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia ... 1187
2.1. Taufe und Eucharistie ... 1187
2.2. Verschiedene Formen ... 1190

e-offprint for the author with publisher´s permission

2.3. Zur Feier der Eucharistie ... 1191
2.4. Christus als Spender der Eucharistie ... 1198
2.5. Gegenwart Christi in der Eucharistie ... 1200
2.6. Opfer ... 1201
2.7. Eucharistie als geistliche Speise ... 1202
2.8. Ethische Implikationen der Eucharistie. Eucharistie und christliches Leben ... 1203
3. Summary ... 1206

Allan Fitzgerald
Eucharist and culture in Ambrose and Augustine ... 1211
1. Introductory remarks ... 1211
1.1. Participants rather than observers ... 1211
1.2. Methodological considerations ... 1212
2. Ambrose ... 1214
2.1. The manna in the desert ... 1215
2.2. Christ is truly bread ... 1217
2.3. "The cup that inebriates" (Psalm 22[23]:5) ... 1218
3. Augustine ... 1220
3.1. Monica ... 1220
3.2. Ambrose ... 1221
3.3. Augustine's experience ... 1222
3.4. Eat and be satisfied (Ps 21:27) ... 1224
3.5. Eucharist: hunger for the justice of God ... 1226
3.6. Daily Eucharist in Hippo – growth ... 1228
3.7. Celebrating community ... 1229
4. Conclusion ... 1230

Hugo Lundhaug
Shenoute's Eucharistic Theology in Context ... 1233
1. Shenoute's Writings ... 1234
2. Alexandrian Archbishops and Anti-Heretical Polemics ... 1236
3. Rules and Regulations ... 1238
4. Food and Drink ... 1240
5. The Real Presence ... 1242
6. Transformation of the Elements ... 1244
7. Shenoute and the Pachomians ... 1245
8. Summary and Conclusion ... 1247

Andreas Müller
Die ‚Mysterien des Herrn' bei Johannes von Damaskos ... 1253
1. Die Biographie des Damaskeners ... 1254
2. Die Gliederung des Eucharistiekapitels in der *Ekdosis pisteos* ... 1255
3. Zentrale theologische Aussagen zur Lehre von der Eucharistie ... 1258
4. Fazit ... 1262

e-offprint for the author with publisher´s permission

Nils Arne Pedersen
Holy Meals and Eucharist in Manichaean Sources: Their relation to Christian Traditions 1265
1. Introduction 1265
2. The imprisoned substance of Light and the goal of the elect's meal 1267
3. Eucharistic interpretations of the elect's meal 1269
4. The various kinds of food at the elect's meal 1275
5. Manichaean *agape* meals? 1280
6. Meals for the dead 1282
7. Religio-historical origins 1284

Ulrich Kuder
Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert: Beispiele und Probleme 1297
1. Der Priester am Altar 1298
2. „… extensis manibus, quasi missas canit …". S. Giovanni Evangelista in Ravenna 1299
2.1. Die Stiftung der Kirche S. Giovanni Evangelista und die Quellen zur Rekonstruktion ihres Bildprogramms 1299
2.2. Die oberen Zonen des Triumphbogens und der Apsis 1300
2.3. Das Mosaik eines Bischofs, der gleichsam die Messe singt 1303
2.4. Die beiden Gaben darbringenden Kaiserpaare 1311
2.5. Die Eucharistie und der Zusammenhang der Bilder und der Inschriften 1313
3. Der Fisch – Symbol Christi und der eucharistischen Speise 1315
3.1. Der Fisch im Aberkiosepigramm 1315
3.2. Der Fisch in der Pektoriosinschrift in Autun 1319
3.3. Der Fisch in Tertullians ‚De baptismo' 1319
3.4. Der Ursprung des Fischsymbols als Christus- und als Eucharistiesymbol 1320
4. Darstellungen des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern 1320
4.1. Elfenbeindiptychon im Mailänder Domschatz 1320
4.2. S. Apollinare Nuovo in Ravenna 1322
4.3. Hauptaltarciborium von S. Marco in Venedig, unterste Zone der südwestlichen Säule 1322
4.4. Codex purpureus Rossanensis fol. 3r 1323
4.5. Evangeliar des hl. Augustinus fol. 125r 1324
5. Apostelkommunion 1324
5.1. Rabbulaevangeliar fol. 11v 1324
5.2. Codex purpureus Rossanensis fol. 3v/4r 1325
5.3. Die Patenen von Rîha und Stûma 1326
6. Vermehrung der Brote und Fische, Weinwunder und Eucharistie 1327
7. Opferszenen 1331
7.1. Abraham opfert seinen Sohn Isaak 1331
7.2. Melchisedech mit Brot und Wein in der Wiener Genesis fol. 4r 1332
7.3. Der Ashburnham-Pentateuch 1333

e-offprint for the author with publisher´s permission

8. Mahlszenen in christlichen Katakomben und auf christlichen Sarkophagen ... 1335
8.1. Bilder in christlichen Katakomben, die eucharistisch gedeutet wurden ... 1336
8.2. Mahlszenen auf christlichen Sarkophagen ... 1344
9. Eucharistische Implikationen des Bildprogramms von Kirchengebäuden ... 1345
9.1. S. Maria Maggiore in Rom ... 1345
9.2. S. Vitale in Ravenna ... 1346
9.3. S. Apollinare in Classe ... 1355
9.4. Kirchen des Paulinus von Nola ... 1357
9.5. Die Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai ... 1360
10. Ergebnis ... 1362

Volume III

Near Eastern and Graeco-Roman Traditions, Archeology

Andrea Kucharek
Profan – kultisch – funerär: Mahlkontexte im Alten Ägypten ... 1375
1. Das „profane" Mahl ... 1376
1.1. Das Mahl als Spiegel sozialer Kompetenz ... 1376
1.2. Das Festmahl ... 1378
2. Das kultische Mahl ... 1380
2.1. Das sakrale Mahl ... 1380
2.2. Kultgemeinschaften ... 1382
3. Das funeräre Mahl ... 1382
3.1. Totenopfer ... 1382
3.2. Gastmahl ... 1384

Gunnel Ekroth
Sacred Meals in Ancient Greece?: Dining in Domestic Settings as Compared to Sanctuaries ... 1389
1. Introduction ... 1389
2. The Sacrificial Scene ... 1390
3. Sacrificial Meat, Sacred Meat ... 1391
4. Animal Sacrifice in the *Oikos*? ... 1393
5. Sacred Meals at Home ... 1399
6. Hestia and the ritual use of the hearth ... 1403
7. Communal meals and the role of Hestia ... 1404
8. Concluding remarks ... 1406

Markus Öhler
Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen: Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext ... 1413
1. Opferhandlungen in Vereinigungen ... 1416
2. Die Verbindung von Opfern und Mählern in Vereinigungen ... 1421

e-offprint for the author with publisher´s permission

3. Die Mahlbestandteile in Vereinigungen 1425
3.1. Wein 1426
3.2. Brot 1429
3.3. Fleisch 1430
4. Die Verteilung von Mahlanteilen 1432
5. Gemeinschaftsmähler von Christusgläubigen 1434
5.1. Die Elemente 1434
5.2. Die Verteilung 1435
5.3. Christliche Mähler waren kultische Mähler 1436

Knut Usener
Symposion und Sexualität in der griechischen Antike: Privates Bankett und Symposion 1441
1. Das antike Mahl 1441
2. Symposion und Sexualität 1446
3. Päderastie 1456
4. Die religiös geprägte Gesellschaft und der Rahmen des Symposions 1459
4.1. Rahmenbedingungen und Formen des griechischen Symposions 1459
5. Das Symposion als Ort sozialer Strukturierung 1463
6. Zusammenschau und Ausblick 1465

Gerhard Baudy
Sakrales Gebäck in attischen Kulten (Athen und Eleusis) 1469
1. Einleitung 1469
2. Die ‚Schlange' in der Mysterienpraxis der Ophiten 1470
3. Genitalgebäck im attischen Demeterkult 1472
4. Sexuelle Gebildbrote im athenischen Arrhephorenritual 1480
5. Religöse Codierungen der Mensch-Getreide-Symbiose 1482

Ulrike Egelhaaf-Gaiser
Ab ovis ad mala: Tafelluxus und Semantik der Speisen im 1. Jh. v. Chr. 1489
1. Einleitung: Kulinarische und literarische Delikatessen 1489
2. Einladung zum epikureischen Freundschaftsmahl 1492
2.1. Zeitliche Prämissen fürs *convivium* 1493
2.2. Philosophische Färbung des *convivere* 1494
2.3. Konkurrierende Bankettzirkel und Tischkulturen 1497
2.4. Meta-konviviale Freundschaftsbriefe 1500
3. Katalogdichtung und Kochschule für Catius 1501
3.1. Zeitordnung und Mnemotechnik 1503
3.2. Räumliche und soziale Konkurrenzen 1505
3.3. Philosophische Färbungen und Gastrosophie 1507
3.4. Kochkunst und Satirendichtung 1508
4. Fazit 1511

e-offprint for the author with publisher´s permission

Lutz Käppel
The Philosophical Banquet in Greek Literature 1515
1. Introductory remarks 1515
2. Plato's *Symposium* 1516
3. Xenophon's *Symposium* 1518
4. Aristotle and the Peripatetics 1519
5. Plutarch 1519
6. Later Examples of 'Philosophical Banquets' 1521

Jörg Rüpke
Römische Priestermähler 1525
1. Problemstellung 1525
2. Ein Toast für den Augurn: Hor. *carm.* 3,19 1526
3. Essen für den Flamen: Macrob. *Sat.* 3,13,10–12 1529
4. Vergleich und Widersprüche 1531
5. Zur Konstruktion des römischen Priesterbanketts 1533

Konrad Vössing
Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit 1537
1. Einleitung 1537
2. Begriffe 1538
3. Typen 1540
4. Hierarchien 1548

Anja Bettenworth
Die Begegnung von Gott und Mensch beim Mahl im Bibelepos des Sedulius 1555
1. Einleitung 1555
2. Die Struktur epischer Gastmahlszenen 1557
3. Gott und Mensch in vorchristlichen epischen Mahlszenen 1558
3.1. Philemon und Baucis bewirten Iupiter und Mercur (Ov. met. 8,626–720) 1558
3.2. Falernus bewirtet Bacchus (Sil. 7,166–204) 1563
4. Mahlszenen in der christlichen Bibelepik: Sedulius 1567
4.1. Die Hochzeit von Kana 1568
4.2. Das letzte Abendmahl 1575
4.3. Die Mahlszenen nach der Auferstehung 1579
5. Zusammenfassung 1585

Peter Ruggendorfer
Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen: Bankette im funerären Kontext im antiken Griechenland und Kleinasien 1589
1. Einleitung 1589
2. Zur Terminologie 1590
3. Perideipnon und Kommemoration in den schriftlichen Quellen 1591
4. Materielle Evidenz: rituelle Speisung der Toten und Bankette an den Gräbern der Heroen und Herrscher 1595

e-offprint for the author with publisher´s permission

5. Das Darstellungsschema des Banketts im Kontext der Grabmonumente 1601
5.1. Athen und griechisches Mutterland im 5. und 4. Jh. v. Chr. 1601
5.2. Kleinasien bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr. 1604
5.3. Griechisches Mutterland und Kleinasien in hellenistischer Zeit 1608
6. Zusammenfassung 1609

Norbert Zimmermann
Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit: Am Beispiel von Ephesos 1615
1. Einleitung 1615
2. Das Hanghaus 2 in Ephesos 1617
2.1. Das Triklinium der WE 2 1618
2.2. Das sog. Theaterzimmer der WE 1 1620
2.3. Bankette im Hof der WE 4 und in ihren Obergeschossen 1621
2.4. Der „Marmorsaal" der WE 6 1624
2.5. Weitere Räume für Mähler 1626
2.6. Mahl und Kult: Bauopfer 1627
3. Das Prytaneion von Ephesos 1628
4. Zusammenfassung 1629

Bernhard Domagalski
Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen 1633
1. Ein Befund in Köln-Müngersdorf 1633
2. Das Mahl in den Wohnhäusern 1635
2.1. Triklinien 1635
2.2. Stibadium/Sigma 1636
3. Das Mahl im Freien 1639
3.1. Biklinien und Triklinien im Freien 1639
4. Das Mahl im Sepulkralbereich 1642
4.1. Triklinien im Sepulkralbereich 1643
4.2. Stibadien im Sepulkralbereich 1646
5. Das Mahl im christlichen Sepulkralbereich 1652
5.1. Refrigerien 1652
5.2. Ikonographie der Triklinien im christlichen Sepulkralbereich 1653
5.3. Stibadien im christlichen Sepulkralbereich 1653

Vemund Blomkvist
The Pagan Cultic Meal in Early Christian Literature 1667
1. Introduction 1667
2. New Testament Texts 1668
2.1. The Book of Revelation 1668
2.2. The First Letter of John 1672
2.3. The First Letter to the Corinthians 1673
2.4. Acts 1677
3. Later Development of Christian Polemics 1678

e-offprint for the author with publisher´s permission

3.1. Imitation 1678
3.2. Possession 1679
3.3. Infanticide and cannibalism 1681
4. Concluding Remarks 1682

John G. Cook
Reactions to the Eucharist in Paganism 1685
1. Petronius 1686
2. Pliny's Letter to Trajan 1687
2.1. The Text 1687
2.2. Cannibalism? 1688
2.3. Nocturnal Rites, Magic, and Poison 1690
2.4. Conclusion 1692
3. Irenaeus: A Lost Text in Ps. Oecumenius 1693
4. Tertullian 1697
5. The Philosopher of Macarius of Magnesia 1699
6. Salvian of Marseilles 1706
7. Cannibalism and the Persecutions 1707
8. Conclusion 1709

Anders Hultgård
Religious Communal Meals in Iranian Tradition and the Hellenistic-Roman World 1715
1. Introduction 1715
1.1. Purpose and Problems 1715
1.2. Theoretical Remarks 1716
2. Religious Communal Meals in Ancient Iran 1717
2.1. The Question of Priestly Prerogative and Community Participation 1717
2.2. The Use of Contemporary Zoroastrian Practices 1718
2.3. Types of Iranian Rituals 1718
2.4. Greek Authors on Iranian Sacrifices 1720
2.5. Animal Sacrifices and Communal Meals 1720
2.6. Character of Iranian Communal Meals 1721
3. Iranian Religious Meals and the Hellenistic-Roman World 1721
3.1. The Ruler Cult of Commagene 1721
3.2. Roman Mithraism 1723
4. Concluding Remarks 1729

Christa Müller-Kessler
Sacred Meals and Rituals of the Mandaeans 1731
1. The Mandaeans and Their Background 1731
2. Setting of the Mandaean Sacred Meals 1734
3. Literature on Mandaean "sacred meals" 1735
4. Mandaean Priesthood and Religious Literature 1737
5. Mandaean Sacred Meals 1737

e-offprint for the author with publisher´s permission

5.1. The Five Sacred Meal Components of the Mandaean Sacraments and Rituals ... 1737
5.2. *Pihta* and *Mambuha* ... 1738
5.3. *paṭira* "small unleavened bread" ... 1738
5.4. *ṭabutha* — goodness —permitted food for rituals ... 1738
5.5. *ṣa* – special form of bread ... 1739
5.6. *hamra* "wine" ... 1739
6. Rituals and Sacred Meals ... 1739
6.1. *maṣbuta* "baptism" ... 1740
6.2. *zidqa brikha* — "blessed charity" — ritual meal for the dead ... 1741
6.3. *masiqta* ... 1741
6.4. *Lofani* or *Laufa* "burial ritual with integrated sacred meal" ... 1742

Fritz Graf
Sacred Meals in the Cults of Isis and Sarapis ... 1747
1. Introduction ... 1747
2. Literature and Epigraphy ... 1749
3. Sarapis Meals at Oxyrhynchos ... 1752
4. Conclusions ... 1757

Benedikt Eckhardt
Eating and Drinking (with) Dionysus ... 1761
1. The manifest god ... 1761
2. The wine god ... 1762
3. The mystery god ... 1766
4. The god tartare? ... 1771
5. Conclusion ... 1774

Benedikt Eckhardt
Meals in the Cults of Cybele and Attis ... 1779
1. "A sort of eucharistic meal"? ... 1779
2. Meals in Greek and Roman festivals for Cybele and Attis ... 1781
3. The σύμβολα τῆς μυήσεως according to Clement of Alexandria ... 1784
4. Two different kinds of magic: Firmicus Maternus, Attis, and the Eucharist ... 1788
5. Conclusion ... 1792

Hans Dieter Betz
Unique by Comparison: The Eucharist and Mithras Cult ... 1795
1. Introduction ... 1795
2. Justin Martyr ... 1797
2.1. The author ... 1797
2.2. The name Eucharist and what it stands for ... 1800
2.3. Justin's texts in manuscripts and traditions ... 1802
2.4. The aims and purposes of comparison ... 1803
3. Tertullian ... 1814

e-offprint for the author with publisher´s permission

3.1. The author ... 1814
3.2. *De praescriptione haereticorum* 40 ... 1815
3.3. *De corona* 15.3–4 ... 1818
4. Clement of Alexandria ... 1820
4.1. The author ... 1820
4.2. The texts ... 1822
4.3. Clement and the mystery-cults ... 1823
5. Firmicus Maternus ... 1824
5.1. The author ... 1824
5.2. The text *De errore profanarum religionum* ... 1825

Einar Thomassen
The Eucharist in Valentinianism ... 1833
1. The "Gnostics" and the Eucharist ... 1833
2. Irenaeus and Valentinian Eucharist ... 1835
3. The Gospel of Philip ... 1836
3.1. The Eucharist and the Bridal Chamber ... 1836
3.2. The Flesh and the Blood ... 1837
3.3. The Resurrection of the Flesh ... 1840
3.4. The Value of Ritual ... 1842
3.5. Sacraments and Incarnation ... 1844
3.6. The Eucharist and Crucifixion ... 1844
4. The Eucharist of Marcus ... 1846

David Hellholm
Aliments of Immortality in the Afterlife: Apocalyptic and Eschatological Notions of Eternal Life ... 1851
1. Introduction ... 1851
2. Heavenly Journeys – Round Trips ... 1852
2.1. A Mesopotamian Text ... 1852
2.2. Iranian Texts ... 1854
2.3. Jewish Texts ... 1861
2.4. Greek Texts ... 1864
2.5. Jewish and/or Christian Texts ... 1873
3. The Destiny of the Soul (and Body) after Death – One Way Trips ... 1877
3.1. Iranian Texts ... 1877
3.2. Jewish/Jewish and Christian/Christian Texts ... 1882
3.3. New Testament Texts ... 1891
4. Conclusion ... 1898

Images and Illustrations

Ulrich Kuder, "Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert" ... 1911
Andrea Kucharek: "Profan – kultisch – funerär" ... 1999

e-offprint for the author with publisher´s permission

Peter Ruggenddorfer: "Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen" 2001
Norbert Zimmermann: "Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit" 2013
Bernhard Domagalski: "Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen" 2025
Christa Müller-Kessler: "Sacred Meals and Rituals of the Mandaeans" 2041

Abbreviations

Abbreviations 2045
1. Abbreviations of Biblical and Other Ancient Writings 2045
2. General Abbreviations 2045
3. For the abbreviations of Periodicals, Reference Works, Series et cetera the systems of the IATG³, SBL Handbook and OCD have been adopted for all essays. 2046
4. Abbreviations of Periodicals, Reference Works, and Series not available in IATG³, SBL Handbook, and OCD 2046

Indices and Contributors

Index auctorum nostri temporis 2049

Index rerum et nominum 2081

Index locorum 2121

Index graecitatis 2187

Editors and Contributors 2193

e-offprint for the author with publisher´s permission

e-offprint for the author with publisher´s permission

Vom Wasser zum Brot

Die Verbindung von Taufe und Mahl in Texten des Neuen Testaments[1]

Hans-Ulrich Weidemann

Abstract

In order to reconstruct the genesis of the early Christian baptismal Eucharists this article inquires crucial New Testament passages concerning baptism and meal. Luke's narratives of household baptisms in Acts depict the post-baptismal table fellowship of Christ-believing Jews and baptized Gentiles (Acts 10,1–11,18: Cornelius; Acts 16,13–15: Lydia; Acts 16,25–34: the Gentile jailer) while placing emphasis on the significance of hospitality. In addition, Paul's account of his controversy with Peter and the other Christ-believing Jews in Antioch (Gal 2,11–14) sheds light on the interdependency between the programmatic συνεσθίειν μετὰ τῶν ἐθνῶν and Antiochene baptismal theology. In a further step, the author ascertains the integrating and constitutive effects of baptism and Eucharist in relation to the σῶμα Χριστοῦ (body of Christ) in 1Cor 10,16–17 and 12,13. Finally, the symbiosis of baptism and the Eucharist can be found in 1Cor 10,1–4 as well as in Hebr 6,4–6 where it is exemplified by motifs rooted in the Exodus tradition as formulated in Neh 9; Ps 78 and Ps 105 et al. The two passages employ this symbiosis to warn about apostasy and the risk to forfeit the once obtained salvation. The article ends with a short overview of the findings in 1st century texts.

1. Einleitung

In seiner klassischen „Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche" vermutet Georg Kretschmar, dass die erste Teilnahme des Täuflings am vollen Gemeindegottesdienst am Ursprung der *gottesdienstlichen Verbindung von Taufe und Mahl* steht.[2] Diese Verbindung bildet die Grundstruktur der nachkonstantinischen Taufgottesdienste, wie sie in den Taufkatechesen des 4./5. Jh. eindrücklich belegt ist.[3] Hier ist die *Taufeucharistie* Höhepunkt, Ziel und Abschluss der gesamten, sich teilweise über Jahre hinziehenden Initiation. Doch findet sich diese Struktur bereits in älteren Quellen, vermutlich schon bei Justin.

[1] Ausfürlich zu dieser Thematik Hans-Ulrich Weidemann, Taufe und Mahlgemeinschaft.

[2] Georg Kretschmar, „Geschichte", 109, unter Verweis auf TradAp, Tertullian und weitere lateinische Quellen. Ebd. 110: Im 5. Jh. erschien die Taufeucharistie und damit die Erstkommunion „als notwendiger Bestandteil der einen Taufhandlung".

[3] Taufkatechesen sind überliefert von Cyrill von Jerusalem, Ambrosius von Mailand, Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos (aus seiner Zeit als Bischof von Antiochien).

e-offprint for the author with publisher´s permission

> Selbst wenn sich im Falle des Justin eine spezielle, von der Sonntagseucharistie unterschiedene Taufeucharistie nicht erweisen lassen sollte,[4] so ist doch unbestreitbar, dass der Neugetaufte laut Justin unmittelbar im Anschluss an seine Wassertaufe vom Taufort zum Ort der (schon konstituierten?) gottesdienstlichen Versammlung geleitet wurde, um an der Eucharistie teilzunehmen.[5]

Dass Taufe und Eucharistie in *dieser* Weise in den „Fahrplan" eines rituellen Prozesses eingepasst und auf spezifische Weise einander zugeordnet wurden, dokumentiert ein bestimmtes Verständnis dieser beiden Initiationsvollzüge. Die hier durchgesetzte Reihenfolge ist nicht umkehrbar und im Unterschied zur Stellung der Salbung(en), die in den verschiedenen Riten längere Zeit unterschiedlich angesetzt wurde, auch nicht strittig. Flankiert wird diese Entwicklung von dem zum ersten Mal in Did 9,5 belegten Verbot für Ungetaufte, an der Eucharistie teilzunehmen – ein Verbot, das indirekt eine abweichende Praxis belegt.

Diese stabile Zuordnung von Taufe und Eucharistie ist nun aber selbst das Ergebnis eines liturgiegeschichtlichen Prozesses. Insbesondere P. F. Bradshaw und M. E. Johnson haben darauf hingewiesen, dass die in den genannten Taufkatechesen des 4. und 5. Jh. belegte Initiation ein Teilphänomen der „fourth- and fifth-century 'homogenization' in liturgical practice" darstellt. Johnson dazu: „Therefore what we often appeal to as *the* early Christian pattern for initiation is but the end of a process of assimilation, adaptation, and change, wherein some of the distinctive and rich theologies and patterns of an earlier period either disappear or are subordinated to others".[6] Dieser Prozess der liturgischen Angleichung und Homogenisierung bedeutet nach Bradshaw einerseits eine echte Bereicherung (*enrichment*), da Elemente aus ganz verschiedenen liturgischen Traditionen zusammenflossen und sich gegenseitig anreicherten. Zugleich bedeute diese „amalgamation of liturgical customs from different regions" eine gewisse Verarmung (*impoverishment*), da parallel dazu andere Elemente reduziert und marginalisiert wurden oder ganz verschwanden. Mit R. Taft spricht Bradshaw von „selective evolution"[7], der beispielsweise lokale oder gruppenspezifische Traditionen oder auch ältere Theologoumena zum Opfer fielen.

> Im Falle der Initiation lässt sich dies z.B. daran festmachen, dass die (Tauf-)Eucharistie zunehmend ihren „initiatorischen" Charakter verliert bzw. an die Wassertaufe abtritt, ähnliches geschieht mit dem pneumatologischen, d.h. geistvermittelnden Aspekt, der sich auf die postbaptismale Salbung bzw. die Handauflegung konzentriert.

Woher stammt diese nachkonstantinisch durchgesetzte, aber offenbar auf ältere Vorstufen zurückgehende feste gottesdienstliche Verbindung von Taufe und Eucharistie? Was sagt diese Verbindung sowohl über die Taufe als auch über die Eucharistie aus, wenn beide aufeinander bezogen werden oder auch das eine ohne das andere nicht zu haben ist?

---

[4] So gegen meine eigene Darstellung jüngst Hermut Löhr, „Abendmahl und Ethik", 15f. Anm. 40.

[5] Justin, *Apol* I 61+65 und dazu Hans-Ulrich Weidemann, „Taufe und Taufeucharistie", 1485–1492. Zum Befund bei Justin zusammenfassend Maxwell E. Johnson, „Christian Initiation", 697: „this entire process of becoming a Christian culminated in sharing in the prayers, kiss, and eucharist of the community".

[6] Johnson, „Christian Initiation", 702. Als Beispiel dafür nennt Johnson die Verschiebung von der präbaptismalen zu einer postbaptismalen Ritualisierung der Geistgabe bei der Initiation (mit Ausnahme der ostsyrischen Riten). Vgl. dazu auch Paul F. Bradshaw, „Homogenization", 3f.

[7] Bradshaw, „Homogenization", 9.

e-offprint for the author with publisher´s permission

Wie kam es zu dieser gegenseitigen Zuordnung? Vor allem aber: Wie wurden die Riten *vor* ihrer Einbindung in diesen liturgisch-rituellen Prozess verstanden?

Im Folgenden geht es darum, jene neutestamentlichen Texte in den Blick zu nehmen, in denen Taufe und Eucharistie *im selben Kontext* erscheinen, *aufeinander folgen* oder ihnen *analoge Funktionen* zugeschrieben werden. Es geht also auch darum, einen ersten Beitrag zur Rekonstruktion jener „distinctive and rich theologies and patterns of an earlier period" zu leisten, von denen M. E. Johnson spricht.

> Dabei wäre es anachronistisch, sich auf jene Belege zu beschränken, die nach unserem heutigen Verständnis eindeutig „eucharistisch" sind, die also eine rituelle Manipulation und Konsumption von Brot und (eventuell) Wein voraussetzen. Anzusetzen ist in einem breiteren Sinne bei postbaptismalen Mahlzeiten in einem umfassenden Sinne, da sonst die Gefahr besteht, symposiale Kultmähler, die ja z.B. noch bei Paulus den Rahmen für den im engeren Sinne eucharistischen Ritus abgaben, vorschnell aus dem Blick zu verlieren.

2. Die Tischgemeinschaft von Juden mit getauften Heiden bei Lukas und Paulus

Eine erste Spur führt uns zu jenen Texten, die die postbaptismale Mahlgemeinschaft als Mahlgemeinschaft von christusgläubigen Juden mit getauften Nichtjuden spezifizieren. Wir setzen mit dem lukanischen Befund ein.

2.1. Jüdische Gäste in nichtjüdischen Häusern: Lukas

Der dritte Evangelist bietet im zweiten Teil seines Doppelwerkes eine ganze Reihe von Tauferzählungen, deren exemplarischen Charakter Friedrich Avemarie herausgearbeitet hat.[8] Sowohl die ausführlichen Tauferzählungen als auch die summarischen Taufnotizen haben in der lukanischen Konzeption eine wichtige Funktion; dennoch finden sich gerade bei Lukas auch Hinweise darauf, dass keineswegs alle Christusglaubenden die Taufe auf den Namen Jesu empfingen.[9]

Im Hinblick auf unsere Fragestellung ist nun zunächst bemerkenswert, dass Lukas *drei* seiner Tauferzählungen explizit mit dem Motiv der Mahlgemeinschaft verbunden hat, dies aber in einer ganz eigentümlichen Weise. Denn drei seiner Tauferzählungen münden im Anschluss an die Taufe direkt in Szenen von *Gastfreundschaft* ein. Dabei wird das Thema der Mahlgemeinschaft mal mehr, mal weniger explizit thematisiert, übergeordnet ist in jedem Fall das der Gastfreundschaft. In allen drei Fällen handelt es sich des Näheren um *Taufen von Nichtjuden durch christusgläubige Juden*, und auch diese „Untergruppe" der Tauferzählungen hat offenbar exemplarischen Charakter: Zunächst erzählt Lukas von der Taufe eines gottesfürchtigen Mannes, des Hauptmanns Cornelius, durch die jüdischen Begleiter des Petrus in Cäsarea (Apg 10,1–11,18), es folgt die Taufe der gottesfürchtigen Lydia durch Paulus oder seine jüdischen Begleiter in Philippi (16,13–15), ebendort dann noch die Taufe des namenlos bleibenden Gefängnisaufsehers (16,25–34);

[8] Friedrich Avemarie, *Tauferzählungen*, 44–49.

[9] Apollos kennt nur die Johannestaufe und wird auch nicht „nachgetauft" (18,24f.), und weder vom Prokonsul Sergius Paulus (Apg 13,12), noch vom Areopagiten Dionysios (17,34) berichtet Lukas eine Taufe. Vor allem aber ist keiner der in Apg 1,13f. Genannten getauft.

e-offprint for the author with publisher´s permission

dieser ist nach den beiden Gottesfürchtigen der erste „echte" Heide, der die Taufe empfängt. In allen drei Fällen handelt es sich aber nicht um reine Individualtaufen, sondern um Taufen ganzer nichtjüdischer „*Häuser*"[10], auch wenn der jeweilige Hausbesitzer bzw. die Hausbesitzerin im Fokus steht.

2.1.1. Mahlgemeinschaft im Haus des Cornelius

Zweifellos bildet die Geistausgießung auf die im Hause des Cornelius versammelten Nichtjuden (10,44–46) den Höhepunkt der Erzählung in Apg 10. Dieser Höhepunkt wurde von Lukas erzählerisch höchst aufwändig vorbereitet. Dies beginnt bei der Charakterisierung der beiden Hauptpersonen: Petrus wird in Apg 10 auffallend „jüdisch observant" geschildert[11], Cornelius dagegen „as Jewish as a Gentile can be without ceasing to be a Gentile"[12]. Hinzu kommt, dass Cornelius damit keineswegs alleine ist: sein ganzer οἶκος teilt seine Frömmigkeit und seinen Glauben an den Gott Israels.

Die Erzähllogik der Geschichte zielt auf den Eintritt des Petrus in das Haus des Nichtjuden ab.[13] Der zu Beginn der Geschichte erscheinende Engel befiehlt Cornelius ja keineswegs, er solle Simon aufsuchen, sondern er solle ihn statt dessen holen lassen (10,5: μετάπεμψαι Σίμωνα). Dass dieser Engel bereits vor Petrus das nichtjüdische Haus betreten hat (10,3, vgl. 22), wird Petrus später gegenüber seinen Jerusalemer Kritikern erneut betonen (11,13). Bemerkenswert ist auch, dass zunächst Petrus der nichtjüdischen Delegation des Cornelius Gastfreundschaft im Hause des Gerbers in Joppe erweist (10,23).[14] Mit dem Eintreten des Petrus und seiner sechs jüdischen Begleiter[15] in das Haus des Cornelius (10,25.27) erfolgt dann die reziproke Bewegung. Auch hier zeichnet Lukas Petrus als Vertreter jüdischer *boundary markers*, indem er ihn beim Eintritt die Grenze benennen lässt, die er eben überschreitet: „Ihr wisst, wie ungehörig es für einen jüdischen Mann ist, mit einem Fremdstämmigen (ἀλλοφύλῳ) zu verkehren oder gar zu ihm zu gehen" (10,28).

Zwar bilden, wie gesagt, die Verkündigung und die damit verbundene Geistgabe an Juden und Heiden den Höhepunkt der Geschichte und auch den Referenzpunkt für die folgenden Rekurse auf dieses Geschehen,[16] allerdings keineswegs ihr Ende: Nachdem Petrus in Reaktion auf den an der Zungenrede sichtbaren Geistempfang der Nichtjuden deren Wassertaufe „im Namen Jesu Christi" angeordnet hat, bitten ihn die neugetauften Nichtjuden im Gegenzug, „einige Tage zu bleiben (10,48: ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς)". Erst

[10] Vgl. dazu Markus Öhler, „Das ganze Haus", 221 und 231.

[11] Er hält die jüdischen Gebetszeiten (10,9) und betont, noch nie etwas Profanes oder Unreines gegessen zu haben (10,14). Aus 10,28 kann man zudem schließen, dass er noch nie das Haus eines „Fremdstämmigen" betreten hat. Allerdings wohnt er in Joppe bei einem Gerber (9,43; 10,6.32).

[12] Treffend Christoph W. Stenschke, *Luke's Portrait*, 150. Cornelius wird als εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (10,2) bzw. als δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (10,22) geschildert. Er gewährt dem Gottesvolk Israel (τῷ λαῷ) viele Almosen (10,2) und steht bei Juden in hohem Ansehen (10,22). Er betet beständig zu Gott (10,2) und hält offenbar die jüdischen Gebetszeiten (10,3: die neunte Stunde), und der in seinem Haus erscheinende Engel teilt ihm mit, dass seine Almosen und seine Gebete zum Gedächtnis vor Gott aufgestiegen sind (10,4.31).

[13] Vgl. zum Folgenden auch die instruktive Darstellung bei Joshua W. Jipp, *Divine Visitations*, 204–218.

[14] Dazu Charles K. Barrett, *Acts* I, 512: „Peter gives proof of his readiness to have dealings with Gentiles, and to enter a Gentile house by inviting Gentiles into the house where he is staying".

[15] Vgl. dazu 11,12. Die jüdische Delegation im nichtjüdischen Haus umfasst also *sieben* beschnittene Männer, womit Lukas vermutlich eine subtile Verbindung zum Siebenerkreis der Hellenisten in Jerusalem herstellt.

[16] Apg 11,15 und 15,8.

e-offprint for the author with publisher´s permission

mit dieser Bitte bricht Lukas die Corneliusgeschichte ab. Dass das Stichwort (ἐπι)μένειν für Lukas insbesondere Tisch- und Mahlgemeinschaft impliziert, zeigt nicht nur eine Reihe von Belegen im Lukasevangelium,[17] sondern auch die unmittelbar danach berichtete Reaktion in Jerusalem:

Apg 10,47–11,3

47	a	„Könnte wohl jemand das Wasser verweigern (τὸ ὕδωρ δύναται κωλῦσαι),
	b	dass diese nicht getauft würden (τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους),
	c	die den heiligen Geist empfangen haben wie auch wir (οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς)?“
48	a	Und er befahl,
	b	sie im Namen Jesu Christi zu taufen (βαπτισθῆναι).
	c	Dann (τότε) baten sie ihn,
	d	einige Tage zu bleiben (ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς).
1	a	Es hörten aber die Apostel und die Brüder, die in Judäa waren,
	b	dass auch die Heiden angenommen hatten (ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο) das Wort Gottes.
2	a	Als aber hinaufstieg Petrus nach Jerusalem,
	b	stritten mit ihm die aus der Beschneidung (οἱ ἐκ περιτομῆς)
3	a	und sagten zu ihm:
	b	„Eingekehrt (εἰσῆλθες) bist du bei Männern, die eine Vorhaut haben (πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας),
	c	und du hast mit ihnen gegessen (καὶ συνέφαγες αὐτοῖς)!“

Die Fortsetzung zeigt, dass Petrus der in 10,48 geäußerten Bitte entsprochen hat: In Jerusalem werfen ihm „die aus der Beschneidung“ vor, dass er nicht nur bei unbeschnittenen Männern eingekehrt sei, sondern sogar mit ihnen gegessen habe (11,3).[18] Keineswegs wird infrage gestellt, dass „die (!) Heiden“ das Wort Gottes angenommen haben, und „die aus der Beschneidung“ werfen Petrus auch nicht die *Taufe* der Nichtjuden vor, sondern das Betreten ihres Hauses und die dortige Tischgemeinschaft (συνεσθίειν) mit ihnen. Lukas lenkt die Aufmerksamkeit also auf die Tischgemeinschaft im nichtjüdischen Haus. Die Vorwürfe kontert Petrus mit der Nacherzählung seiner Tier-Vision (11,4–10) und mit der Rekapitulation seines geistgeführten Weges in das Haus des Cornelius (11,11–14). Den Höhepunkt bildet der Bericht von der dort erfolgten Geistgabe an jene „wie auch auf uns am Anfang“ (11,15).[19] Die „aus der Beschneidung“ beruhigen sich (11,18); weil die Nichtjuden bei der Verkündigung den Geist empfingen, ist das Verhalten des Petrus nachträglich legitimiert.

2.1.2. Gastfreundschaft im Haus der Lydia

Auch im Falle der gottesfürchtigen Lydia (16,14: καί τις γυνή… σεβομένη τὸν θεόν) bildet die (nur in einem Nebensatz erwähnte) Wassertaufe keineswegs das Ziel der Geschichte. In gewisser Analogie zur Corneliusgeschichte ist die Ankunft von Paulus,

[17] Dazu v.a. aus der Emmausgeschichte Lk 24,29 (μεῖνον μεθ᾽ ἡμῶν… καὶ εἰσῆλθεν τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς), hier wird das μένειν im Folgenden dann in Tischgemeinschaft und *Brotbrechen* (!) konkretisiert (24,30), außerdem Lk 9,4; 10,7f. (s.u.) und 19,5.

[18] Lukas lässt in der Schwebe, ob es sich dabei um christusgläubige Juden handelt oder nicht und ob „die aus der Beschneidung“ mit den in 1a genannten „Aposteln und Brüdern in Judäa“ (teilweise?) identisch sind oder nicht. Dass er die beiden Gruppen sprachlich voneinander separiert, ist offensichtlich.

[19] Vgl. Apg 10,47; 11,15 und 15.8.

e-offprint for the author with publisher´s permission

Silas und Timotheus[20] in Philippi – wie auch der Glaube der Lydia! – nicht das Ergebnis menschlicher Planung, sondern mehrerer Eingriffe „von oben".[21] Wie Cornelius zu den jüdischen Gebetszeiten seine Gebete verrichtet, so begibt sich Lydia am Sabbat zur jüdischen Gebetsstätte (vgl. 16,13 mit 10,2.30). Erneut greift der Herr selbst ein, indem er ihr Herz der Predigt des Paulus öffnet (16,13)[22], allerdings wird nur von Lydia berichtet, dass sie zum Glauben an den Herrn kommt. Im Unterschied zur Corneliusgeschichte erzählt Lukas aber mit keinem Wort von einem Empfang des Geistes (oder einer Verheißung desselben)!

Apg 16,15

15	a	Als sie aber getauft war (ὡς δὲ ἐβαπτίσθη) – und ebenso ihr Haus (καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς),
	b	bat sie (παρεκάλεσεν),
	c	indem sie sagte:
	d	„Wenn ihr zu dem Urteil gekommen seid (εἰ κεκρίκατέ),
	e	dass ich gläubig dem Kyrios bin (με πιστὴν τῷ Κυρίῳ εἶναι),
	f	[dann] kehrt in mein Haus ein (εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου)
	g	und bleibt (μένετε)!"
	h	Und sie nötigte uns (καὶ παρεβιάσατο ἡμᾶς).

Lydia bittet Paulus und seine Begleiter (erst) im Anschluss an ihre Taufe sowie an die Taufe ihrer „Hausgemeinschaft", in ihr Haus einzutreten und zu bleiben (16,14: εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου μένετε). Diese Aussage wird in ihrem Gewicht meist unterschätzt, obwohl sie für Lukas wichtiger zu sein scheint als die quasi im Vorübergehen erwähnte Taufe.[23] Keineswegs geht es hier um Höflichkeit: Mit ihrer Annahme der Gastfreundschaft sollen Paulus und die anderen Juden den Glauben der Lydia an den Kyrios als aus ihrer Sicht vollgültigen bestätigen, auch wenn gerade kein an seinen „Effekten" sichtbarer Geistempfang erfolgt. Deswegen legt Lukas Lydia einen Konditionalsatz (εἰ) in den Mund: Das positive Urteil der Missionare über den Glauben der Frau ist die *conditio* für die Einkehr in ihr Haus, diese aber zugleich die Bestätigung für jenen.[24]

Treffend formuliert J. Gillman hierzu: „She offers hospitality, with the assumption that, if accepted, her faith in the Lord would be 'judged' authentic by the apostles. That

[20] Hinzu kommt eventuell der „Wir"-Erzähler dieser Geschichte, also handelt es sich um vier Männer.

[21] Vgl. dazu Apg 16,6 (das Pneuma hindert sie daran, in der Asia zu verkünden); 16,7 (das Pneuma Jesu verhindert die Reise nach Bithynien); 16,9f. (das Nachtgesicht des Paulus mit dem Ruf nach Mazedonien). Und schließlich „öffnet der Kyrios das Herz" der Lydia (16,14). Damit erklärt Lukas sowohl die Tatsache, dass Paulus vor seiner Ankunft in Philippi keine neuen Ekklesien gründet, als auch den Umstand, dass unter den versammelten gottesfürchtigen oder jüdischen Frauen nur Lydia zum Christusglauben kommt.

[22] Dazu Stenschke, *Luke's Portrait*, 291–293.

[23] John Gillman, „Hospitality", 187: „main concern".

[24] Eine sprachlich ganz ähnlich formulierte „conditio", die allerdings ebenso wenig eine echte Bedingung ausdrückt wie Lydia in Apg 16,15, findet sich im Munde der Heidin Aseneth im hellenistisch-jüdischen Bekehrungsroman *Joseph und Aseneth*: Aseneth wendet sich hier an den Engelfürsten und formuliert: εἰ [!] εὗρον χάριν ἐνώπιόν σου, κύριε (…) (JosAs 16,13). Es folgt die Bitte um Tischgemeinschaft (16,14): δέομαί σου, κύριε, κάθισον (…) καὶ παραθήσω σοι τράπεζαν (…) καὶ φάγεσαι (…) καὶ πίεσαι (…). Wie Lydia die Akzeptanz der Gastfreundschaft in ihrem Haus durch Paulus und die anderen Juden zum „Testfall" für ihren Glauben macht, so macht Aseneth die Tischgemeinschaft mit dem Engelfürsten zum „Testfall" dafür, Gnade gefunden zu haben vor ihm, d.h. dass ihre in den vorangehenden Kapiteln ausführlich geschilderte Umkehr und Buße zum Ziel geführt hat. Karin und Jerker Blomqvist haben mich außerdem auf eine ganze Reihe von Parallelen v.a. in griechischen Gebeten hingewiesen (z.B. Homer, *Ilias* 1.503f.). Wie in diversen Grammatiken notiert (vgl. BDR § 454.2 zu εἴπερ), kann εἰ in diesem Kontext als *kausale* (nicht im engeren Sinne konditionale) Konjunktion verwendet werden; Apg 16,15 und JosAs 16,13 belegen diesen Sprachgebrauch.

e-offprint for the author with publisher´s permission

she was baptized by them was not sufficiently evident in her mind to establish this. By pressing the invitation, Lydia succeeded in getting the apostles to accept".[25] Wenn die Episode zudem mit dem Hinweis endet, dass „sie uns nötigte" (16,15: παρεβιάσατο ἡμᾶς), impliziert das, dass die jüdischen Missionare gar nicht vorhatten, das Haus der Lydia zu betreten. Die Cornelius- wie die kürzere Lydia-Geschichte dokumentieren also zugleich eine Entwicklung der beteiligten Juden: „By accepting her offer of hospitality, Paul too is presented as moving in a new direction".[26] Denn wie Petrus in Apg 10 so hat Lukas auch Paulus in Apg 16 explizit „jüdisch" geschildert: Er beschneidet den Timotheus „um der Juden willen" (16,3), und er begibt sich mit seinen Begleitern am Sabbat in Philippi selbstverständlich dorthin, wo sie eine Gebetsstätte vermuten (16,13).

Diese Schilderung der jüdischen Missionare Petrus und Paulus steht ganz im Dienst der lukanischen Erzählstrategie: Wenn gerade *diese* christusgläubigen Juden, denen niemand Laxheit in Gesetzesfragen vorwerfen kann, die Gastfreundschaft in Häusern getaufter Nichtjuden akzeptieren, dann ist damit deren Glaubensstand aus jüdischer Sicht eindeutig legitimiert. Der vom Herrn gewirkte Glaube, der der Wassertaufe vorausgeht, subsummiert in gewisser Weise den sich in der Zungenrede manifestierenden Geistempfang.

2.1.3. Tischgemeinschaft im Haus des Gefängnisaufsehers

Dass Paulus und Silas hinter den im Falle der Lydia erreichten Erkenntnisstand nicht mehr zurückfallen, zeigt dann die Erzählung von der Bekehrung des Gefängnisaufsehers. Seiner Taufe und der seines Hauses geht ein von Paulus und Silas gefeierter nächtlicher „Gottesdienst" im Gefängnis voraus, der ein Erdbeben auslöst.[27] Es schließt sich ihre Befreiung und eine Art „Katechese" des ganzen Hauses des Gefängniswärters an (16,32).

Apg 16,33–34

33	a	Und er nahm sie auf in jener Stunde der Nacht
	b	und wusch ihnen die Striemen ab (ἔλουσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν).
	c	Und getauft wurde er selbst (καὶ ἐβαπτίσθη αὐτός) und alle die Seinen sogleich.
34	a	Und er führte sie hinauf in das Haus,
	b	bereitete einen Tisch (παρέθηκεν τράπεζαν)
	c	und jubelte mit seinem ganzen Haus (καὶ ἠγαλλιάσατο πανοικεί),
	d	gläubig geworden an Gott (πεπιστευκὼς τῷ θεῷ).

Wie im Falle der Lydia betreten Paulus und Silas das Haus des Gefängniswärters erst *im Anschluss* an die Taufe. Von einem Zögern auf Seiten der Juden oder einer „Nötigung" auf Seiten des Heiden ist nichts zu lesen, auch nicht von einem sich sichtbar manifestierenden Geistempfang der Nichtjuden. Was den Gefängniswärter angeht, betont Christoph Stenschke mit Recht: „For no other Gentile is the contrast between prior to and under faith more striking. (…) the actions of the Gentile Christian jailer transcended the requirements of hospitality".[28]

[25] Gillman, „Hospitality", 187f.

[26] Gillman, „Hospitality", 190, im Anschluss an R. I. Pervo.

[27] Vgl. Apg 16,25 mit 4,31.

[28] Stenschke, *Luke's Portrait*, 373f. Auffällig ist wiederum die Parallele zu JosAs: Auch Aseneth stellt vor den Engelsfürsten eine τράπεζα hin (vgl. die Ankündigung in 15,14: καὶ παραθήσω σοι τράπεζαν… und die Ausführung 16,1: καὶ παρέθηκεν τράπεζαν καινήν… mit Apg 16,34: παρέθηκεν τράπεζαν).

e-offprint for the author with publisher´s permission

Im Falle des „echt heidnischen" Gefängniswärters in Philippi ordnet Lukas das Thema der Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden nun aber keineswegs dem der Gastfreundschaft zu und unter. Von einem längeren Aufenthalt ist auch gar nicht die Rede, sondern der frisch getaufte Gefängniswärter führt Paulus und Silas in sein Haus und *bereitet einen Tisch*! Zweifellos bildet diese Schilderung den Höhepunkt der Erzählung. Was genau sich auf dieser τράπεζα befand, ob Juden und Heiden Tischgemeinschaft hatten (oder nur die Juden aßen) und ob an der τράπεζα auch das Brotbrechen gefeiert wurde, lässt Lukas offen. Immerhin stellt er eine Stichwortverbindung zu 2,46 her: Wie die vom Brotbrechen eingeleiteten Mahlzeiten der Jerusalemer Urgemeinde ist auch das nächtliche Mahl in Philippi von „Jubel" geprägt.

Meist übersehen wird aber der über die Stichworte μένειν und παρατίθημι hergestellte lexikalische Bezug zwischen den drei genannten Taufmahlerzählungen der Apg – vor allem der letzteren in Philippi! – und der lukanischen *Aussendungsrede* in Lk 10![29] Dort hatte Jesus ja zweimal das Thema des Essens in Häusern und Städten angesprochen, wofür ein Äquivalent in der ersten Aussendungsrede (Lk 9,1–6 par Mk 6,7–13) fehlt. Jesus behandelt zunächst den Eintritt in das Haus (10,5–7: εἰσέλθετε οἰκίαν), dann den Eintritt in die Stadt (10,8–11: πόλιν εἰσέρχησθε).[30] Betont wird in beiden Fällen, dass die Boten essen sollten, was man ihnen *vorsetzt*.[31] W. Eckey bemerkt dazu mit Recht, dass diese Speiseregel „Desinteresse an koscherem Essen bezeugt" und innerlukanisch außerdem Apg 10,1–11,18 voraussetzt.[32] Diese Anweisungen Jesu im LkEv werden im Kontext der Öffnung der Ekklesia zu den Heiden radikalisiert, indem die jüdischen christusgläubigen Missionare die Tischgemeinschaft mit getauften Nichtjuden akzeptieren.[33] Erst hier werden in der Konzeption des lukanischen Doppelwerkes die unreinen Tiere für rein erklärt; Mk 7,19b hat im LkEv ja kein Pendant. Die genannte „Radikalisierung" erfolgt allerdings im Rahmen einer zeitlich befristeten und auf den unmittelbaren Nachgang zur Taufe von Nichtjuden begrenzten Gastfreundschaft.

2.1.4. Auswertung: Die postbaptismale Gastfreundschaft in der Apg

Der knappe Überblick über die drei genannten Taufgeschichten hat bestätigt, was J. B. Green treffend als „the consistent pattern (…) of the collocation of household baptism with hospitality"[34] bezeichnet hat. Und auch J. Gillman hat mit Recht den folgenden Grundsatz als „pattern" dieser drei Taufgeschichten der Apg identifiziert: „baptism is followed by hospitality".[35] Diese direkte Verbindung von Taufe und Gastfreundschaft, zu der auch Mahlgemeinschaft gehört, findet sich nur in den genannten drei Erzählun-

[29] Vgl. aber Jipp, *Divine Visitations*, 243. 245.

[30] Vermutlich verdankt sich 10,8 der lk Redaktion.

[31] 10,7: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε [!] ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ᾽ αὐτῶν·(τὰ παρ᾽ αὐτῶν = die von ihnen aufgetischten Speisen und Getränke); 10,8: καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται [!] ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν (= die euch vorgesetzten Speisen).

[32] Wilfried Eckey, *Lk* I, 459, vgl. 465 sowie Hans Klein, *Lk*, 378: „Die lukanische Formulierung [in V. 8] bezieht sich auf Essen, das den Reinheitsvorschriften nicht entspricht". Anders dagegen Michael Wolter, *Lk*, 377 und 380, der aber den Bezug zu den Tauferzählungen nicht sieht.

[33] Dass die Aussendungsrede in Lk 10 bereits implizit das Thema der Heidenmission vorwegnimmt, wird oft gesehen. Das zeigt bereits die Zahl 70 (bzw. 72).

[34] Joel B. Green, „She and her household", 90.

[35] Gillman, „Hospitality", 182. Vgl. ebd. 183: in Apg 16 gehe es um „Paul's acceptance of hospitality and table fellowship with gentiles".

e-offprint for the author with publisher´s permission

gen.[36] Ihnen gemeinsam ist, dass die Taufnotizen keineswegs den Höhe- und Zielpunkt bilden, man sie daher also eigentlich auch gar nicht als „Tauferzählungen" charakterisieren kann.[37] Die Taufe wird jeweils überboten durch die Akzeptanz von Gastfreundschaft durch die jüdischen Missionare.

Friedrich Avemarie hat nun im Anschluss an diese und andere Stellen die folgende Erwägung geäußert: „Möglicherweise war Lukas der Überzeugung, dass zu einem vollständigen Taufritual auch die Feier eines eucharistischen Mahles gehörte, wenngleich sich das nicht sicher nachweisen lässt."[38] Diese Schlussfolgerung könnte man aus dem dargestellten Befund tatsächlich ziehen, doch mahnen einige Beobachtungen hier zur Vorsicht. Zunächst einmal ist deutlich, dass die drei Erzählungen auf die postbaptismale Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden hinzielen. Allerdings lässt Lukas offen, ob die jüdischen Missionare mit den Neugetauften auch „das Brot brachen" (vgl. Apg 2,42.46; 20,7–11). Vermutlich hat Lukas dies unter das Stichwort μένειν subsummiert – es fällt aber dennoch auf, dass Lukas den Begriff „Brotbrechen" bei den postbaptismalen Mählern vermeidet und umgekehrt das abendliche „Brotbrechen" nirgendwo als vollständige Mahlzeit oder gar als Symposion schildert.

Dies dürfte mit dem *asketischen Interesse* des dritten Evangelisten zusammenhängen. Vom „Brotbrechen" in heidenchristlichen Ekklesien spricht Lukas nur *einmal*, dann aber exemplarisch und programmatisch, wenn er das sonntägliche Brotbrechen in Troas zur „Bühne" des Abschieds des Paulus macht (Apg 20,7–12). Dieses nächtliche Brotbrechen erfolgt nun gerade *nicht* im Kontext eines festlichen Symposions, es ist vielmehr durch *Nachtwache* und *Abstinenz* geprägt.[39] Von daher liegt es nahe, dass Lukas die in gewisser

[36] Anders in Apg 2: Das direkt an die Taufnotiz 2,41 angeschlossene erste sog. Summarium (2,42–47) hält fest, dass die im Anschluss an die Pfingstpredigt getauften Juden nicht nur an der Lehre der Apostel und an der Gütergemeinschaft festhielten, sondern auch *am Brotbrechen* und an den Gebeten (2,42). In 2,46 wird dies dahingehend spezifiziert, dass diese Juden in Hausgemeinden das Brot brachen und ihre Mahlzeiten mit Jubel und in Einfachheit des Herzens teilten (zum Terminus μεταλαμβάνειν vgl. den Beitrag von Daniel Marguerat, „Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles", in dieser Publikation). Die Bußtaufe führt also zur Entstehung einer neuen Gemeinschaft, die sich neben der Lehr-, der Güter- und der Gebetsgemeinschaft auch in den Gemeindemahlzeiten manifestiert, die vom Brotbrechen eingeleitet werden. Von einer Mahlzeit im Anschluss an die in 2,41 berichtete Massentaufe ist gerade nicht die Rede, aber auch ein Geistempfang wird nicht erzählt.

In Apg 9,18f. berichtet Lukas, dass Saulus nach seiner Taufe wieder Nahrung zu sich nimmt und zu Kräften kommt (καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη καὶ λαβὼν τροφὴν ἐνίσχυσεν). Schließlich hatte dieser nach seiner Lichterscheinung vor Damaskus drei Tage lang erblindet auf Nahrung verzichtet (9,9). Auch wenn hier eventuell bereits ein präbaptismales Fasten im Hintergrund steht, so geht es in 9,19 doch nur um die (erneute) Nahrungsaufnahme zur Stärkung. Lukas formuliert hier rein individuell: Dass Saulus an Gemeindemählern oder gar am Brotbrechen teilgenommen hätte, wird gerade *nicht* erwähnt, auch wenn anzunehmen ist, dass sich die Nahrungsaufnahme des Saulus im Kontext von Gemeindemählern vollzog, zumal Lukas ja die Bemerkung anschließt, dass Saulus „mit den in Damaskus (ansässigen) Jüngern einige Tage war" (allerdings verzichtet er hier auf das Stichwort μένειν) und sogleich in den Synagogen mit der Verkündigung Jesu begann (9,19f.).

Und im Falle der Taufe des korinthischen Synagogenvorstehers Crispus und seines Hauses (!) fehlt jeder Hinweis auf eine postbaptismale Mahlzeit (18,8). Hier schließt sich ja ein Jude einer heidenchristlichen Ekklesia an (vgl. dazu die Vorwürfe der Juden in 18,12f.).

[37] So auch Avemarie, *Tauferzählungen*, 59.

[38] Avemarie, *Tauferzählungen*, 50. Unter Hinweis auf 2,42.46 bemerkt er dann allerdings, „dass sich im Mahl Gemeinschaft nicht erst konstituiert, sondern bereits bestehende Gemeinschaft erneut manifestiert".

[39] Dieser exemplarische (!) heidenchristliche Gottesdienst in Troas zieht sich über Mitternacht (20,7) bis zum Morgengrauen hin (20,11), was deutlich an die Mahnungen Jesu, zu wachen und zu beten, erinnert (Lk 21,36; vgl. 18,1 und Apg 20,31). Vor allem aber entspricht dieser nächtliche Gottesdienst in Troas der in Lk

e-offprint for the author with publisher´s permission

Weise einmaligen postbaptismalen Freudenmähler gerade *nicht* direkt mit dem Brotbrechen in Verbindung bringt. Diese Mähler der jüdischen Missionare in den Häusern von nichtjüdischen Neugetauften sind zeitlich befristete, *vorübergehende* Freudenphänomene. Die dauerhafte Mahlpraxis der Ekklesia, das Brotbrechen zum Gedächtnis Jesu (Lk 22,19), steht dagegen im Zeichen der Nahrungsaskese (vgl. Lk 5,35).

Die drei genannten Tauferzählungen sind also weder die Gründungserzählungen einzelner heidenchristlicher Ekklesien[40] noch dienen sie zur Begründung gelebter Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden[41]. Karl Löning hat dies für die Corneliusgeschichte mit Recht festgehalten: „Juden- und Heidenchristen leben zwar eine Zeitlang zusammen, aber die ersteren nur als Gäste ἡμέρας τινάς (V. 48b). Die dabei praktizierte Tischgemeinschaft (vgl. 11,3) ist keine ekklesiologisch programmatische Pioniertat, die die neue Einheit von Beschnittenen und Unbeschnittenen in Christus dartut, sondern ein einmaliger, vorübergehender Kontakt, für den der Himmel Dispens erteilt hat".[42] Programmatische Schilderungen brüderlichen Zusammenlebens von Juden und Heiden fehlen entsprechend bzw. sind von Lukas durch die (auch nur angedeutete) Inanspruchnahme von *zeitlich befristeter (!) Gastfreundschaft* ersetzt, die christusgläubigen Juden in den Häusern von Nichtjuden zuteil wird und die sie – teils unter anfänglichem Zögern – akzeptieren.[43] K. Löning hat das der lukanischen Darstellung zugrundeliegende Anliegen wie folgt beschrieben:[44] Da die primär heidenchristlichen Ekklesien der Adressaten des Doppelwerkes weder über signifikante judenchristliche Anteile verfügen[45] noch Beziehungen zum Diasporajudentum ihrer Umgebung haben, lassen sie sich keineswegs als *jüdische* Gruppierungen verstehen, womit sich die Frage stellt, inwieweit diese heidenchristlichen Ekklesien überhaupt noch Anteil an der Heilsgeschichte Israels haben. Das lukanische Problem ist nach Löning also das der heilsgeschichtlichen Kontinuität die-

12,35–38 von Jesus geforderten Haltung: Die Ekklesia wacht und betet bei brennenden Lampen (Lk 12,35: οἱ λύχνοι καιόμενοι/Apg 20,8: ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναί) die ganze Nacht. Hinzu kommt, dass sich *die Nahrungsaufnahme auf das gebrochene Brot reduziert* (20,11: κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος, anders 2,46). Im Hintergrund stehen die Warnungen des lukanischen Jesus vor übermäßigem Essens- und Trinkgenuss (Lk 12,45; 21,34, außerdem 17,26–30 und 12,29f.). Die Sonntagsvigil der Ekklesia ist gerade *kein* Symposion! Und vom Wein ist bei den lukanischen Mählern sowieso nie die Rede – mit Ausnahme von Jesu letztem Mahl (Lk 22,15–20), wo aber gerade beim Becherritus ein „Wiederholungsbefehl" fehlt. Zur Nahrungs- und Weinaskese im LkEv vgl. ausführlich Hans-Ulrich Weidemann, „Engelsgleiche, Abstinente", 38–48. Zu den asketischen Mählern im frühen Christentum vgl. v.a. den Beitrag von Andrew B. McGowan, „Feast as Fast" in dieser Publikation, 829–843.

[40] Eine solche wird nur im Falle der Lydia erzählt, vgl. 16,13–15 mit 16,40. Als z.B. Paulus nach Cäsarea kommt (Apg 21,8–14), wird eine Hausgemeinde im Haus des Cornelius nicht mehr erwähnt, Paulus bleibt statt dessen im Haus des Juden Philippus. Vgl. dazu auch Öhler, „Das ganze Haus", 221f. Öhler selbst sieht den Akzent auf der Einheit des Hauses (ebd. 227 und 231), vor allem aber in der Etablierung einer christlichen „Alltagsfrömmigkeit": „Entscheidend für Lukas ist vielmehr, dass im Haus jene Gemeinschaft gepflegt wird, die auch in der Gemeinde gelebt wird". Das bezieht Öhler auf die Mahlgemeinschaft von Juden mit Heiden, die aber in der lukanischen Konzeption gerade *temporär* ist.

[41] Anders Öhler, „Das ganze Haus", 227.229.231.

[42] Karl Löning, „Das Evangelium und die Kulturen", 2620.

[43] Vgl. Green, „She and her household", 90; Gillman, „Hospitality", 182.

[44] Zum Folgenden Löning, „Das Evangelium und die Kulturen" *passim*. Zum lukanischen Grunddilemma ebd. 2612: „eine nur aus Heidenchristen bestehende Gemeinde (ist) in sich alles andere als theologisch plausibel" und 2619: Nicht die Existenz der Heidenkirche als solche stelle für Lukas ein theologisches Problem dar (schließlich ist die Heidenmission Gottes Wille), „sondern ihr Nicht-Verhältnis zum Judentum".

[45] Vgl. dazu die Vorwürfe gegen Paulus von jüdischer (18,12f.) und ebenso von judenchristlicher Seite (21,21).

e-offprint for the author with publisher´s permission

ser heidenchristlichen Kirche mit „Israel".[46] Er löst dieses Problem durch die genannten Gastfreundschaftsszenen.

> Löning flankiert seine Deutung durch die redaktionskritische Hypothese, dass zumindest die vorlukanische Fassung der Corneliusgeschichte ursprünglich auf die Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden abzielte.[47] Lukas habe diesen Gedanken der *Gemeinschaft* von Juden und Heiden in der einen Kirche, wie sie sich in der Mahlgemeinschaft manifestiere, in den Hintergrund gerückt und statt dessen den Akzent ganz auf den Gedanken der *Gleichheit* von Juden und Heiden hinsichtlich der Geistbegabung gelegt. Schließlich war die Frage der Tischgemeinschaft für ihn kein Problem mehr.

Die lukanischen Tauferzählungen, die in Szenen der Gastfreundschaft zwischen Nichtjuden und Juden einmünden, stehen also ganz im Dienste der lukanischen Ekklesiologie[48] und sind so erzählt, dass sie nicht mit dem asketischen Interesse des dritten Evangelisten in Konflikt geraten. Die konkrete Darstellung ist damit als eine spezifisch *lukanische* erkennbar, die als solche zunächst Aufschluss über das Anliegen des dritten Evangelisten und seine eigene ekklesiale Situation gibt, die aber *keine direkten Rückschlüsse* auf die initiatorische Praxis der von ihm erzählten Zeit erlaubt.

Dennoch: Gerade *weil* die lukanische Intention so deutlich identifizierbar ist, lassen sich doch gewisse Rückschlüsse auf vorlukanische Sachverhalte ziehen. Gerade *weil* Lukas den Aspekt der Gemeinschaft von Juden und getauften Nichtjuden nur noch transformiert in sein Konzept integrieren konnte, lässt sich der Umkehrschluss ziehen, dass die postbaptismale Mahlgemeinschaft unter *anderen* – man könnte auch sagen: älteren – ekklesialen Rahmenbedingungen eine anders gelagerte Relevanz hatte.

Dies gilt nun aber insbesondere für „gemischte Ekklesien", also jene Gemeinden, in denen Juden und Nichtjuden eine Gemeinschaft bildeten, die sich unter anderem in der Tisch- und Mahlgemeinschaft (bzw. der darin vollzogenen Eucharistiegemeinschaft) manifestierte. Es ist davon auszugehen, dass im Kontext der Öffnung der Ekklesia für Nichtjuden unter Verzicht auf deren Integration in das Volk Israel durch Beschneidung der Mahlgemeinschaft von Juden und Nichtjuden ebenso wie der Taufe eine grundlegende ekklesiale Funktion zukam. Diesen Aspekt kann man am Beispiel der Ekklesia von Antiochien weiter verdeutlichen.

2.2. Das συνεσθίειν in Antiochia: Paulus

In unserem Zusammenhang ist weder eine detaillierte Auslegung von Gal 2,11–14 noch eine umfassende Rekonstruktion des antiochenischen Konflikts möglich.[49] Daher geht es zunächst darum, die hinter der Schilderung des Paulus noch erkennbare antiochenische

---

[46] Löning, „Das Evangelium und die Kulturen", 2613 u.ö.

[47] Dazu Karl Löning, „Die Korneliustradition".

[48] Im Anschluss an Maria Neubrands Auslegung von Apg 15,14 kann man diese als Zwei-Völker-Ekklesiologie bezeichnen. Prägnant Neubrand, *Israel, die Völker und die Kirche*, 116: „Aufgrund ihrer Christuszugehörigkeit durch Geistempfang und Taufe sind auch Nichtjuden in die unmittelbare Nähe zu Gott gekommen und dadurch – analog zu Israel – als ein von Gott erwählter λαός anzusehen". Dadurch werde die nichtjüdische Christusanhängerschaft „als eigene Erwählung legitimiert. Der nichtjüdischen Christusanhängerschaft wird dadurch gegenüber dem Volk Israel ein eigenständiger Status als ‚Volk Gottes' und eine zu Israel analoge Funktion im Heilsplan Gottes zugesprochen. Sie sind ‚Volk Gottes', werden aber nicht ‚Israel'."

[49] Vgl. dazu den Beitrag von Felix John, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise", in diesem Band, 603–624.

e-offprint for the author with publisher´s permission

Gemeindepraxis zu rekonstruieren. Dieses Unterfangen wird dadurch erschwert, dass Paulus seine Darstellung natürlich bereits auf die *galatische* Situation Mitte der 50er Jahre und auf die Briefpragmatik des Schreibens hin abzweckt.

> Ganz unklar ist zunächst, inwiefern sich die aus Juden- und Heidenchristen gemischte(n) Gemeinde(n) bereits „verselbständigt", also von den antiochenischen Synagogengemeinden abgelöst hatte(n) oder nicht.[50] Mit Recht weisen Hengel und Schwemer darauf hin, dass „die Synagoge" kein fest organisierter Verband war, aus dem man „austrat".[51] Es ist also damit zu rechnen, dass die Gemengelage zwischen den antiochenischen Synagogengemeinden und den sich herausbildenden Ekklesien in Häusern von Juden- und von Heidenchristen noch längere Zeit komplex war.[52] M. Nanos spricht daher mit guten Gründen von „Christ-believing groups" als „subgroups of the larger Jewish communities in which they are located". Ob das Verhältnis „der" antiochenischen Ekklesia zu „den" antiochenischen Synagogengemeinden so klar definiert war, wie es z.B. Wolter annimmt, mag daher bezweifelt werden.[53]

Paulus schildert den antiochenischen Zwischenfall direkt im Anschluss an seine Darstellung des Jerusalemer Abkommens (2,1–10). Zwar ist umstritten, inwieweit die beiden Ereignisse ursprünglich miteinander in Verbindung standen, unbestreitbar ist aber, dass Paulus einen direkten Zusammenhang sieht[54] und diesen auch sprachlich explizit macht.[55] In jedem Fall bildet der antiochenische Zwischenfall den Höhepunkt der mit 1,13 beginnenden sog. *narratio* des Briefes:

Gal 2,12f.

12	a	Bevor nämlich kamen einige von Jakobus (τινας ἀπὸ Ἰακώβου),
	b	hielt er Tischgemeinschaft mit (und unter) den Heiden (μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν).
	c	Als sie aber kamen,
	d	zog er sich zurück (ὑπέστελλεν)

[50] Dazu Martin Hengel/Anna Maria Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 307–312 u.ö.

[51] Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 432, und weiter: „es war immer möglich, relativ selbständige ‚Sondersynagogen' zu gründen".

[52] Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien* 300f. u.ö.; Michael F. Bird, „Incident", 331 (in Abgrenzung von Hengel, der aber differenzierter formuliert): „the situation was far more fluid than that and an overlapping membership between the Christian gatherings and the Jewish synagogues in Antioch persisted for some time." Die christlichen Versammlungen seien anfangs „supplementary rather than an alternative to the involvement in Jewish synagogues" gewesen. Vgl. auch Mark D. Nanos, „What was at *Stake*", 291 u.ö.

[53] Vgl. Michael Wolter, *Paulus* 34.

[54] Dazu James D. G. Dunn, *Gal*, 116, der „the juxtaposition of the two events" in Gal 2, nämlich Apostelkonvent und antiochenischer Zwischenfall so interpretiert: „Paul evidently regarded the Antioch incident as the real test of the Jerusalem agreement". Hinzuzufügen wäre aber: der Testfall für das *paulinische* Verständnis der Jerusalemer Entscheidung. Laut Franz Mussner, *Gal*, 136, ist der Hinweis des Paulus auf seinen Widerstand gegen den „Felsenmann" der stärkste Beweis für die in 1,11f. formulierte These, dass Paulus sein Evangelium nicht von Menschenhand empfangen hat. Entsprechend deutet Mussner das δέ in 2,11 weiterführend. Auch laut Heinrich Schlier, *Gal*, 82 kam im Zusammenstoß der beiden Männer die Unabhängigkeit des paulinischen Evangeliums besonders zur Geltung.

[55] Das zeigen zunächst jene *Personen*, die in beide Ereignisse verwickelt sind: Neben Paulus selbst sind dies v.a. Petrus (2,7–9/2,11–14) und Barnabas (2,1.9/2,13), aber auch Jakobus (2,9/2,12). Stichwortverbindungen stellt Paulus insbesondere durch die Wendung ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου (2,5/2,14), aber auch durch τὰ ἔθνη (2,2.9/2,12.14) und περιτομή (2,7f./2,12) sowie durch ἀναγκάζειν (2,3/2,14) her. Ob er die als „eingeschlichene Falschbrüder" beschimpften Gegner auf dem sog. Apostelkonvent (2,4) mit den „Jakobusleuten" (2,12) oder/und mit „denen aus der Beschneidung" (2,13) gleichsetzen bzw. diese polemisch in die Nähe jener rücken will, ist umstritten.

e-offprint for the author with publisher´s permission

e und sonderte sich ab (καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν),
f aus Furcht vor denen aus der Beschneidung (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς).
13 a Und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden,
b so dass selbst Barnabas fortgerissen wurde durch ihre Heuchelei.

Uns geht es hier weniger um die Schilderung des konkreten Vorfalls als darum, was sich aus Gal 2,12f. für *die antiochenische Mahlpraxis* ergibt. Diese Mahlpraxis wird in 2,12b mit der Wendung μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν beschrieben. An ihr nahm laut Paulus auch Petrus teil und das offenbar über einen gewissen Zeitraum.[56] Aus der fast feierlichen paulinischen Formulierung ist zu schließen, dass die Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heiden in der antiochenischen Ekklesia zumindest in der Sicht des Paulus *programmatischen* Charakter hatte.[57] Die konkreten Mähler der antiochenischen Ekklesia wurden also als Ausdruck und Vollzug unbeschränkter Tischgemeinschaft von christusgläubigen Juden mit den (!) Heiden gewertet. Aus 2,13 geht zudem hervor, dass sich Barnabas und „die übrigen Juden" (!) der antiochenischen Ekklesia ganz selbstverständlich daran beteiligten.

> Daher wird es sich bei den in Frage kommenden Mählern auch wohl nicht um private gehandelt haben, sondern – um mit 1Kor 11,20 zu sprechen – um das „Essen des Herrenmahles (κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν)".[58] Allerdings argumentiert Paulus im Unterschied zu 1Kor 11,27–32 hier *nicht* mit Brot und Becher bzw. Leib und Blut des Herrn, sondern mit der Tischgemeinschaft im umfassenden Sinne. Laut Felix John deswegen, weil auch die private Kommensualität involviert war.[59] Ob bei diesen Mählern die jüdischen Speisegebote eingehalten wurden oder nicht, lässt sich nicht sagen, es gibt aber m.E. keinen Grund zu der Annahme, dass es hier zu einem systematischen Bruch von Torageboten kam.[60]

Wie können wir uns diese Tischgemeinschaften des Näheren vorstellen? Hierfür ist nochmals die genannte programmatische Wendung μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν zu konsultieren: Denn die auffällige Konstruktion mit μετά + Gen. dürfte nicht nur auf die Gemeinschaft abheben (diese Funktion erfüllt schon das Präfix συν-), sondern eine quasi *lokale* Nuance mittransportieren, schließlich bedeutet μετά + Gen. nicht nur „zusammen mit, in Gemeinschaft von", sondern in Konstruktionen mit Nomina im Plural insbesondere „*inmitten von*, *unter*"![61] Nimmt man dies ernst, dann könnte das bedeuten, dass Petrus – wie auch die anderen antiochenischen christusgläubigen Juden – an *Mählern*

[56] Das lässt sich aus dem Imperfekt erschließen, vgl. Theodor Zahn, *Gal*, 115. Das Imperfekt zeigt (im Unterschied zum Aorist συνέφαγεν in Apg 11,3), dass es sich um eine länger andauernde und regelmäßige Praxis handelte – eben um ἐθνικῶς ζῆν (Gal 2,14).

[57] Dazu vgl. erneut Zahn, *Gal*, 115. Paulus formuliert hier mit μετά c. gen. statt wie in 1Kor 5,15 mit einfachem Dativ (τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν, analog auch Apg 11,3: συνέφαγες αὐτοῖς), außerdem benutzt er den Artikel: τὰ [!] ἔθνη. Der Begriff συνεσθίειν spielt laut Hans Joachim Stein, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 98, auf die *Tischgemeinschaft* und nicht auf die konkret genossenen Speisen an, was einen Personalkonflikt impliziere.

[58] So auch Schlier, *Gal*, 83, und weiter: „Ein Sich-Absondern von der Tischgemeinschaft des κυριακὸν δεῖπνον war die Bedrohung der in ihm geeinten Kirche, des immer neu In-Erscheinung-Tretens des einen Leibes Christi". Analog Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 439.

[59] John, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise" in dieser Publikation unter „2. Der Kontext im Gal".

[60] Dagegen spricht vielleicht auch 1Kor 7,19.

[61] Liddell/Scott, *Lexicon*, 1108f. nennt für μετά c. gen. als erste (!) Bedeutung „*in the midst of, among, between*, with pl. Nouns" (Belege ebd.), dann als zweite Bedeutung „*in common, along with, by aid of* (implying a closer union than σύν)", sowie drittens „later *in one's dealings with*".

e-offprint for the author with publisher´s permission

in Häusern von Nichtjuden teilnahm,[62] also „regelmäßig inmitten der Heiden mit ihnen Tischgemeinschaft hielt".

Die Mahlpraxis der antiochenischen Ekklesia wird in ihrem programmatischen Charakter nur dann angemessen beschrieben, wenn sie zur zeitgenössischen jüdischen Mahlpraxis in der Diaspora sowie zur Praxis der Synagogengemeinden Antiochias in Beziehung gesetzt wird. In jüngerer Zeit wurde nun mehrfach darauf hingewiesen, dass von einer generellen Abgrenzung von Juden zu Heiden in der Diaspora keine Rede sein kann.[63] Vielmehr gab es zwischen totaler Assimilation und radikaler Separation (wie sie dann von paganen Autoren angegriffen wird) eine ganze Bandbreite verschiedener Formen von Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden. Tatsächlich belegen die Quellen ein ganz breites Spektrum an Möglichkeiten.[64]

Hinzu kommt, dass die antiochenischen Nichtjuden sich wohl v.a. aus den bei Josephus erwähnten antiochenischen „Gottesfürchtigen" rekrutierten,[65] die auch zuvor schon enge Anbindung an die Synagogen hatten. Josephus berichtet ja, dass die antiochenischen Juden „ständig eine Menge Griechen veranlassten, zu ihren Gottesdiensten" in die mit den Weihegeschenken des Tempels prächtig ausgestattete Synagoge zu kommen, und mehr noch: „sie machten sie gewissermaßen zu einem Teil von sich".[66]

Zwar führt Josephus diese letzte Bemerkung inhaltlich nicht weiter aus, doch wird man daraus schließen können, dass es in Antiochien eine größere Anzahl von „Gottesfürchtigen" gab, die an den – in griechischer Sprache gefeierten – Synagogengottesdiensten und „in gewisser Weise (τρόπῳ τινί)" am jüdischen Gemeindeleben teilnahmen, wozu sicher auch jüdische Mähler gehörten. Eine der wesentlichen Voraussetzungen dafür war der hohe Hellenisierungsgrad der antiochenischen Juden und die Tatsache, dass viele Juden „mit Griechen und hellenisierten Syrern eine gemeinsame sprachliche Basis hat-

[62] Vgl. Dunn, *Gal*, 121.

[63] Zum Problem vgl. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 53–68; John M. G. Barclay, *Jews* 434–437, sowie Bird, „Incident", 345f., und John, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise" in dieser Publikation. Hingewiesen wird z.B. auf Tob 1,10f. (manche Juden essen in Ninive Speisen, die auch Heiden essen, Tobit gerade nicht). Eine Trennung von Nichtjuden bei Mahlzeiten verfechten neben Tob 1,10f. z.B. Dan 1,3–17; Jdt 10–12; 1Makk 5,27; Jub 22,6; JosAs 7,1 u.a. Aus diesen Texten kann man aber zugleich auf andere, konkurrierende Praktiken im antiken Judentum (v.a. in der Diaspora) schließen.

[64] Skizziert bei Barclay, *Jews*, 435 mit Anm. 50: Juden bringen eigene Speisen zu paganen Gastmählern (Jdt 12,1–4.19), oder sie essen nur bestimmte Speisen (Josephus, Vita 14; Röm 14,1–2), oder sie halten sich bei Gebeten und Libationen zurück (Arist 184f.), oder sie sitzen separat (JosAs 7,1). Stein, *Frühchristliche Mahlfeiern*, verweist auf den Aristeasbrief, der eine Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden nicht generell ablehne (74f.) sowie auf Philo, *Ebr* 20f. (77). Wichtig ist Sir 31,12–32,13, wo offenbar die Teilnahme von Juden an Symposien in Häusern nichtjüdischer Gastgeber thematisiert wird (vgl. 13,9f.). S. J. D. Cohen betont (wie auch J. M. G Barclay), dass die meisten Diasporajuden die Speisegebote zumindest bis zu einem gewissen Grad hielten, aber dennoch von einer generellen Abgrenzung nicht die Rede sein kann: „The bulk of the evidence suggests that the musings of the anti-Jewish writers are highly exaggerated and that diaspora Jews maintained their Jewish identity even as they integrated themselves into gentile society" (Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 54).

[65] Wolter, *Paulus*, 33, betont mit Recht, dass *diese* es waren, „die den Charakter der sich in Antiochien konstituierenden Gemeinde der Jesusanhänger prägten, und nicht die offenbar nicht sehr zahlreichen antiochenischen Juden, die ebenfalls für den Glauben an Jesus Christus gewonnen worden waren".

[66] Josephus, Bell VII 45: ἀεί τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκείαις πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων, κἀκείνους τρόπῳ τινὶ [!] μοῖραν αὐτῶν πεποίηντο. Dieses positive Verhältnis der Juden Antiochiens zu ihrer griechischen Umgebung endete laut Josephus mit dem jüdischen Krieg (ebd. 46–62). Aus Ant XII 119f. lässt sich die weitgehende Hellenisierung der Juden Antiochias erschließen, allerdings zeigt das Ölprivileg nach wie vor die Bedeutung der Reinheitsregeln. Von „Judenfreunden" (ἰουδαΐζοντες) in syrischen Städten spricht Josephus in Bell II 463.

e-offprint for the author with publisher´s permission

ten".[67] Die von Josephus gemachte Einschränkung τρόπῳ τινί wird man darauf beziehen, dass diese Griechen sich bei aller Hinwendung zur Synagoge nicht beschneiden ließen[68] und deswegen auch bei einer regen Teilnahme am jüdischen Gemeindeleben immer eine sowohl in der Eigen- wie auch der Fremdwahrnehmung klar von den antiochenischen Juden unterscheidbare Gruppe bildeten.

John M. G. Barclay ordnet das in Gal 2,12 erwähnte συνεσθίειν daher zunächst mit Recht in den Zusammenhang eines „general pattern of interaction" zwischen Juden und Nichtjuden in Antiochien ein, „although the Christian movement seems to have specially fostered such contact".[69] Deswegen haben M. Nanos und andere darauf hingewiesen, dass es sich bei dem antiochenischen μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν um mehr als um die auch sonst mögliche und unter antiochenischen Juden sicherlich umfänglich praktizierte Zulassung von Nichtjuden als *Gäste* bei jüdischen Mählern oder um die Akzeptanz von Einladungen zu Mahlfeiern in nichtjüdischen Häusern handeln musste.

> Hinzu kommt, dass man im Falle einer Präsenz des *Titus* auf dem sog. Apostelkonvent davon ausgehen muss, dass dieser *als Gast* an den dortigen Mahlfeiern teilgenommen hat. So hat J. D. G. Dunn mit Recht darauf hingewiesen, dass Titus auf dem Apostelkonvent sicherlich nicht „in splendid isolation" seine Mahlzeiten eingenommen hat.[70] Obwohl Paulus selbst dies nicht erwähnt (was angesichts des antiochenischen Zwischenfalls zumindest bemerkenswert ist), ist doch davon auszugehen, dass Titus an den Mahlfeiern der Jerusalemer Urgemeinde teilgenommen hat.[71] Die Präsenz von Nichtjuden *als Gäste* jüdischer Mahlfeiern dürfte also für die Jerusalemer (wie für andere Juden) kein Problem gewesen sein.

Da eine Mahlgemeinschaft von Juden mit Heiden für die Diaspora keineswegs generell auszuschließen ist, war das Problem in Antiochia „the way that these gentiles were being *identified* at these meals" – laut Nanos wurden die Heidenchristen bei diesen Mahlfeiern weder als *Gäste* noch als zukünftige *Proselyten* behandelt, sondern „as though these gentiles and Jews were all equals, although these gentiles were not Jews", und als „*full and equal members* of this Jewish subgroup"[72], genauer: „social equals, righteoused ones of God on the same terms as the Jewish participants – as proselytes would be."[73]

> Auch M. F. Bird betont, das Problem sei „not the nature of the food in these shared meals, but the implication that the meals identified Gentiles as equals with Jews without making them come via the route of proselytization. The presenting issue was not that Peter ate *with* Gentiles but the *way* that he ate with Gentiles, i.e. as if they were covenantally faithful Jews."[74] Hinzu

[67] Michael Zugmann, *„Hellenisten" in der Apostelgeschichte*, 177; zu Syrien vgl. den Überblick ebd. 169–182, außerdem Barclay, *Jews*, 242–258.

[68] So auch Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 291.

[69] Barclay, *Jews*, 254 Anm. 55. Ebd. 253f. stellt er die komplexe Situation zwischen Juden und Griechen in Syrien dar, die keineswegs „wholly antagonistic" war.

[70] Dunn, *Gal*, 122.

[71] In diesem Falle wäre Gal 2,3 sinngemäß zu ergänzen: Aber nicht einmal Titus, der bei mir war, wurde, obwohl er ein Grieche ist, gezwungen, sich beschneiden zu lassen, *um an der Gemeinschaft der Heiligen teilzuhaben* bzw. *um mit den Juden zusammen zu essen*.

[72] Nanos, „What was at *Stake*", 300f., vgl. ebd.: „they were no longer merely pagan *guests* yet *also not* on the way to *becoming proselytes*. They instead were being treated as representatives of the nations to be regarded on a par with proselytes". Ebd. 304 Hinweise, wie sich dies konkret bei Tisch auswirkte (Sitzordnung, Verteilung der Speisen), hinzuzufügen wäre das Sprechen der Tisch- bzw. Eucharistiegebete!

[73] Nanos, „What was at *Stake*", 316.

[74] Bird, „Incident", 350. In diese Richtung auch Stein, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 99: Die Aufrechterhal-

e-offprint for the author with publisher´s permission

kommt vielleicht, dass sich die Juden in diesen gemischten Ekklesien zunehmend von ihren ursprünglichen Synagogengemeinden entfremdeten.[75]

Hinzuzufügen ist, dass dies aber vermutlich auch für die jüdischen Teilnehmer an den Mahlfeiern galt. Immerhin wirft Paulus Petrus ja vor, ἐθνικῶς gelebt zu haben (Gal 2,14). Das könnte sich darauf beziehen, dass die jüdischen Mahlteilnehmer als Gäste in nichtjüdischen Hausgemeinden (s.o.) sowohl die jüdischen Speisegebote nicht penibel eingehalten als auch vorbehaltlos die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden akzeptiert haben. Man wird aus diesen Hinweisen also schließen können, dass Nichtjuden in den christusgläubigen Hausgemeinden Antiochiens nicht nur „*in gewisser Weise* (τρόπῳ τινί) zu einem Teil von ihnen selbst" gemacht wurden, sondern vollständig und das unter Verzicht auf die Beschneidung, und dass dies Konsequenzen für *beide* Gruppen innerhalb der Ekklesia hatte, Juden wie Nichtjuden.

Nun ist in Gal 2,11–14 nirgendwo von der *Taufe* die Rede, auch wenn anzunehmen ist, dass die antiochenischen Heidenchristen zumindest mehrheitlich getauft waren.[76] Gegenüber Petrus argumentiert Paulus keineswegs mit der Taufe der Nichtjuden, sondern mit der „Wahrheit des Evangeliums" und dem „Kanon von der Rechtfertigung" in 2,16, der nicht allein die Heiden, sondern gerade auch „uns Juden" als Sünder erweist.

Dennoch korrespondiert dem programmatischen μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν Antiochias die von Paulus in Gal 3,27f. eingespielte Tauffüberlieferung[77] in einer Weise, dass über deren antiochenische Wurzeln breiter Konsens besteht.[78] Paulus wandelt diese Überlieferung in Gal 5,6 und 6,15 nochmals ab.[79] Die Taufformel in Gal 3,28 proklamiert die Aufhebung der Unterschiede von „Juden und Griechen", die Transformation *beider* – auch der Juden! – und ihrer beider Inkorporation in Christus: „denn alle seid ihr *einer* (εἷς) in Christus".[80] Die im Hintergrund dieser Formel stehende Ekklesiologie hat also

tung der gemeinsamen Mahlfeiern „als Ausdrucksform dafür, dass in Christus Juden und Nichtjuden zu einer neuen Gemeinschaft miteinander zusammengeschlossen sind."

[75] In diese Richtung geht Barclay, *Jews*, 326: „at least some Christian Jews associated with Gentiles in ways that scandalized other Jews (…) If such Jews formed their primary relationships more among Gentile fellow Christians than among the Jews of their synagogues, they were bound to appear (from a Jewish perspective) highly assimilated".

[76] Von den christusglaubenden Juden ist zumindest Paulus getauft, Petrus dagegen vermutlich nicht. Über Barnabas und die drei anderen in Apg 13,1 genannten „Propheten und Lehrer" der Ekklesia Antiochiens wissen wir in dieser Hinsicht nichts.

[77] Dazu David Hellholm, „Vorgeformte Tauftraditionen", 436–439.

[78] Exemplarisch Hellholm, „Vorgeformte Tauftraditionen" 439; Jürgen Becker, *Paulus*, 110–119, Eckhard Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 86–96, Wolter, *Paulus*, 35–38. 136f. Ob man darin zugleich eine *vor*paulinische Taufformel erblicken muss, stellen Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 438f., mit Recht in Frage. Auch Hellholm, „Vorgeformte Tauftraditionen", 452f., schließt nicht aus, dass Paulus – zusammen mit seinen Mitarbeitern – an der Formulierung wenigstens einiger der in seinen Briefen feststellbaren vorgeformten Traditionsstücke selber beteiligt war.

[79] Hier negiert er die Gegenüberstellung von Beschneidung (περιτομή) und Vorhaut (ἀκροβυστία) und stellt, eingeleitet durch ἀλλά, das gegenüber, was an die Stelle des ehemaligen Gegensatzes getreten ist: der in der Liebe wirksame Glaube (5,6) bzw. die Neue Schöpfung (6,15).

[80] Vgl. Hellholm, „Vorgeformte Tauftraditionen", 437f. Laut Mussner, *Gal*, 264 ist εἷς hier Oppositum zu Ἰουδαῖος und Ἕλλην usw. Wolter, *Paulus*, 36, spricht davon, dass die Getauften eine neue Identität erhalten, „von der alle anderen Identitätszuschreibungen überformt werden, die außerhalb der Gemeinde Jesu Christi und ihrer Sinnwelt in Geltung stehen". Ebd. 137: Als Taufe „auf Christus" konstituiere die Taufe nicht nur eine neue, „sondern vor allem ein und dieselbe *eine* Identität": die Bestimmtheit durch Jesus Christus.

e-offprint for the author with publisher´s permission

gerade *nicht* die „Egalisierung im Blick, die das Bekenntnis zum Κύριος bewirkt",[81] und es geht auch *nicht* um die Legitimation einander erwiesener Gastfreundschaft, sondern um die Aufhebung aller Unterschiede und die Begründung einer neuen, quer zu diesen ehemaligen Unterschieden liegenden Identität.[82] Dies betrifft auch diejenigen, die „von Natur aus Juden" sind (vgl. Gal 2,15 mit 6,15).

Geht man also von einer Zusammengehörigkeit der antiochenischen Form der Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden und der in Gal 3,28 zitierten Tauftradition aus, dann ist im Hinblick auf die historische *Genese* der antiochenischen Tauftheologie keineswegs ausgemacht, dass Einsichten wie in Gal 3,28 am *Anfang* der Entwicklung standen und das συνεσθίειν μετὰ τῶν ἐθνῶν dann die daraus gezogene *Konsequenz* gewesen wäre. Dagegen spricht schon, dass Paulus in Gal 2,11–14 gegenüber Petrus gerade nicht mit der im Sinne von Gal 3,28 verstandenen *Taufe* der Heiden argumentiert, sondern mit der „Wahrheit des Evangeliums" sowie dem „Kanon" von der Rechtfertigung – beide gelten gerade *auch* für die christusglaubenden Juden. Nirgendwo wird auf die Taufe als Grundlage der antiochenischen Praxis verwiesen. Ob die Taufe die *conditio sine qua non* für die Teilnahme am συνεσθίειν war, wissen wir nicht.

Das deutet erneut darauf hin, dass *diese* Tauftheologie mit den Jerusalemern ebenso wenig konsensfähig war wie die ihr korrespondierende antiochenische Form der Tischgemeinschaft. So könnte die Hintanstellung ethnischer Unterschiede bei den Mahlfeiern und die dortige gemeinsame Akklamation Jesu als des Κύριος[83] ebenso gut den Anstoß zur entsprechenden Zuspitzung der Taufformeln gegeben haben; vielleicht hat sich auch beides in *Wechselwirkung* zueinander vollzogen. Deswegen ist auch Vorsicht geboten, antiochenische Formeln wie Gal 3,28 kurzerhand zu *vor*paulinischem Gut zu erklären; vermutlich spiegelt diese Formel die antiochenische Mahlpraxis eher wider, als dass sie sie begründet.[84]

3. Taufe, Eucharistie und der Leib Christi: 1Kor 10,16f. und 12,13

In zwei Passagen des ersten Korintherbriefes bringt Paulus die Konstitution des Leibes Christi (bzw. die Integration in ihn) mit der Taufe, vor allem aber mit der *Eucharistie* in Verbindung, nämlich in 10,16f. und in 12,12–14. Dabei nimmt er in 1Kor 12,13 offensichtlich die in Gal 3,28 eingespielte „antiochenische" Taufüberlieferung wieder auf, passt sie allerdings an seine jetzige Intention an: Insbesondere reformuliert er das οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος

[81] Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 87, und weiter: „… sondern eine Realität wird beschworen, in die eintritt, wer sich taufen lässt: Es ist eine durch Christus bestimmte Welt, in der der sonst bestehende Zwang einer Identifikation mit der Existenz als Jude/Jüdin oder Grieche/Griechin nicht besteht".

[82] Treffend Wolter, *Paulus*, 37: Mit der Aufhebung der alten Grenze zwischen Juden und Griechen werde eine neue aufgerichtet, „die der Menschheit ebenfalls zwei Basisidentitäten zuschreibt – nur dass eben der Grenzverlauf ein anderer ist".

[83] Darauf verweist Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 93 u.ö. Gerade bei Paulus ist die Akklamation Jesu als Kyrios einheitsstiftend zwischen Juden und Heiden, vgl. dazu v.a. Röm 10,8b-13, ferner Phil 2,9–11 und 1Kor 12,1–3.

[84] In Weiterführung einer prägnanten Formulierung von John („Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise" in diesem Band, unter „3. Der rituelle Kontext", 605) könnte man sagen, dass die antiochenische Gruppenidentität nicht allein „im συνεσθίειν des Herrenmahles und des sonstigen Gemeinschaftsmahls ihre ritualisierte Inszenierung" fand, sondern parallel dazu in der Formel von Gal 3,28 auch ihren *tauftheologischen* Niederschlag.

e-offprint for the author with publisher´s permission

οὐδὲ Ἕλλην κτλ. (Gal 3,28a) in εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες κτλ., schließlich geht es ihm in 1Kor 12 nicht um die Aufhebung aller Unterschiede in einer neuen Identität, sondern um die *Einheit von bleibend Verschiedenem*.

Was die Zuordnung von Taufe und Eucharistie angeht, so wurden die gängigen Vorstellungen darüber schon vor über 60 Jahren in zwei kurz hintereinander erschienenen Aufsätzen in Frage gestellt.

> Zunächst hatte Ernst Käsemann in seinem 1947/48 erschienenen Aufsatz „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre" anlässlich der „Parallelität paulinischer Aussagen über Taufe und Abendmahl" in 1Kor 10,17 und 12,13 festgehalten: „Taufe wie Abendmahl gliedern nach Paulus in den Christusleib ein. Das eben ist für ihn das Geschehen des Sakraments schlechthin".[85] Diese Eingliederung erfolgt durch die Gabe des πνεῦμα, laut Käsemann die sakramentale Gabe schlechthin.[86] Die beiden Vollzüge sind also deswegen miteinander parallelisiert, weil beide den Geist vermitteln: „Glieder seines Leibes werden wir, indem der Christus als Pneuma in uns eingeht".[87]
>
> Und in seinem 1950 zum ersten Mal erschienenen Aufsatz „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie" hatte G. Bornkamm herausgestellt, dass „die paulinischen Briefe in keiner Weise das Recht" geben, „die Taufe von Anfang an als conditio sine qua non für die Beteiligung an der Feier des Herrenmahles anzusehen".[88] Bornkamm verweist auf 1Kor 16,22 und Did 10,6, wo sakralrechtliche Formeln wie μαραναθα oder ἀνάθεμα Unwürdige vor einer Teilnahme am Herrenmahl warnen, die Grenze aber gerade nicht zwischen Getauften und Ungetauften gezogen werde – anders dann in Did 9,5, aber das dortige Verbot der Teilnahme Ungetaufter an der Eucharistie setze eine andere, in Did 10,6 bezeugte ältere Praxis gerade voraus. Zur Zeit des Apostels Paulus stand laut Bornkamm das Anathema über den Ungläubigen dort, wo später die Gemeinde die Grenze zwischen Getauften und Ungetauften zog. Spuren solcher Abwehrformeln, die Ungläubige (nicht aber Ungetaufte) vom Herrenmahl fernhalten sollten, erblickt Bornkamm noch an anderen Stellen.[89]

Wir verdanken also Ernst Käsemann und Günther Bornkamm zwei wesentliche Einsichten, an die es im Folgenden anzuknüpfen gilt: Einmal die Einsicht, dass für Paulus *sowohl* die Taufe *als auch* die Eucharistie in den Leib Christi eingliedern (bzw. diesen konstituieren) und dass diese, den beiden Vollzügen parallele, initiatorische Funktion *pneumatologisch* begründet wird. Und zum anderen die Einsicht, dass die Taufe für Paulus wie für andere frühe Zeugen gerade nicht grundsätzlich die Bedingung für die Teilnahme an der Eucharistie darstellt.

> Allerdings lassen wir im Folgenden die vielverhandelte Frage, ob Paulus das πνεῦμα im Sinne einer Substanz versteht, offen. Die Diskussion hierzu hat ein gewisses Patt erreicht.[90]

---

[85] Ernst Käsemann, „Anliegen", 14.

[86] Käsemann, „Anliegen", 15, vgl. ebd. 16: „Indem der Christus als πνεῦμα sich selber gibt, gliedert er uns in seinen Leib ein. Und wenn die Parallelität von Taufe und Abendmahl an diesem Punkte zugestanden werden muss, so hat man in diesem Gedanken auch das leitende Interesse von 1Kor 10,3f. zu sehen."

[87] Käsemann, „Anliegen", 17, und weiter: „beides fällt im sakramentalen Akt zusammen und weist, wo immer davon die Rede ist, auf diesen sakramentalen Akt zurück".

[88] Günther Bornkamm, „Anathema", 126. Zum Folgenden ebd. 123–126.

[89] So in Apk 22,17–21, Röm 16,17–20 (im Anschluss an die Aufforderung zum hl. Kuss 116,16) 1Kor 11,27f. sowie in Hebr 6,6; 10,29 und 13,10.

[90] Dazu Friedrich W. Horn, *Angeld*, sowie jüngst Wolter, *Paulus*, 159–164. Die Diskussion hat sich inzwischen auf die Frage verlagert, inwieweit jene Passagen, in denen Paulus vom Geist *wie* von einer Substanz redet, *auch* oder *nur* metaphorisch sind.

e-offprint for the author with publisher´s permission

3.1. Taufe und Leib: 1Kor 12,13

Paulus rekurriert in 12,13 auf die Taufe, weil diese den einen Leib konstituiert, dessen Glieder dann die einzelnen Getauften mit ihren unterschiedlichen Charismen bilden.

Der Hinweis auf die initiatorische Funktion dient also dazu, die offenbar in Korinth herrschende Höherbewertung einzelner Charismen (wie der Glossolalie) auszubalancieren. Deswegen verbindet Paulus schon in 1Kor 12,1–3 in grundsätzlicher Weise die – verständliche und von allen im Gottesdienst geübte – Akklamation Κύριος Ἰησοῦς mit dem πνεῦμα ἅγιον und ordnet diese der ekstatischen Zungenrede vor. Diese Akklamation – und nicht die Zungenrede – ist sozusagen „phänomenologisches" Zeichen dafür, dass *alle* den Geist besitzen, auch wenn dieser verschiedene Charismen bewirkt. Alle in 12,4–6 aufgezählten Charismen sind demnach Manifestationen des einem *jeden* Gemeindegliedes verliehenen Geistes.

Diesen Gedanken überführt er in 1Kor 12,12–14 dann in das Bild vom einen Leib mit seinen vielen Gliedern, der wiederum durch die Taufe konstituiert wird. Die Rückführung aller Charismen auf den einen Geist, der sich bei der Akklamation äußert, wird demnach durch den Gedanken der Konstitution des Leibes durch das Wirken des Geistes bei der Taufe und – vermutlich – bei der Eucharistie weitergeführt.

1Kor 12,12–14

12	a	Denn wie der Leib *einer* ist (καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν)
	b	und viele Glieder hat,
	c	alle Glieder des Leibes aber,
	d	obwohl viele (πολλὰ ὄντα),
	e	*einen* Leib bilden (ἕν ἐστιν σῶμα) –
	f	so auch der Christus (οὕτως καὶ ὁ Χριστός)!
13	a	Denn auch in *einem* [o. durch *einen*] Geist (ἐν ἑνὶ πνεύματι) wurden wir alle (ἡμεῖς πάντες) zu *einem* Leib [o. in *einen* Leib hinein] getauft (εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν),
	b	es seien Juden oder Heiden,
	c	es seien Sklaven oder Freie,
	d	und wir wurde alle mit einem Geist getränkt [o. begossen] (καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν).
14	a	Denn auch der Leib ist nicht *ein* Glied (οὐκ ἔστιν ἓν μέλος),
	b	sondern viele (ἀλλὰ πολλά).

Zunächst stellen sich einer Auslegung von 1Kor 12,13 jedoch eine Reihe philologischer Probleme in den Weg. Was die Form des Textes angeht, hat D. Hellholm eine detaillierte rhetorisch-stilistische Analyse der Formel vorgenommen und dabei auf die Verbindung von 13a mit 13d durch Inclusio, Anaphora, Assonanz und Homoioteleuton hingewiesen.[91] Diese Beobachtungen lassen sich dahingehend auswerten, dass wir in 13a/d einen durch 13b/c unterbrochenen Parallelismus vor uns haben:

13	a	καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν
	d	καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.

[91] Hellholm, „Vorgeformte Tauftraditionen", 423: Hellholm fasst diese morphologischen Figuren unter „Wiederholungsformen" (repetitiones) zusammen.

e-offprint for the author with publisher´s permission

Die Beantwortung der Frage, ob es sich dabei um einen synonymen oder um einen synthetischen Parallelismus handelt, hängt mit der Entscheidung in den genannten philologischen Einzelfragen zusammen. Unklar ist zunächst, ob die Wendung ἐν ἑνὶ πνεύματι in 13a lokal zu verstehen ist oder ob damit der „personal agent" des Passivs ἐβαπτίσθημεν bezeichnet werden soll.[92] Ebenfalls unklar ist, ob εἰς ἓν σῶμα lokale oder finale Bedeutung hat.[93]

In 13d ist sodann umstritten, ob ἐποτίσθημεν mit „bewässern, gießen" oder mit „zu trinken geben" zu übersetzen ist. Während 1Kor 3,6–8 (ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλῶς ἐπότισεν) auf ersteres hindeutet, spricht 10,4 (πνευματικὸν πόμα) für letzteres: Hatte Paulus dort davon gesprochen, dass „unsere Väter alle denselben geistigen Trank tranken", so könnte er im Anschluss daran in 12,13d formulieren, dass „wir alle mit dem einen Geist getränkt wurden".[94] In diesem Fall hätten wir einen *synthetischen* Parallelismus vor uns: Paulus ginge es zunächst darum, der auf die Konstituierung des Leibes bzw. die Eingliederung in den einen Leib hinzielenden Taufe die Innerlichkeit des πνεῦμα an die Seite zu stellen.[95] Dass er in beiden Fällen metaphorisch vom πνεῦμα als einer Flüssigkeit redet, ist unbestreitbar. Allerdings kann man fragen, welchen gottesdienstlichen „Haftpunkt" die paulinische Metaphorik hat.[96] Und hier spricht der Rückbezug zu 1Kor 10,3f. sowie die Parallelführung von 12,13 mit 10,17 (s.u.) doch deutlich für das „Herrenmahl".

Obwohl der Aorist ἐποτίσθημεν vermutlich auch der Parallelität mit ἐβαπτίσθημεν geschuldet ist, könnte hier die direkt auf die Taufe folgende „Taufeucharistie" oder auch eine unabhängig von der Taufe erfolgte „Ersteucharistie" gemeint sein. Dass Paulus auf die Eucharistie als „geistigen Trank" anspielt und das Brot nicht erwähnt, liegt daran, dass er hier zweimal vom πνεῦμα metaphorisch als einer *Flüssigkeit* spricht. Hinzu kommt, dass er offenbar die Parallelisierung von Meerwunder und Felsenwasser im Kopf hat, wie sie Ps 77,13–16 direkt vornimmt.[97] Überhaupt zeigt Paulus wie auch andere biblische Zeugnisse in 1Kor 10,4 wie in 12,13 ein größeres Interesse am Wasser.[98]

---

[92] Ausführlich dazu Matthew B. O'Donnell, „Two opposing Views", 326–336. O'Donnell hält es nach Durchsicht aller relevanten neutestamentlichen Belege und unter Berücksichtigung des paulinischen Sprachgebrauchs für wahrscheinlich, „that the prepositional phrase ἐν ἑνὶ πνεύματι represents the agent of the verb" (366). Demnach wurden „wir durch *ein* πνεῦμα zu *einem* Leib getauft". Wolfgang Schrage, *1Kor* III, 216, und Andreas Lindemann, *1Kor*, 272 plädieren für ein instrumentales Verständnis (wie in 6,11).

[93] Bei lokaler Bedeutung der Wendung würden „wir" in den einen Leib hineingetauft, bei finalem Verständnis wird der (zuvor nicht bestehende) Leib durch die Taufe konstituiert. Schrage, *1Kor* III, 216 plädiert z.B. für ein lokales Verständnis: Es gehe um die „Eingliederung [!] in den *einen* Leib", der Christusleib sei „als solcher vorgegeben [!] und nicht erst das Resultat menschlichen Sozialisations- und Einheitsstrebens der einzelnen Glieder". Wie schon Käsemann, „Anliegen", 14, versteht Schrage εἰς *lokal*, bezeichnet werde das *Ziel* und nicht der Zweck oder der Effekt der Taufe. Vielleicht formuliert Paulus aber auch absichtlich so, dass Ziel *und* Folge der Taufe angezielt sind: „Taufe bedeutet Eingliederung in das σῶμα, zugleich aber auch das Entstehen jenes dann im Folgenden beschriebenen Leibes" (salomonisch Lindemann, *1Kor*, 271).

[94] Zum Bezug der beiden Stellen aufeinander vgl. auch Horn, *Angeld* 170.

[95] Vgl. Wolter, *Paulus*, 160: Mithilfe der beiden Metaphern in 12,13 mache Paulus deutlich, dass die Christenmenschen die Gabe des Geistes von *außen* und von *innen* erhalten haben.

[96] So haftet die Metapher vom „einen Leib" in 10,17 offenbar am gottesdienstlich verwendeten einen Brot, an dem „die Vielen" teilhaben.

[97] Ps 77,13: διέρρηξεν θάλασσαν… / 15: διέρρηξεν πέτραν… und dazu Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Ps* II, 420.

[98] Vgl. dazu auch Jes 48,21, wo nur vom Wasser aus dem Felsen die Rede ist und nicht vom Manna.

e-offprint for the author with publisher´s permission

3.2. Eucharistie und Leib: 1Kor 10,16f.

Diese Auslegung von 12,13 wird dadurch gestützt, dass für Paulus nicht alleine die Taufe den Leib konstituiert bzw. in ihn integriert, sondern laut 10,17 gerade die *Eucharistie* zur Konstitution des Leibes führt: Darauf deuten schon die sprachlichen Parallelen zwischen 12,13 und 10,17 hin: Sowohl die Teilhabe an dem einen Brot (εἷς ἄρτος) als auch die Taufe durch den einen Geist (ἐν ἑνὶ πνεύματι) konstituieren den einen Leib (ἓν σῶμα). Paulus schreibt also der Taufe wie der Eucharistie „initiatorische Potenz" zu, genauer: Beide Vollzüge konstituieren „den einen Leib".

Dabei ist die Eucharistie in 1Kor 10,1–22 gar nicht Thema, sondern liefert zweimal das entscheidende *Argument* (10,3f./16f.). Paulus will in dieser Passage seine korinthischen Adressaten dazu bringen, auf die Teilnahme am paganen Opferkult komplett zu verzichten. Zuvor, in 1Kor 8, hatte Paulus noch versucht, mit anders gelagerten Argumenten die korinthischen Christen davon abzubringen, an Mahlzeiten ἐν εἰδωλείῳ teilzunehmen: Obwohl sie als Getaufte die richtige Erkenntnis besitzen, „dass es keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen" (8,5) und obwohl das im Tempel verteilte Opferfleisch demnach religiös neutral ist, sollten sie um des Gemeindebruders willen, der ein „schwaches Gewissen" hat, auf ihr Recht darauf verzichten. Denn auch für den Gemeindebruder ist Christus gestorben.

Im Falle der eigentlichen Opferschlachtung[99] argumentiert Paulus in 10,1–22 nun anders: Die Korinther sollen sich nicht nur vom Essen des Götzenfleisches, sondern vom Götzenkult selbst fernhalten (10,14), weil dadurch die Eifersucht des Kyrios erregt wird, mit dem sie durch das Herrenmahl in κοινωνία getreten sind.[100] Denn weil sich die paganen Opfer nicht auf „Nichts", sondern auf Dämonen richten, werden die Teilnehmer am Opfer – unabhängig von ihrer jeweiligen „Erkenntnis" – zu κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων. Dies aber gerät nicht nur in Konkurrenz zu der beim Herrenmahl hergestellten κοινωνία mit Blut und Leib des Kyrios (10,16), sondern es provoziert die Eifersucht des Kyrios, der sich in diesem Konfliktfall zweifellos als der Stärkere erweisen wird (10,22).[101]

Die korinthische Praxis, also das was „wir" bei der Feier der Eucharistie tun, bildet den entscheidenden Referenzpunkt seiner Argumentation. Dieser wiederum besteht darin, dass die Eucharistie den Leib Christi konstituiert, was andere Arten von Teilhabe eo ipso ausschließt (10,21).

1Kor 10,16–17

16	a	Der Becher des Segens (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας),
	b	den wir segnen (ὃ εὐλογοῦμεν),
	c	ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi (οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ)?
	d	Das Brot (τὸν ἄρτον),
	e	das wir brechen (ὃν κλῶμεν),
	f	ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi (οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν)?
17	a	Denn [da es] *ein* Brot [ist] (ὅτι εἷς ἄρτος),

[99] Das Vokabular in 10,20 (θύειν, δαιμόνιοι) zeigt, dass es im Unterschied zu Kap. 8 um die Opferschlachtung geht.

[100] Von Käsemann, „Anliegen", 25, treffend mit „das Verfallen an eine Machtsphäre" übersetzt.

[101] Vgl. dazu auch 1Kor 11,27–31!

e-offprint for the author with publisher´s permission

b *ein* Leib sind wir, die Vielen (ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν),
c denn wir alle haben Teil an dem *einen* Brot (οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν).

F. Hahn hat überzeugend herausgearbeitet, dass die Reihenfolge der drei Aussagen in 10,16f. eine *Steigerung* bedeutet: Während sich die κοινωνία τοῦ αἵματος auf die Teilhabe am *Sühnetod* Christi bezieht, an dem der eucharistische Kelch Anteil gibt, so führt die κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ in V. 16b darüber hinaus, da mit σῶμα τοῦ Χριστοῦ „nicht einseitig an den Gestorbenen", sondern „zugleich an den leibhaft Auferstandenen gedacht" sei (vgl. Röm 7,4): „Die κοινωνία betrifft also über die Teilhabe an der Heilswirkung des Sterbens Christi hinaus das Anteilbekommen an der Person des Auferstandenen und seinem weitergehenden Handeln." Mit V. 17 erreiche der Gedankengang dann die letzte Stufe, da das Anteilbekommen am Brot zugleich die Zugehörigkeit, die Teilhabe am „Leib Christi" als der konkreten Wirklichkeit der neuen Schöpfung begründet.[102] Mit den Worten W. Schrages: „Teilhabe am sakramentalen σῶμα aber bedeutet Integration in das ekklesiologische σῶμα".[103] Und laut D. Zeller wird diese „Körperschaft" durch den Genuss des Leibes Christi sogar „konstituiert".[104]

Keineswegs bildet 10,17 also einen Exkurs oder ein Nebengeleis.[105] Mit der Wendung ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν stellt Paulus der κοινωνία mit Leib und Blut Christi die Einheit der Vielen als Leib zur Seite. Einerseits begründet also die „Teilhabe" am „Segenskelch, den wir segnen" und am „Brot, das wir brechen", die κοινωνία mit dem Blut und dem Leib Christi. Zugleich wird durch die Teilhabe aller an dem einen Brot die gemeinsame Verantwortung gegenüber dem Kyrios grundgelegt. Paulus geht es also im Kontext von 10,14–22 um die gegenseitige Verwiesenheit der Glieder des Leibes aufeinander. Für 1Kor 10 bedeutet das: Weil „wir, die Vielen", durch die Teilhabe an dem einen Brot „ein Leib" sind, gefährdet die Teilnahme einzelner am heidnischen Opferkult die korinthische Ekklesia als ganze. Die „initiatorische Funktion" der Eucharistie steht also im Dienst seines Argumentationszieles. Die Teilnahme einzelner (z.B. sozial entsprechend gestellter) Gemeindemitglieder an der εἰδωλολατρία bzw. am θύειν δαιμονίοις gefährdet die Ekklesia als ganze, allerdings geht die Gefährdung eben vom Kyrios aus!

Fazit: Sowohl die Taufe durch den einen Geist als auch die Teilhabe an dem einen Brot konstituieren nach diesen Texten den einen Leib und gliedern in ihn ein. Laut 10,17 „sind wir, die Vielen, ein Leib", weil wir von dem einen Brot essen, laut 12,13 wurden wir alle durch einen Geist zu einem Leib getauft. Wie sich Taufe und Herrenmahl *zueinander* verhalten, thematisiert Paulus gerade nicht. Stehen in 1Kor 10 und 12 Taufe und Eucharistie als geistgewirkte und geistvermittelnde Vollzüge im Blick, so fehlen im Text eindeutige Hinweise darauf, dass die Taufe bereits als *Zulassungsbedingung* für die Teilnahme an der Eucharistie gewertet würde. Vielmehr stehen Taufe und Eucharistie zwar in dieser Reihenfolge (die die „normale" gewesen sein dürfte, aber nicht unbedingt die zwangsläufige

[102] Ferdinand Hahn, „Teilhabe", 352f.
[103] Schrage, *1Kor* II, 440, und weiter: „Das Herrenmahl (…) stellt in das σῶμα (τοῦ Χριστοῦ), das die Kirche ist. Wie die Taufe in den Leib Christi eingliedert (…), so stellt auch das Abendmahl in den geschichtlichen Leib Christi".
[104] Dieter Zeller, *1Kor*, 338, und weiter: „Die Gläubigen werden in gewissem Sinn zu dem, was sie essen".
[105] So aber Zeller, *1Kor*, 337f., anders mit Recht Lindemann, *1Kor*, 224: „das Ziel der Argumentation".

e-offprint for the author with publisher´s permission

gewesen sein muss[106]), doch geht es Paulus nicht um ihre gegenseitige Zuordnung, sondern um ihre *Funktion*, die gewisse Parallelen aufweist. Vielleicht kann man vom korinthischen Befund her die These formulieren, dass die Eucharistie zumindest im Kontext einer missionierenden und expandierenden Stadtgemeinde, wo die Gemeindeversammlungen nicht hinter verschlossenen Türen stattfanden,[107] sondern man im Gegenteil mit der Anwesenheit von ἄπιστοι rechnen musste (1Kor 14,23), durchaus als der eigentliche Initiationsakt erlebt werden konnte. Dies dürfte vor allem für die *erste* Teilnahme an der Mahlfeier der örtlichen Ekklesia gelten, selbst wenn es noch keine eigene Taufeucharistiefeier als Abschluss eines Taufgottesdienstes gab.

Dass Paulus sowohl die Taufe als auch die Eucharistiefeier dann primär unter dem Aspekt der Herstellung von Gemeinschaft sowie der Teilhabe an göttlichen Kräften und zugleich am Herrn selbst argumentativ einsetzen konnte, wenn er beide gemeinsam ins Feld führt, könnte darauf hindeuten, dass sich Taufe und Eucharistie auf der Grundlage der Pneumatologie gegenseitig beeinflusst haben.

4. Wolke, Manna und Felsenwasser: 1Kor 10,1–4 und Hebr 6,4–6

Zwei weitere, literarisch nicht voneinander abhängige Texte sind für unsere Fragestellung von Bedeutung, weil hier im selben Zusammenhang auf Taufe und Eucharistie angespielt wird: Die Rede ist von 1Kor 10,1–4 und von Hebr 6,4–6. Auffällig ist, dass die Bezugnahme auf Taufe und Eucharistie in beiden Fällen unter Anspielung auf den Exodus erfolgt, genauer: Die Exoduserzählung liefert die Sprache, mit der Paulus und der auctor ad Hebraeos von Taufe und Eucharistie sprechen. Die Exodusthematik wird nun aber in beiden Fällen nicht unter direktem Rückgriff auf die Basistexte aus dem Buch Exodus (und Numeri) eingespielt, sondern quasi durch den Filter der großen Geschichtsrückblicke der Psalmen 78 und 105/106 (= 77 und 104/105 LXX) sowie des großen Bußgebets in Neh 9 (= 2Esr 19 LXX), und dies jeweils in der LXX-Fassung.

Zur besseren Orientierung biete ich vorab die entscheidenden Passagen aus den drei genannten Texten:

Neh 9,11–21 (= 2Esr 19,11–21 LXX)

11	a	Und das Meer (τὴν θάλασσαν) hast du vor ihnen zerteilt,
	b	und sie konnten inmitten (ἐν μέσῳ) des Meeres auf trockenem Boden hindurch ziehen.
		(…)
12	a	Und in einer Wolkensäule geleitetest du sie (ἐν στύλῳ νεφέλης ὡδήγησας) bei Tag
	b	und in einer Feuersäule (ἐν στύλῳ πυρός) die Nacht hindurch,
	c	um ihnen den Weg zu erhellen (τοῦ φωτίσαι αὐτοῖς τὴν ὁδόν),
	d	auf dem sie ziehen sollten.
		(…)
15	a	Und Brot vom Himmel (ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ) gabst du ihnen zu ihrer Sättigung,
	b	und Wasser aus einem Felsen (ὕδωρ ἐκ πέτρας) ließest du für sie fließen gegen ihren Durst.
		(…)

[106] Vgl. dazu die Erwägungen bei Bornkamm, „Anathema“, 125f.

[107] Anders z.B. Joh 20,19.26 sowie Apg 12,12–17, beide Texte dürften Verfolgungssituationen widerspiegeln (vgl. Joh 20,19 sowie Apg 12,1–4).

e-offprint for the author with publisher´s permission

19 a Die Wolkensäule (τὸν στῦλον τῆς νεφέλης) wich tagsüber nicht von ihnen,
b um sie auf dem Weg zu führen (ὁδηγῆσαι αὐτοὺς ἐν τῇ ὁδῷ),
c noch die Feuersäule (τὸν στῦλον τοῦ πυρὸς) nachts,
d um ihnen den Weg zu erleuchten (φωτίζειν αὐτοῖς τὴν ὁδόν),
e auf dem sie ziehen sollten.
20 a Und deinen guten Geist hast du ihnen gegeben (καὶ τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ἔδωκας),
b um sie zu unterweisen.
c Und dein Manna (τὸ μαννα σοῦ) hast du ihrem Mund nicht vorenthalten,
d und du gabst ihnen Wasser (καὶ ὕδωρ ἔδωκας αὐτοῖς) für ihren Durst.

Ps 78,13–16.24–25 (= Ps 77,13–16.24–25 LXX)

13 a Er spaltete das Meer (διέρρηξεν θάλασσαν)
b und führte sie hindurch (καὶ διήγαγεν αὐτούς),
c er richtete die Wassermassen auf wie einen Schlauch (ἔστησεν ὕδατα ὡσεὶ ἀσκὸν)
14 a und leitete sie durch eine Wolke bei Tag (καὶ ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν νεφέλῃ ἡμέρας)
b und die ganze Nacht durch das Leuchten eines Feuers (καὶ ὅλην τὴν νύκτα ἐν φωτισμῷ πυρός).
15 a Er spaltete einen Felsen in der Wüste (διέρρηξεν πέτραν ἐν ἐρήμῳ),
b und tränkte sie wie mit einer großen Flut (καὶ ἐπότισεν αὐτοὺς ὡς ἐν ἀβύσσῳ πολλῇ),
16 a und er ließ Wasser aus einem Felsen hervorströmen (καὶ ἐξήγαγεν ὕδωρ ἐκ πέτρας)
b und ließ wie Flüsse Wassermassen herabströmen.
(…)
24 a Und er ließ für sie Manna zu essen regnen (καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν),
b und Himmelsbrot gab er ihnen (καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς).
25 a Brot von Engeln aß der Mensch (ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος),
b Vorrat sandte er ihnen bis zur Sättigung.

Ps 105,39–41 (= Ps 104,39–41 LXX)

39 a Er breitete eine Wolke aus zur Schutzdecke für sie (διεπέτασεν νεφέλην εἰς σκέπην αὐτοῖς),
b und ein Feuer, um ihnen die Nacht zu erleuchten (καὶ πῦρ τοῦ φωτίσαι αὐτοῖς τὴν νύκτα).
40 a Sie baten, und es kam eine Wachtelmutter (ὀρτυγομήτρα),
b und mit Himmelsbrot sättigte er sie (καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἐνέπλησεν αὐτούς).
41 a Er zersprengte einen Felsen (διέρρηξεν πέτραν),
b und Wasser flossen (καὶ ἐρρύησαν ὕδατα),
c in Wüsten liefen Flüsse (ἐπορεύθησαν ἐν ἀνύδροις ποταμοί).

Gegenüber den narrativen Pentateuch-Passagen werden die Exodusereignisse in diesen Texten bereits selektiert, gruppiert und teilweise einander neu zugeordnet. Auffällig ist zudem, dass Gott in diesen Texten als Urheber der präsentierten Wunder stark hervor-, Mose dagegen fast ganz zurücktritt. Judith Gärtner spricht daher treffend von der „*theozentrische*[n] *Zuspitzung* der rekapitulierten Ereignisse gegenüber der Überlieferung“.[108] Zugleich wird so die *Präsenz* Gottes beim Exodus und in der Wüste herausgestellt. Dadurch stehen sich Gott und sein (widerspenstiges) Volk noch stärker als in den Pentateuchtexten gegenüber, entsprechend wird die Schuld des Volkes Gott gegenüber deutli-

[108] Judith Gärtner, *Geschichtspsalmen*, 182, zu Ps 105 (Hervorhebung dort). Ebd. 381 führt sie aus, dass in den „Geschichtspsalmen“ in ihrer jeweils spezifischen Art und Weise „*das Paradigmatische der fundierenden Ereignisse selbst zum Thema*“ erhoben wird.

e-offprint for the author with publisher´s permission

cher akzentuiert: „Es geht um die Verfehlungen der Väter im Angesicht der Wundertaten Gottes".[109] Daran knüpfen Paulus wie auch der *auctor ad Hebraeos* unmittelbar an.

4.1. Wolke und Meer, Geistspeise und Geisttrank (1Kor 10,1–4)

Wie bereits ausgeführt, geht es Paulus in 1Kor 10,1–22 darum, die Korinther von der Teilnahme an der εἰδωλολατρία abzuhalten – obwohl diese doch die richtige „Erkenntnis" besitzen, dass die im paganen Götterkult verehrten Wesen gar nicht existieren (10,19, vgl. 8,5). In 1Kor 10,1–13 zeigt Paulus am Schicksal „unserer Väter" – womit er die Wüstengeneration des Exodus meint –, dass die Nähe Gottes und die Versorgung mit himmlischen Gaben keineswegs das Heil garantieren, sondern im Gegenteil das Gefährdungspotential massiv erhöhen. Wer „nach Bösem begehrt, wie jene begehrten" (10,6) oder gar zum Götzendiener wird, wie einige von ihnen (10,7), der ist nicht durch widergöttliche Mächte wie z.B. die hinter dem Götzenkult stehenden Dämonen in Gefahr, sondern durch den zur Eifersucht gereizten Kyrios selbst (10,22). Bevor er auf die durch die Eucharistie hergestellte κοινωνία mit Jesu Leib und Blut abhebt (10,16), die als solche die κοινωνία mit den Dämonen ausschließt (10,20f.), ruft er die Wüstengeneration Israels in Erinnerung, die es – ebenso wie die Korinther in Taufe und Eucharistie – bei Exodus und Wüstenwanderung mit dem im πνεῦμα präsenten Christus zu tun hatte:[110]

1Kor 10,1–5

1	a	Ich will euch nämlich nicht in Unkenntnis darüber lassen,
	b	Brüder,
	c	dass unsere Väter *alle* unter der Wolke waren (οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν),
	d	und *alle* durch das Meer hindurchgingen (καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον),
2	a	und *alle* auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer (καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ),
3	a	und *alle* dieselbe geistliche Speise aßen (καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον),
4	a	und *alle* denselben geistlichen Trank tranken (καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα·);
	b	sie tranken nämlich aus dem geistlichen Felsen, der nachfolgte (ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας),
	c	der Fels aber war der Christus (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός).
5	a	Und doch hatte Gott *an den meisten von ihnen* (ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν) keinen Gefallen,
	b	sie wurden nämlich in der Wüste niedergestreckt (κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ).

Wie gesagt: Paulus nimmt die in der Tora erzählten Ereignisse durch den Filter der großen Geschichtsrückblicke wahr, wie sie in den Psalmen 78 und 105 sowie im großen Bußgebet Neh 9 erscheinen, denn auch dort werden die Führung durch die Wolken- und Feu-

[109] Gärtner, *Geschichtspsalmen*, 73, zu Ps 78. Vgl. ebd. 378: „Der Versorgung und dem Schutz des Schöpfers stehen aber die Verfehlungen Israels entgegen, die seit seinen Anfängen als Gottesvolk integraler Bestandteil der Gottesbeziehung sind".

[110] Mit Recht betont Käsemann, „Anliegen", 16, dass es Paulus nicht um den Aufweis von Ähnlichkeiten, sondern um die Behauptung der *Identität* des alten und neuen Heilsgeschehens geht. Daher handelt es sich in 1Kor 10,1–13 auch nicht um eine Typologie im technischen Sinne.

e-offprint for the author with publisher´s permission

ersäule, der Durchzug durch das Meer, die Gabe des Manna und die Gabe des Wassers aus dem Felsen bei allen Unterschieden im Detail im selben Kontext genannt.

Das zeigt schon die Wendung „unsere Väter", die Paulus aus Neh 9 übernimmt.[111] Insbesondere ist aber die eigentümliche Formulierung, diese unsere Väter seien „alle *unter* (ὑπό) der Wolke" (10,1b) gewesen, von Ex 13f. nicht gedeckt – sie schließt aber an Ps 105,39 an, wonach Gott beim Exodus „eine Wolke zur Decke ausbreitete".[112] Die Wolkensäule wird hier „umgedeutet zur schützenden Decke analog zum schützenden Adler aus dem Moselied (vor allem Dtn 32,11)."[113] Eben deswegen kann Paulus sodann sagen, dass „unsere Väter in der Wolke und im Meer auf Mose getauft wurden" (10,2). Dieser nach dem Vorbild der Taufe auf Jesus Christus formulierte Gedanke lag auch deswegen nahe, weil das Volk nach dem Durchzug laut Ex 14,31 „Gott *und Mose* glaubte".[114]

Andererseits übernimmt Paulus nun aber die in Ps 78,14 sowie in Neh 9,12.19 eigens betonte „Idee der permanenten Präsenz Gottes unter den Gestalten von Wolke und Feuer"[115] bei Exodus und Wüstenzug gerade *nicht*.[116] Er macht diese Gottespräsenz aber erst recht nicht an der Bundeslade und an der Stiftshütte fest, sondern vielmehr an der Versorgung mit Manna und an der Wasserspende aus dem „mitwandernden Felsen"! Paulus hat also den Aspekt der begleitenden und zugleich gefährlichen Nähe Gottes durch die Verlagerung von der Wolkensäule auf Manna und Felsenwasser pneumatologisch und christologisch transformiert.

Dies ist deswegen möglich, weil die *Mannagabe* laut Ex 16,35 (vgl. Num 32,13; Dtn 2,7; Jos 5,12) die ganze Wüstenwanderung Israels begleitete. Im Falle des *Felsenwassers* setzt Paulus die frühjüdische Vorstellung voraus, die den Felsen in Analogie zur täglichen Mannaspeisung und mittels einer Kombination von Ex 17,5–7 mit Num 20,11 und Num 21,16–18 als „mitwandernden" interpretierte.[117] Aber schon Neh 9,21 spricht davon, dass Gott die Väter vierzig Jahre lang in der Wüste versorgt hat, was sich offensichtlich auf Manna- *und* Wassergabe (9,20) bezieht!

Paulus bezeichnet aber das Manna weder als „Himmelsbrot" (Ps 77,24; 104,40 LXX) noch als „Brot der Engel" (Ps 77,25 LXX), und er redet auch nicht vom „Wasser aus dem Felsen" oder von „Flüssen in der Wüste". Statt dessen bezeichnet er Manna und Felsenwasser in der Sprache frühchristlicher Eucharistiegebete als πνευματικὸν βρῶμα und πόμα, vermutlich deswegen, weil den Korinthern diese eucharistische Terminologie bekannt war.[118] Die Begrifflichkeit bot sich aber auch deswegen an, weil schon in Neh 9,19f. von der Gabe des ἀγαθὸν πνεῦμα die Rede ist und zwar – im Unterschied zu seinem Bezugstext

[111] Neh 9,9 = 2Esr 19,9 LXX: καὶ εἶδες τὴν ταπείνωσιν τῶν πατέρων ἡμῶν ἐν Αἰγύπτῳ (…). Im Kontext der Verfehlungen „unserer Väter" dann V. 16 und V. 34.36

[112] In der LXX „Eine Wolke breitete er aus zur Schutzdecke für sie (εἰς σκέπην)". Vgl. außerdem Num LXX 10,36 (dort aber gerade *nicht* auf den Durchzug durch das Meer bezogen): καὶ ἡ νεφέλη ἐγένετο σκιάζουσα ἐπ' αὐτοῖς ἡμέρας ἐν τῷ ἐξαίρειν αὐτοὺς ἐκ τῆς παρεμβολῆς, sowie 14,14. Ferner Sap 19,7, wo von der Wolke, die das Lager überschattete, im Kontext des Durchzugs durch das Rote Meer die Rede ist. Außerdem richtet Gott die Wassermassen laut Ps 77,13 LXX auf „wie einen Schlauch".

[113] Hossfeld/Zenger, *Ps* III. Und weiter: „Dabei wird die Wolke wie in Ex 24,16 zum Verhüllungszeichen für Gott".

[114] Ex 14,31: ἐφοβήθη δὲ ὁ λαὸς τὸν κύριον καὶ ἐπίστευσαν τῷ θεῷ καὶ Μωυσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ.

[115] Hossfeld/Zenger, *Ps* II, 434. Vgl. ferner Ps 99,7 und Dtn 1,33 (ἐν πυρὶ νυκτὸς / ἐν νεφέλῃ ἡμέρας).

[116] Dasselbe gilt für Philo, *VitMos* 166, laut dem in der Wolke ein *Engel* (und nicht Gott selbst) verborgen war.

[117] Belege (v.a. LibAnt 10,7 und 11,15) bei Schrage, *1Kor* II 394 Anm. 68.

[118] Die Begrifflichkeit erscheint in ähnlicher Form in Did 10,3: ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Einen Zusammenhang nehmen viele Forscher an.

e-offprint for the author with publisher´s permission

Num 11,25–29! – als einer Gabe an *alle* Israeliten! Wenn in Neh 9,20 die Geistgabe nicht auf bestimmte Personen eingeschränkt und in einem Atemzug mit der Mannagabe und dem Felsenwasser genannt wird, dann lag es nahe, diese Geistgabe *direkt mit der wunderbaren Speisung und Tränkung zu verbinden*, was Paulus ja auch tut. Die Gabe des πνεῦμα, von der Neh 9,20 (2Esr 19,19 LXX) redet, wird von Paulus also zugleich *eucharistisch* rückgebunden.

Trotz (oder gerade wegen) der Präsenz Christi im πνεῦμα „hatte Gott an den meisten von ihnen kein Wohlgefallen, sie wurden nämlich in der Wüste hingestreckt" (10,5). Und selbst Mose starb vor dem Einzug in das Land![119] Die von Paulus behauptete Präsenz Christi bei Exodus und Wüstenzug ist zwar heilvoll, aber auch gefährlich – der im πνεῦμα präsente Christus kann „provoziert" werden (10,9: ἐπειράζειν τὸν Χριστόν). Die Intention des Apostels liegt auf der Hand: Der durch Taufe und Eucharistie gewährte und prolongierte Heilsstand der Christusglaubenden wird durch die Teilnahme am paganen Opferkult massiv gefährdet, weil das vor allem durch die Eucharistie vermittelte πνεῦμα mit dem zum Heil wie zum Gericht wirksamen Herrn konfrontiert. Pointiert ausgedrückt: Wie der Exodus so führt auch die christliche Initiation in die gefährliche Nähe des Herrn.

4.2. Erleuchtung und Himmelsgabe (Hebr 6,4–6)

Auch der *auctor ad Hebraeos* kommt im Kontext der Initiation auf die Eucharistie zu sprechen, und wie Paulus tut er dies unter Anspielung auf Exodus und Mannagabe. Diese offensichtliche motivgeschichtliche Verwandtschaft zwischen 1Kor 10,1–13 und Hebr 6,4–6 könnte darauf hindeuten, dass beide Autoren unabhängig voneinander auf einen geprägten Zusammenhang rekurrieren, nämlich auf eine frühe (juden?)christliche Tradition, laut der die entsprechenden Passagen in Ps 78 und Ps 105 sowie in Neh 9 tauftheologisch und eucharistisch gelesen wurden. Beide Autoren verbindet außerdem, dass die in Exodus-Sprache gewandeten Rekurse auf die Taufe und v.a. auf die Eucharistie im Kontext scharfer *Warnungen* vor dem Abfall aus dem durch die Initiation erreichten Heilsstand stehen. Dafür bieten sich die genannten Bezugstexte an, da insbesondere in Ps 78 und in Neh 9 die Erinnerung an die Israel gewährten Heilsgaben mit dem Eingeständnis der Schuld der Wüstengeneration verbunden ist.[120]

In Hebr 6,4–6 schärft der Verfasser mit scharfen Worten die Unmöglichkeit einer erneuten Umkehr bei Abfall nach der Taufe ein:

Hebr 6,4–6

4 a Denn es ist unmöglich (ἀδύνατον γὰρ),
b diejenigen, die *einmal* erleuchtet wurden (τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας)
c und geschmeckt haben die himmlische Gabe (γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου)
d und (damit?) Teilhaber wurden am heiligen Geist (καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου),

[119] Vgl. Num 20,12; Dtn 1,37; 3,27; 32,48–52 sowie Ps 106,32.

[120] Dazu v.a. Neh 9,16–19 (die Verfehlungen „unserer Väter") sowie Ps 78,8–11 („Damit sie nicht würden wie ihre Väter").17–22.30–32 usw. Vgl. dazu aber auch Ps 106.

e-offprint for the author with publisher´s permission

5 a und die das gute Wort Gottes geschmeckt haben (καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα) samt den Kräften des kommenden Äons (δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος)
6 a die aber [dann] abgefallen sind (καὶ παραπεσόντας),
b [diese] *wieder* zu erneuern zur Umkehr (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν),
c die doch [damit] kreuzigen sich zum Schaden den Gottessohn (ἀνασταυροῦντας[a] ἑαυτοῖς[b] τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ),
d und ihn zum Gespött machen (καὶ παραδειγματίζοντας).

[a] Das Kompositum ἀνα-σταυροῦντας muss nicht „*erneut* kreuzigen" heißen (Belege für die Bedeutung „kreuzigen" bei Harold W. Attridge, *Hebr*, 171 Anm. 63), ἀνά meint nicht Wiederholung (dies wäre πάλιν, vgl. 6,6b), sondern verstärkt vielleicht den Aspekt des „Hinaufgezogenwerdens" bei der Aufrichtung des Kreuzes.
[b] Dativus incommodi.

Wir haben ein einziges Satzgefüge vor uns. Den Hauptsatz bildet ein von ἀδύνατον γὰρ abhängiger AcI: ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας (…) καὶ παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν. Unmöglich ist es also, Abgefallene wieder zur Umkehr zu erneuern. Um diese Warnung zu bekräftigen, stellt der Verfasser dem mit adversativem καί angeschlossenen fünften Partizip παραπεσόντας kontrastierend vier Partizipialbestimmungen voran,[121] mit denen er die Größe der Heilsgaben Gottes und die Festigkeit des durch Umkehr und Glauben, durch Taufen und Handauflegung (vgl. 6,1f.) grundgelegten Fundaments beschreibt:[122]

- ἅπαξ φωτισθέντας
- γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου
- μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου
- καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος

Mit E. Gräßer kann man sagen: „[N]achdem Hebr mit vier Partizipien die Höhe und Größe des Gnadenstandes geschildert hat, nennt er das eine Partizip, das ihn mit einem Schlage null und nichtig werden lässt: καὶ παραπεσόντας".[123] Die genannten ersten vier Partizipien sind durch τε – καί – καί – τε verbunden.[124] Im Vergleich mit καί zeigt τε eine *engere* Zusammengehörigkeit an,[125] demnach bildet 4bc einen ersten, zusammengehörigen Ausdruck.[126] Richtig also M. Rissi: „Die ersten beiden Begriffe und die beiden letzten werden durch ein enklitisches τε zusammengebunden, während das dritte, mittlere Glied nach hinten und vorn mit καί herausgehoben wird: Der Heilige Geist. Die zentrale Stellung des Geistes verleiht diesem offensichtlich besondere Bedeutung und erklärt die ihm vorangestellten und nachfolgenden Gaben: sie sind vom Geist gewirkt."[127] Aber mehr noch: Sie machen zu *Teilhabern* am Heiligen Geist. Da der Verfasser in 4d zugleich

[121] Dazu vgl. Jerker Blomqvist, *καί adversativum*.
[122] Vgl. Erich Grässer, *Hebr* I, 346, außerdem Randall C. Gleason, „Old Testament", 76 mit Anm. 48f.
[123] Grässer, *Hebr* I, 354.
[124] Zu den verschiedenen Möglichkeiten der Koordination und Subordination vgl. Brooke Foss Westcott, *Hebr*, 149.
[125] Vgl. BDR § 443 mit den Beispielen Joh 4,42; 6,18; Apg 2,37.40 etc. Eduard Riggenbach, *Hebr*, 155, nennt noch Hebr 1,3.
[126] Alternativ wäre zu erwägen, ob das zweite und das dritte Partizip durch τε… καί miteinander zu einem Parallelismus verknüpft sind (vgl. BDR § 444). So z.B. Westcott, *Hebr*, 149f., für den γευσαμένους τε… καὶ μετόχους… γενηθέντας die zweifache Erklärung von φωτισθέντας bildet.
[127] Mathias Rissi, *Theologie*, 5.

e-offprint for the author with publisher´s permission

das ihm auch sonst wichtige Sprachspiel von Teilhabe und Gemeinschaft (μέτοχοι)[128] bemüht, dürfte er hier sein eigentliches Anliegen formulieren.

Der Rekurs auf das ἅπαξ der Initiation dient also als eine Art Folie, vor der die Warnung vor dem Abfall (παραπίπτειν) umso eindringlicher ausfällt. In scharfer Form wirft der Autor den „Abgefallenen" vor, sie kreuzigten den Sohn Gottes sich zum Schaden und geben ihn dem Gespött preis (6,6).[129] Die Adressaten werden als Menschen beschrieben, die in einem menschliche Möglichkeiten weit übersteigenden Maße von Gott mit überwältigenden Gaben beschenkt wurden. Unbestreitbar ist, dass der Autor hier auf den Beginn des Glaubensweges der Adressaten rekurriert (worauf nicht zuletzt die Aoriste hindeuten).

Wie Paulus so aktiviert auch der Verfasser des Hebräerbriefes die Exodustradition vermittelt durch die Geschichtsrückblicke in Ps 78 und 105 sowie Neh 9 (s.o.). Das zeigt bereits das erste Partizip φωτισθέντας (vgl. auch Hebr 10,32), das fälschlicherweise oft auf dem Hintergrund hellenistischer und gnostischer Vorstellungen gedeutet wurde. Doch ist es plausibler, hier eine Anspielung auf die den Auszug Israels und den Durchzug durch das Meer begleitende Feuersäule zu sehen.[130] So wird z.B. in der LXX-Fassung des großen Bußgebets in Neh 9 zweimal von der Feuersäule gesagt, dass sie den Weg der Israeliten *erleuchtete* (φωτίζειν)[131], analog in Ps 77,14 und 104,39 LXX. Das Buch der Weisheit ist dann überhaupt primär an der Feuersäule (18,3: ἀνθ᾽ ὧν πυριφλεγῆ στῦλον) interessiert, an der es explizit das Licht (φῶς) hervorhebt, das Gottes Heiligen – im Unterschied zu den Ägyptern (18,4.6, vgl. 17,2.5 u.ö.)! – leuchtete (18,1, vgl. Ex 10,21).[132] Die Feuersäule steht hier parallel zur „Sonne, die nicht stach (ἥλιον ἀβλαβῆ)" (18,3).

Auch *Philo von Alexandrien* hebt an der Wolken- und Feuersäule primär den Aspekt der *Führung durch Licht* hervor, und zwar auffälligerweise auch *am Tag*: Laut ihm strahlte die Wolke, die die Gestalt einer großen Säule (κίων) angenommen hatte, am Tag „sonnenartigen Schein" (ἡλιοειδὲς φέγγος), bei Nacht „flammenartigen" (φλογοειδές) aus, und zeigte den Israeliten so

[128] Hebr 1,9; 2,14; 3,1.14; 5,13; 7,13; 12,8.

[129] Vgl. Grässer, *Hebr* I, 37of.: „Dafür geht Jesus (was nach Meinung des Hebr offenbar nötig wäre, aber natürlich ausgeschlossen ist), nicht ein zweites Mal ans Kreuz. Apostaten aber machen den ersten und einmaligen Gang Jesu ans Kreuz zum Gespött (6,4; 10,29), statt mit dem Gekreuzigten die Schmach zu tragen (12,2; 13,13)".

[130] Zur Wolken- und Feuersäule vgl. Ex 13,21f. Die im Hebräischen analog zur Beschreibung der Wolkensäule ergehende Bemerkung V. 21b, dass die Feuersäule des Nachts vor ihnen herzog, „um ihnen zu leuchten, damit sie bei Tag und Nacht wandern könnten", fehlt in der LXX. Wahrscheinlich war die Vorlage des Übersetzers an dieser Stelle fehlerhaft. Symmachus und Theodotion ergänzen deswegen: τοῦ φαίνειν αὐτοῖς ὁδεύειν ἡμέρας καὶ νυκτός (so auch die Syro-Hexapla). Der mittelalterliche Instaurator der Mailänder Bibl. Ambr. aus dem 5. Jhd. (F^b) ergänzt (vielleicht von 2Esr 19,12.19 und Ps 104,39 her): τοῦ φωτίσαι αὐτοὺς τοῦ περιπατεῖν…

[131] Neh 9,12 = 2Esr 19,12 LXX: καὶ ἐν στύλῳ πυρὸς τὴν νύκτα τοῦ *φωτίσαι* αὐτοῖς τὴν ὁδόν, ähnlich Neh 9,19 = 2Esr 19,19 LXX: τὸν στῦλον τοῦ πυρὸς τὴν νύκτα *φωτίζειν* αὐτοῖς τὴν ὁδόν, ἐν ᾗ πορεύσονται ἐν αὐτῇ.

[132] Vgl. auch Philo, *VitMos* I 145, laut dem die Israeliten während der Plagen auch dann noch im hellen Sonnenlicht waren, als über Ägypten dichte Finsternis hereinbrach.

e-offprint for the author with publisher´s permission

den Weg.[133] Noch einen Schritt weiter geht *Justin*, bei dem aus der Feuersäule dann der στῦλος φωτός geworden ist, der den Israeliten leuchtete (ἔλαμπεν).[134]

Doch was meint der Verfasser genau mit „Erleuchtung"? Im Unterschied zu 1Kor 10,1f. fehlt jede Anspielung auf den Durchzug durch das Meer, daher *dürfte die Wassertaufe nicht im Blick sein*, zumal die βαπτισμοί bereits in 6,2 genannt wurden. Von „Erleuchtung" redet der Verfasser dann erneut in 10,32: „Erinnert euch aber an die früheren Tage, in denen ihr Erleuchtete (φωτισθέντες: nachdem ihr erleuchtet wurdet) einen großen Kampf der Leiden bestanden habt". Auch hier dürfte nicht direkt die Wassertaufe angesprochen sein,[135] obwohl die Erleuchtung sicherlich bei oder im Umfeld der Taufe verortet wurde.[136] So wird man – auch im Hinblick auf die oben genannten Belege sowie den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Erleuchtungsthematik – die *kognitive* bzw. *intellektuelle* Dimension des Begriffs betont sehen und die Wendung auf die direkt zuvor genannte „Abkehr von den toten Werken", auf „den Glauben an Gott" sowie die inhaltlich knapp entfaltete „Lehre" beziehen (6,1–3). Es geht also um den „intellektuellen Aspekt der Bekehrung und des Gläubigwerdens", der direkt an die zuvor genannte μετάνοια und πίστις sowie die διδαχή anschließt, während die Wassertaufe nicht eigens hervorgehoben wird.[137]

Eng mit der kognitiven Erleuchtung verbunden (τε) ist das *Essen der himmlischen Gabe*.[138] Mit der Wendung γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου ist eindeutig auf die Gabe des *Manna* angespielt, denn diese schließt erneut an Neh 9 (2Esr 19 LXX), aber auch an Ex 16,4 und Ps 77,24 LXX an, wo vom διδόναι des Manna aus dem *Himmel* bzw. durch Gott die Rede ist.[139] Wie der Hebr spricht auch Philo vom Manna als einer δωρεά,[140] im frühen Christentum kann dann der Heilige Geist, aber auch die Eucharistie so bezeichnet werden.[141]

[133] Philo, *VitMos* I 166: νεφέλη γὰρ εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα προῄει τῆς πληθύος (vgl. dazu Dec 44), ἡμέρας μὲν ἡλιοειδὲς ἐκλάμπουσα φέγγος, νύκτωρ δὲ φλογοειδές, ὑπὲρ τοῦ μὴ πλάζεσθαι κατὰ τὴν πορείαν, ἀλλ᾽ ἀπλανεστάτῳ ἕπεσθαι ἡγεμόνι ὁδοῦ. Die Wolke heißt ebd. 178: ἡ ὁδηγὸς νεφέλη. Vielleicht bildet dieser Zusammenhang auch den Hintergrund des Herrenwortes in Joh 8,12: Hier bezeichnet sich der johanneische Jesus als „Licht der Welt" und redet im selben Atemzug von der Nachfolge!

[134] Justinus, *Dial* 131,3 (21–23). Diese Lichtsäule besaß laut Justin ein unauslöschliches Licht (φῶς), was den Vorzug der Israeliten vor jedem anderen Volk zeigte.

[135] Gegen Herbert Braun, *Hebr*, 326. Braun behauptet, dass der Begriff „terminus technicus" für die Taufe ist, denn der Verfasser vermeide aufgrund einer (m.E. fiktiven) „Sakraments-Reserviertheit" an beiden Stellen Verben wie βαπτίζειν (ebd. 165).

[136] In diese Richtung Grässer, *Hebr* III, 60f. mit Anm. 13.

[137] Dazu Hermut Löhr, *Umkehr*, 189–191, der zudem mit Recht auf die inhaltlich sehr ähnliche Aussage in 10,26 hinweist, wo von der ἐπίγνωσις ἀληθείας die Rede ist. Diese Wendung dürfte der Autor als Synonym zu φωτίζειν bzw. φωτισμός gebraucht haben. Riggenbach, *Hebr*, 155, spricht treffend von der „Verleihung eines centralen Einblicks [!] in Wesen und Wert der mit Christus dargebotenen Gnade".

[138] So auch Grässer, *Hebr* I, 348f.

[139] Neh 9,15 = 2Esr 19,15 LXX: καὶ ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ ἔδωκας αὐτοῖς εἰς σιτοδείαν αὐτῶν, Ex 16,4: ᾿Ιδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vgl. 16,15: Οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν·, Ps 77,24f. LXX: καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν / καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς·/ ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος, vgl. auch Ps 104,40 LXX: ἄρτον οὐρανοῦ ἐνέπλησεν αὐτούς·, sowie Sap 16,20: ἀνθ᾽ ὧν ἀγγέλων τροφὴν ἐψώμισας τὸν λαόν σου καὶ ἕτοιμον ἄρτον ἀπ᾽ οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς ἀκοπιάτως πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν·. Analog dann Justin, *Dial* 131,3 (23f.): οἷς εἰς τροφὴν καὶ ἄρτον ἴδιον ἀγγέλων οὐρανίων, τὸ μάννα, ἔβρεξεν.

[140] Philo, *LegAll* III 166.

[141] Der Hl. Geist als δωρεά in Apg 2,38 (vgl. 8,20; 10,45; 11,17; Barn 1,2), die Eucharistie als δωρεά in IgnSmyr 7,1; Irenäus, *AdvHaer* V 2,3.

e-offprint for the author with publisher´s permission

In Neh 9,19f., vor allem aber in Ps 104,39–41 LXX stehen die Wolken- und Feuersäule in unmittelbarer Nachbarschaft zur Gabe des Brotes aus dem Himmel (samt dem Wasser aus dem Felsen).[142] In Sap 16,3 wird das Manna als ξένη γεῦσις (= fremdartige Speise) bezeichnet, an der die Israeliten Anteil hatten (μετάσχωσι).[143]

Dies alles dürfte dafür sprechen, dass in Hebr 6,4ab auf zwei zentrale Gaben Gottes an die Exodusgeneration, die Wolken- und Feuersäule („erleuchten") sowie das Manna („Schmecken der himmlischen Gabe"), angespielt ist.[144] Ersteres wird auf die Erleuchtung bei der Bekehrung und beim Taufunterricht, letzteres auf die *Taufeucharistie* bezogen.

Wenn nun in Hebr 6,4 folgt: καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου, dann ist das eine klare Parallele zum Bußgebet von Neh 9, wo direkt auf die Erwähnung der Feuersäule, die nachts den Weg der Israeliten erhellte (φωτίζειν), die Erinnerung daran folgt, dass Gott ihnen seinen guten *Geist* gab, um sie zu unterweisen.[145] Damit ist wahrscheinlich auf die Geistbegabung der 70 Ältesten angespielt (Num 11,16f.24–30). Diese Geistgabe im Kontext des Exodus wird auch im Bußgebet Jes 63,7–14 erwähnt (V. 10f., vgl. Hag 2,5) und zwar erneut im Kontext einer Anklage der Exodusgeneration.[146] Ausgehend von der Geistbegabung der 70 Ältesten – genauer: von der Ausweitung des auf Mose allein ruhenden Geistes auf die Ältesten, „dass sie mit dir die Last des Volkes tragen" (Num 11,17) – schildert der *auctor ad Hebraeos* den zentralen „Effekt" der Initiation als Teilhaberschaft am heiligen Geist. Durch die Erleuchtung in der Taufe und durch das Kosten der himmlischen Gabe in der Taufeucharistie wurden die Adressaten zu Teilhabern des Heiligen Geistes.

Bei der folgenden Wendung καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος zeigt die Wiederaufnahme des Partizips γευσαμένους von 4c, dass der Autor immer noch die (Tauf-)Eucharistie vor Augen hat,[147] auch wenn er auf diese nach wie vor im Sprachspiel der Wüstengeneration rekurriert. Denn hier dürfte Dtn 8,3 LXX im Hintergrund stehen, wo über den hebräischen Text hinaus ein Zusammenhang zwischen dem Manna und dem ῥῆμα (!) aus Gottes Mund hergestellt wird: Die Speisung mit dem Manna (LXX: καὶ ἐψώμισέν σε τὸ μάννα), „das deine Väter nicht kannten", erfolgt, um zu verkündigen, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebe, sondern von jedem Wort (ἐπὶ

[142] Anders als in Neh 9,19f. (2Esr 19,19f. LXX) wird in V. 12–15 allerdings unmittelbar nach der Erwähnung der Feuersäule (V. 12) und vor der Gabe des Manna und des Wassers aus dem Felsen (V. 15) – gegen die Chronologie in Ex – die Gabe des Sabbats und des Gesetzes am Sinai genannt (V. 13f.). Vgl. auch Ps 78,14–16, wo nach der Wolken- und Feuersäule unmittelbar die Tränkung aus dem Felsen erwähnt wird (das Manna folgt in V. 24f.).

[143] γεύεσθαι und μετέχειν sind beide auch in eucharistischem Kontext belegt (Apg 20,11; 1Kor 10,21). In Ex 16,31; Num 11,8 LXX ist vom γεῦμα (= Geschmack) des Manna die Rede (vgl. Sap 16,20).

[144] Kein Wort zum Manna verliert Grässer, *Hebr* I, 350. Schwankend Braun, *Hebr*, 165f.: Einerseits legten „der stark übertragene Gebrauch von γεύεσθαι und Hb 13,9" den Gedanken an die Eucharistie „nicht gerade nahe", allerdings möchte man die Eucharistie „hinter der Taufe in der Tat erwarten".

[145] 2Esr 19,20 LXX (Neh 9,20): καὶ τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ἔδωκας συνετίσαι αὐτοὺς, es folgt direkt angeschlossen die Erwähnung der Gabe des Manna und des Felsenwassers.

[146] In Jes 63,10 wird die Auflehnung der Exodusgeneration als Empörung „gegen seinen heiligen Geist" geschildert (αὐτοὶ δὲ ἠπείθησαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ), in V. 11 fragt das von Gott gestrafte Volk: ποῦ ἐστιν ὁ θεὶς ἐν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον;

[147] In diese Richtung auch Johannes Betz, *Eucharistie*, 157: Die Identität des Partizips zeige, dass beidesmal die gleiche Sache gemeint sei.

e-offprint for the author with publisher´s permission

πάντι ῥήματι), das aus Gottes Mund hervorgeht.[148] Ist damit im Kontext des Deuteronomiums vermutlich die Gabe des Gesetzes gemeint, nach dem Israel sein Leben ausrichten soll, so deutet der Verfasser des Hebräerbriefes mit dem „Schmecken des guten Wortes Gottes" doch wohl die christologische Dimension der Eucharistie an (vgl. z.B. Hebr 1,2; 2,3 und 6,1). Wie das Manna auf das ῥῆμα Gottes, so verweist die Eucharistie auf den, in dem Gott zu uns gesprochen hat. Was das Manna also nach Dtn 8,3 „verkündete", wird für den Verfasser des Hebr bei der Eucharistie Realität.

Auch das Stichwort δυνάμεις findet sich im Kontext der Exodusgeschichte[149], allerdings erhält der Ausdruck im Hebr durch den Zusatz μέλλοντος αἰῶνος eine spezifische eschatologische Konnotation. Eine offensichtliche Verbindung besteht zu Hebr 2,4, wo – ebenfalls im Kontext des Beginns des Glaubenswegs! – von „Zeichen und Wundern sowie mannigfaltigen Krafterweisen und Zuteilungen des Heiligen Geistes" (!) die Rede ist. 6,5b lässt sich dann nur so erklären, dass die Krafterweise des künftigen Äon insbesondere bei der Eucharistiefeier erfahren wurden, was zu der eschatologischen Ausrichtung frühchristlicher Mahlfeiern passen würde.

Mit dem Bild vom auf die Erde fallenden Regen führt der Autor dann in 6,7 die *Manna-Thematik* von 6,4 noch fort, da die Herabkunft des Manna vom Himmel nicht nur als Gottes διδόναι, sondern in Ex 16,14 und Ps 78,24 auch als „regnen" beschrieben wird,[150] was dann v.a. von Philo noch verstärkt wird.[151]

Fazit: Laut dem *auctor ad Hebraeos* ist der (gefährdete) Heilsstand der Adressaten also insbesondere durch die *Taufeucharistie* begründet, bei der sie die himmlische Gabe geschmeckt haben und dabei zu Teilhabern des Heiligen Geistes geworden sind. Im Unterschied zu Paulus hat der Verfasser des Hebr demgegenüber zur Wassertaufe ein eher ambivalentes Verhältnis, was mit seiner veränderten Anthropologie zusammenhängt: Zwar gehören βαπτισμοί (!) zum „Fundament" (6,1f.) des Christenstandes. Aber mit demselben Begriff bezeichnet er in 9,10 auch die Waschungen des Alten Bundes, die er im selben Kontext als „Satzungen des Fleisches" qualifiziert und damit der äußeren Sphäre des Menschen zuordnet. Analog dazu spricht er in 10,22 dann vom „Waschen des *Leibes* (!) mit reinem Wasser". Dass er damit die christliche Taufe meint, zeigt der Umstand, dass dieser äußerlichen Waschung im selben Vers die als „Besprengung der Herzen" bezeichnete innere Reinigung zu- und übergeordnet ist. Nur aufgrund dieser inneren Reinigung ist die christliche Wassertaufe einmalig und unwiederholbar und von allen anderen Reinigungsvollzügen unterschieden.[152] Hermut Löhr, der gezeigt hat, dass sich der Verfasser des Briefes insbesondere im Hinblick auf die Paraklese einer „dichoto-

[148] ἄρτος und ῥῆμα aber auch schon in Ex 16,15f. LXX: Οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν·/ τοῦτο τὸ ῥῆμα, ὃ συνέταξεν κύριος. Dies versteht schon Philo, *LegAll* III 169 und 173, so, dass das Manna allegorisch das Wort (ῥῆμα) Gottes als Nahrung der Seele (ψυχῆς τροφή) bedeute. Zu Dtn 8,3 analog ebd. 174–176.

[149] Vgl. v.a. Ps 77,4.26 LXX sowie 105,8 LXX u.ö.

[150] So in Ex 16,4 LXX: ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, und Ps 77,24 LXX: καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν (so auch Justin, *Dial* 131,24). Dem entspricht der Vergleich des Manna mit Reif (Ex 16,14: πάγος, vgl. auch Sap 16,22) und mit Tau (Ex 16,13; Num 11,9: δρόσος), zumal es bei Sonnenlicht schmilzt (Ex 16,21).

[151] Vgl. Philo, *VitMos* I 199–203, der das Manna als „sonderbaren und unbekannten Regen, aber kein Wasser" beschreibt (200). Bei seinem Anblick fragen die Israeliten: τίς τε ὁ ὑετὸς οὗτός ἐστιν; (ebd.), kurz darauf heißt es, dass Gott für den Sabbat Speise doppelt *regnen* lässt (205: ὁ θεὸς ὕει διπλᾶ). So auch Dec 16 (οὐρανοῦ μὲν ὕοντος τροφὰς τὸ καλούμενον μάννα).

[152] Vgl. dazu Georg Gäbel, *Kulttheologie*, 391.

e-offprint for the author with publisher´s permission

mischen Anthropologie" bedient, schreibt zu 10,22 daher treffend: „Die für den Zugang zum heiligen Bereich notwendige Reinheit ist umfassend; sie betrifft den ganzen Menschen in voneinander unterschiedenen Dimensionen: Reines Herz sowie reines σῶμα sind notwendig und möglich. Der Mensch ist so andererseits nicht ganz σῶμα, dieser Begriff bezeichnet vielmehr nur einen und, bedenkt man die Gegenüberstellung zu καρδία und συνείδησις (vgl. 9,13f.), den eher äußerlichen Aspekt des Menschen. Wiederum ist kein scharfer Dualismus, wohl aber eine dichotomische Anthropologie impliziert".[153] Während der *auctor ad Hebraeos* das pneumatologische Verständnis der Eucharistie mit Paulus gemeinsam hat (s.o.), führt ihn seine dichotomische Anthropologie dazu, die im Kontext der Initiation vermittelte Teilhabe am Heiligen Geist allein an der Taufeucharistie und nicht an der Wassertaufe festzumachen. *Sie* ruft er in 6,4–6 im Sprachspiel des Exodus in Erinnerung, um seine Adressaten vor nachlassendem Glaubenseifer zu warnen und sie zum Besuch der Gemeindeversammlungen anzuspornen (10,25), bei denen das „Lobopfer der Lippen" dargebracht wird (13,15).

5. Ausblick

Die für die Frage nach der Verbindung von Taufe und Mahl relevanten neutestamentlichen Texte lassen sich, wie unser Durchgang gezeigt hat, in *drei Gruppen* gliedern: Zunächst einmal jene lukanischen Erzählungen von Taufen nichtjüdischer „Häuser" durch die judenchristlichen Missionare Petrus und Paulus, die in Szenen von Gastfreundschaft einmünden. Hier ergab sich ein Zusammenhang mit der (älteren) antiochenischen Praxis des συνεσθίειν μετὰ τῶν ἐθνῶν. Eine zweite Gruppe bilden jene paulinischen Texte, die Taufe wie Herrenmahl gleichermaßen initiatorische Funktion im Hinblick auf das ἓν σῶμα zuschreiben. Hinzu kommen drittens jene beiden Texte, in denen Paulus sowie der Verfasser des Hebräerbriefes in scharfer Form und unter Bezug auf das Verderben der Wüstengeneration Israels ihre Adressaten davor warnen, den durch Taufe und Eucharistie pneumatologisch konstituierten Heilsstand zu gefährden.

Grundsätzlich lässt dieser erste Überblick über jene neutestamentlichen Texte, in denen Taufe und Mahlgemeinschaft in enger Nachbarschaft thematisiert werden, erkennen, dass die beiden Vollzüge in dieser frühen Phase noch nicht im Sinne der späteren Taufgottesdienste (s.o.) einander zugeordnet, aufeinander bezogen und in eine bestimmte Reihenfolge gebracht waren. Dies war erst nach Abschluss eines längeren Homogenisierungs- und Selektionsprozesses der Fall.

Zwar erscheinen Taufe und Eucharistie bzw. Taufe und Mahlgemeinschaft in den von uns analysierten Texten in enger Nachbarschaft, was aber nicht für die Rekonstruktion der Struktur eines frühchristlichen Taufgottesdienstes ausgewertet werden kann, auch wenn die Vorordnung der Taufe vor die Mahlgemeinschaft vermutlich bald die Regel wurde. Doch ist die Taufe noch nicht die *conditio* für den Empfang der eucharistischen Gaben, vielmehr begründen Taufe und Eucharistie gemeinsam jenen Heilsstand, den es durch entsprechendes Verhalten nicht aufs Spiel zu setzen gilt, werden also als grundlegende Initiationsvollzüge präsentiert. In 1Kor 10,1–4 und v.a. in Hebr 6,4–6 scheint die Eucharistie die Taufe an „initiatorischer Potenz" sogar noch zu übertreffen, da gerade sie

[153] Hermut Löhr, „Anthropologie", 185. Löhr bemerkt ebd. mit Recht, dass im Hebr weder σῶμα noch ψυχή jeweils metonymisch für den ganzen Menschen stehen.

e-offprint for the author with publisher´s permission

es ist, die in beiden Fällen als πνεῦμα-vermittelnd präsentiert wird, nämlich als πνευματικὸν βρῶμα und πόμα bzw. als himmlische Gabe, die ihre Empfänger zu Teilhabern am Heiligen Geist macht. Der durch die Initiation vermittelte Heilsstand wird von Paulus wie vom *auctor ad Hebraeos* in pneumatologischen Kategorien gefasst, aber im Kontext einer postbaptismalen Mahnrede als potentiell *gefährdet* vermittelt. Beide Texte warnen unter Anspielung auf das Verderben der Exodusgeneration vor dem Abfall.

Dasselbe gilt mutatis mutandis für die von Lukas narrativ inszenierten postbaptismalen Mähler der neugetauften Nichtjuden mit den christusglaubenden Juden, die sie missioniert und getauft hatten. Sie haben innerhalb der lukanischen Ekklesiologie die Funktion, die nun entstehende Ekklesia unter den Heiden in ihrer Anfangsphase zu legitimieren. Konkret sind es insbesondere Petrus und Paulus (samt ihren jeweiligen jüdischen Begleitern), die durch ihr Eintreten in das nichtjüdische Haus, durch die Tischgemeinschaft mit den Neugetauften und durch die Akzeptanz von Gastfreundschaft den neu entstehenden λαὸς ἐξ ἐθνῶν mit der Heilsgeschichte Israels verbinden und den Glauben der Nichtjuden und ihren Geistbesitz als gleichwertig mit dem Glauben und dem Geistbesitz der Erstzeugen aus Israel bestätigen. Deswegen waren die Mähler aber auch zeitlich befristet und werden von Lukas nur ganz zu Beginn der beschneidungsfreien Heidenmission erwähnt, das „Brotbrechen" der Ekklesia unter den Heiden hat dann keinen symposialen Charakter mehr. Taufe und Mahlgemeinschaft stehen bei Lukas aber bereits in einer festen Reihenfolge: Die Wassertaufe geht der Mahlgemeinschaft voraus, erscheint als deren Voraussetzung, noch nicht aber als Bedingung. Vom Brotbrechen im Kontext der Taufmähler schweigt Lukas jedoch. Allerdings zeigt die narrative Logik der genannten Erzählungen, dass die „Initiation" der zum Glauben kommenden Nichtjuden erst mit der daran anschließenden Akzeptanz der Gastfreundschaft – und nicht schon mit der Wassertaufe – vollendet ist.

Indirekt lässt das lukanische Zeugnis noch erkennen, dass die Tischgemeinschaft christusgläubiger Juden mit getauften Nichtjuden ihre die Taufe weit übersteigende gemeinschafts- und einheitsstiftende Potenz im Kontext der Öffnung der Ekklesia für die beschneidungsfreie Heidenmission entfaltete – wenn auch nur in der Übergangsphase in den „gemischten" Ekklesien wie jener von Antiochien. Zur symbolischen Darstellung der in Christus begründeten Einheit war der im engeren Sinn eucharistische Ritus offenbar nicht ausreichend. Das zeigt sich an Paulus: Obwohl das antiochenische συνεσθίειν doch wohl derselbe Vollzug war wie das in 1Kor 11,20 so genannte κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, und obwohl das „Segnen des Segenskelches" und „das Brechen des Brotes" im Kontext eines vollen Symposions (die Forschung spricht hier gerne vom Sättigungsmahl) vollzogen wurden, so hebt der Apostel im Falle der Einheit von Juden und Heiden gerade den Aspekt der *Mahl*gemeinschaft hervor, während er andererseits die Konstituierung des σῶμα bzw. die Eingliederung (auch von Juden und Heiden) in dasselbe explizit mit der Taufe, aber ebenso mit der Teilhabe an dem einen Brot verbindet – und nicht mit dem (Gemeinde-)Symposion als ganzem.

Im Zusammenhang seiner σῶμα-Ekklesiologie kann der Apostel der Taufe wie auch der Teilhabe an Leib und Blut Christi initiatorische Funktion zusprechen. Dies zeigt auch, dass die spezifische Akzentuierung mit der jeweiligen Ekklesiologie zusammenhängt. Im Rahmen der lukanischen „Zwei-Völker-Ekklesiologie" sieht das beispielsweise anders aus

e-offprint for the author with publisher´s permission

als im Rahmen einer antiochenisch-paulinischen „Ekklesia aus Juden und Heiden" oder einer paulinischen σῶμα-Ekklesiologie.

Im Anschluss an die eingangs zitierten Ausführungen P. F. Bradshaws und M. E. Johnsons lässt sich abschließend festhalten, dass die späteren, nachkonstantinischen Initiationsgottesdienste in gewisser Hinsicht *weniger* sind als die Summe ihrer Teile.

Literatur

Attridge, Harold W., *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia 1989.

Avemarie, Friedrich, *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (WUNT 139), Tübingen 2002.

Barclay, John M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BC – 117 CE)*, Berkeley etc. 1996.

Barrett, Charles K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* I–II (ICC), Edinburgh 1994.1998.

Becker, Jürgen, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen ²1992.

Betz, Johannes, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg 1961.

Bird, Michael F., „The Incident at Antioch (Gal. 2.11–14): The Beginnings of Paulinism", in: Ders. (ed.), *Earliest Christian History. History, Literature, and Theology* (WUNT II/320), Tübingen 2012, 329–362.

Blomqvist, Jerker, *Das sogenannte καί adversativum. Zur Semantik einer griechischen Partikel* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 13), Uppsala 1979.

Bornkamm, Günther, „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie", in: Ders., *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I* (BEvTh 16), München ⁵1966, 123–133.

Bradshaw, Paul F., „The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern", in: *SL* 26 (1996) 1–15.

Braun, Herbert, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984.

Cohen, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley etc. 1999.

Dunn, James D. G., *The Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentary), London 1993.

Eckey, Wilfried, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen* I–II, Neukirchen-Vluyn ²2006.

Gäbel, Georg, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie* (WUNT II/212), Tübingen 2006.

Gärtner, Judith, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter* (FAT 84), Tübingen 2012.

Gillman, John, „Hospitality in Acts 16", in: *Louvain Studies* 17 (1992) 181–196.

Gleason, Randall C., „The Old Testament Background of the Warning in Hebrews 6:4–8", in: *Bibliotheca Sacra* 155 (1998) 62–91.

Grässer, Erich, *An die Hebräer* I–III (EKK XVII/1–3), Zürich etc. 1990.1993.1997.

Green, Joel B., „'She and her Household were Baptized' (Acts 16,15): Household Baptism in the Acts of the Apostles", in: Stanley E. Porter/Anthony R. Cross (eds.), *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies* (JSNT.SS 234), Sheffield 2002, 72–90.

Hahn, Ferdinand, „Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1Kor 10,1–22", in: Ders., *Studien zum Neuen Testament* II (WUNT 192), Tübingen 2006, 335–357.

Hellholm, David, „Vorgeformte Tauftraditionen und deren Benutzung in den Paulusbriefen", in: David Hellholm/Tor Vegge/Øyvind Norderval/Christer Hellholm (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism* I (BZNW 176/1), Berlin/Boston 2011, 415–496.

Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998.

Horn, Friedrich W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992.

e-offprint for the author with publisher´s permission

Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, *Psalmen* II–III (HThKAT), Freiburg etc. [3]2007.2008.

Jipp, Joshua W., *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1–10* (NT.S 153), Leiden/Boston 2013.

John, Felix, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise" in dieser Publikation, 603–624.

Johnson, Maxwell E., „Christian Initiation", in: Susan Ashbrook Harvey/David Hunter (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies,* London/New York 2008, 1552–1593.

Käsemann, Ernst, „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre", in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1964, 11–34.

Klauck, Hans-Joseph, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NtA NF 15), Münster [2]1986.

Klein, Hans, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006.

Kretschmar, Georg, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche", in: Karl-Ferdinand Müller (ed.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* V, Kassel 1970, 1–348.

Lindemann, Andreas, *Der erste Korintherbrief* (HNT IX/1), Tübingen 2000.

Löhr, Hermut, *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief* (BZNW 73), Berlin/New York 1994.

— „Anthropologie und Eschatologie im Hebräerbrief. Bemerkungen zum theologischen Interesse einer frühchristlichen Schrift", in: Martin Evang/Helmut Merklein/Michael Wolter (Hg.), *Eschatologie und Schöpfung* (FS E. Gräßer) (BZNW 89), Berlin/New York 1997, 169–199.

— „Abendmahl und Ethik im frühesten Christentum bis auf Justin", in: *EC* 3 (2012) 5–32,

Löning, Karl, „Die Korneliustradition", in: *BZ* NF 18 (1974) 1–19.

— „Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte", in: *ANRW* II 25/3 (1985) 2604–2646.

Malina, Bruce J., *The Palestinian Manna Tradition* (AGSJU VII), Leiden 1968.

Marguerat, Daniel, „Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles" in dieser Publikation, 513–535.

McGowan, Andrew B., „Feast as Fast: Asceticism and Early Eucharistic Practice" in dieser Publikation, 829–843.

Mussner, Franz, *Der Galaterbrief* (HThKNT), Freiburg etc. [5]1988.

Nanos, Mark D., „What Was at *Stake* in Peter's 'Eating with Gentiles' at Antioch?", in: Ders. (ed.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, Mass. 2002, 282–318.

Neubrand, Maria, *Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15* (SBB 55), Stuttgart 2006.

O'Donnell, Matthew B., „Two opposing views on baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12.13. Can grammatical investigation bring clarity?", in: Stanley E. Porter/Anthony R. Cross (eds.), *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies* (FS R.E.O. White) (JSNT.SS 171), Sheffield 1999, 311–336.

Öhler, Markus, „Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte", in: *ZNW* 102 (2011) 201–234.

Rau, Eckhard, *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Stuttgart etc. 1994.

Riggenbach, Eduard, *Der Brief an die Hebräer* (KNT XIV), Leipzig-Erlangen [3]1922.

Rissi, Mathias, *Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser* (WUNT 41), Tübingen 1987.

Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther* I–IV (EKK VII/1–4), Zürich etc. 1991. 1995. 1999. 2001.

Stenschke, Christoph W., *Luke's Portrait of Gentiles Prior to their Coming to Faith* (WUNT II/108), Tübingen 1999.

Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater* (KEK VII/12), Göttingen [12]1962.

Stein, Hans Joachim, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung in der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II/255), Tübingen 2008.

Strecker, Christian, „Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche. Historische und ritualwissenschaftliche Perspektiven", in: David Hellholm/Tor Vegge/Øyvind Norderval/Christer

e-offprint for the author with publisher´s permission

Hellholm (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Ancient Christianity* II (BZNW 176), Berlin/Boston 2011, 1383–1440.

Westcott, Brooke Foss, *The Epistle to the Hebrews*, London [3]1903.

Weidemann, Hans-Ulrich, „Taufe und Taufeucharistie. Die postbaptismale Mahlgemeinschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts", in: David Hellholm/Tor Vegge/Øyvind Norderval/Christer Hellholm (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Ancient Christianity* II (BZNW 176), Berlin/Boston 2011, 1483–1530.

— „Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief", in: Hans-Ulrich Weidemann (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Göttingen 2013, 21–68.

— *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie* (WUNT 338), Tübingen 2014.

Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.

— *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.

Zahn, Theodor, *Der Brief des Paulus an die Galater* (KNT IX), Leipzig 1905.

Zeller, Dieter, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

Zugmann, Michael, *„Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20* (WUNT II/264), Tübingen 2009.

e-offprint for the author with publisher´s permission

e-offprint for the author with publisher´s permission