

# Vorstellungen von der Präsenz Christi im Ritual nach 1Kor 11,17–34

GÜNTER RÖHSER (Bonn)

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich – aus der Sicht eines Exegeten – mit Aspekten rund um das Thema der besonderen Gegenwart Jesu Christi beim Abendmahl. Auch wenn diese Frage in der ökumenisch-theologischen Diskussion zurückgetreten zu sein scheint,<sup>1</sup> so ist sie doch nach wie vor für den Neutestamentler wie für den Religionswissenschaftler von Interesse. Denn abgesehen von den inhaltlichen Fragen leistet sie auch einen wichtigen Beitrag zur Methodenreflexion antiker Texte. In welchem Sinne und unter welchen Voraussetzungen kann also von einer besonderen Gegenwart (= Präsenz) Christi im Abendmahl die Rede sein, die sich von anderen Formen göttlicher Präsenz (in der Gemeinde) unterscheidet oder zu ihnen hinzutritt?<sup>2</sup> Welchen Beitrag kann somit die religionsgeschichtliche Frage auch zur dogmatischen wie zur liturgiewissenschaftlichen Diskussion leisten?

Ich konzentriere meine Überlegungen auf den paulinischen Text 1Kor 11,17–34 (unter Einschluss von 10,1–22), ohne andere Überlieferungen vom letzten Mahl Jesu aus dem Auge zu verlieren. Die methodische Schwierigkeit liegt dabei auf der Hand: Keiner der urchristlichen Texte und Autoren macht unsere Fragestellung zum Thema. Paulus ist in 1Kor 11 an ganz anderen Problemen interessiert und zieht die Herrenmahlsüberlieferung mit den sog. Deuteworten (V. 24f) nur heran, um im Folgenden (V. 27ff) ein bestimmtes Argument gegenüber seinen Adressaten daraus zu gewinnen. Die Frage lässt sich also nur an diesen Deuteworten (oder Identifikationsformeln) selbst mit der in ihnen hergestellten Beziehung zwischen Leib und Blut Christi einerseits und den materiellen Objekten Brot und Weinkelch (bzw. den mit ihnen verbundenen Handlungen) andererseits festmachen. Wir fragen damit nach einer religiösen „Vorstellung“, die textlich v. a. durch die Kopula ἐστίν repräsentiert wird, damit aber nicht hinreichend beschrieben werden kann (wie ja gerade die Auslegungsgeschichte

---

<sup>1</sup> Vgl. zu den theologiegeschichtlichen Hintergründen jetzt aber WENDEBOURG [2009].

<sup>2</sup> S. dazu CEGLAREK [2011].

zeigt). Und bei den synoptischen Überlieferungen vom letzten Mahl Jesu ist es so, dass die Evangelisten sich weitgehend auf die Nacherzählung des Rituals (mit den Deuteworten) – denn um ein solches handelt es sich – beschränken und dabei ihre jeweiligen kontextuellen redaktionell-theologischen Akzente setzen. Es finden sich also nirgendwo diskursive Ausführungen zum Thema „Präsenzvorstellungen“ in den Texten, die uns an dieser Stelle weiterhelfen könnten (was auch zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Vorliegens solcher Vorstellungen provozieren könnte).

Da die Fragestellung also gewissermaßen „quer“ zu den neutestamentlichen (allgemein: biblischen und anderen antiken) Texten liegt, müssen religionswissenschaftliche Kategorien den notwendigen Theorierahmen bereitstellen, der dann wieder an den Texten auf seine Brauchbarkeit hin überprüft werden muss. Darin unterscheidet sich unser Vorgehen im Prinzip nicht von demjenigen der Ritualtheorie und anderer theoriegeleiteter Zugriffe auf die Texte: Immer werden interpretationssprachliche Begriffe verwendet, die in den Quellentexten selbst nicht vorkommen und deren Erschließungskraft für die Auslegung und das Verständnis der Texte sich erst erweisen muss. Es gibt jedoch einen wesentlichen Unterschied zwischen der ritualtheoretischen und der von uns verfolgten „vorstellungsgeschichtlichen“ Fragestellung: Während erstere sich mit der Interpretation eines in der empirischen Realität stattfindenden Rituals bzw. mit dessen Widerspiegelungen in den Texten befasst, haben wir es bei letzterer mit hinter der empirischen Realität und den Texten liegenden (man kann auch sagen: diesen zugrunde liegenden) Konzepten, Vorstellungen und Ideen zu tun, die nur zum Teil Niederschlag in den Texten finden, zum Teil aber eher den Charakter von weltanschaulichen Hintergrundannahmen haben. Ich gehe davon aus, dass solche Hintergrundannahmen das Wahrnehmen und Erleben von Menschen nicht minder beeinflussen als der Ablauf von Ritualen selbst, ja dass beides miteinander in Wechselwirkung steht und sich gegenseitig beeinflusst. Gleichwohl ist beides zunächst einmal auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln bzw. gehen die jeweiligen Fragestellungen in verschiedene Richtungen, die sich gegenseitig respektieren sollten – vereinfacht gesagt: Ritualwissenschaft hat es mit „korporealen“ und „materiellen“ Gegenständen zu tun, die Erforschung von religiösen Vorstellungen mit „ideellen“ und „immateriellen“ Gegenständen. Ziel des vorliegenden Beitrags zu den Herrenmahltexten (und den Deuteworten) muss es natürlich sein, die Nahtstelle zwischen den beiden Gegenstandsbereichen (sowohl im Ritual als auch in den Texten) zu finden und zu beschreiben. Nur so kann es auch gelingen, einen Beitrag zu der übergreifenden Fragestellung dieses Tagungsbandes zu leisten.

## 1 Vorannahmen

### 1.1

Grundsätzlich gehe ich davon aus, dass in der Antike eine stärkere Erfahrungsbereitschaft gegenüber dem Numinosen bestanden hat als heute. Man wusste sich von unsichtbaren göttlichen und dämonischen Mächten und Kräften beständig und von allen Seiten umgeben, die jederzeit „epiphan“ werden und auf die sichtbare Welt und das Leben der Menschen einwirken konnten – zum Guten wie zum Bösen. Die Grenze zwischen Sichtbar und Unsichtbar darf man sich nicht wie eine Mauer, sondern muss sie sich eher wie einen Vorhang vorstellen, der jederzeit weggezogen und damit das Unsichtbare sichtbar gemacht werden kann. Deswegen spricht man auch schon lange nicht mehr von einem Jenseits und einem Diesseits oder von Transzendenz und Immanenz als – neuzeitlich gesehen – zwei strikt getrennten Bereichen, sondern rechnet mit gegenseitiger Durchlässigkeit und stufenweisen Übergängen.

Der Kosmos ist, „nach unseren heutigen Begriffen, in einen jenseitigen Bereich eingebettet und geht in diesen über, ohne daß die Grenzziehung immer eindeutig bestimmbar wäre.“<sup>3</sup> So gibt es Orte oder Personen (z. B. Tempel oder wundertätige Menschen), die sich in einer größeren Nähe zum Göttlichen befinden als andere und deshalb „heilig“ sind – auch die Eucharistie wird in Did 9,5 einmal so genannt. Von diesen Dingen oder Menschen gehen besondere Wirkungen aus oder werden jedenfalls erwartet, die unmittelbar mit dem Göttlichen oder auch dessen dunkler Seite in Verbindung bringen. Die religionswissenschaftliche Kategorie, die damit gewonnen ist, nenne ich „weltanschauliche Gottunmittelbarkeit“. Sie ist unabhängig von der konkreten Religionszugehörigkeit, ja von „Frömmigkeit“ und anerkannter religiöser Praxis überhaupt (ohne dass man sie deswegen universalisieren und unzulässig verallgemeinern muss).

### 1.2

Dem entspricht, dass es im Bereich des Sichtbaren materielle Gegenstände und Größen gibt, die diese unmittelbare Verbindung herstellen – besser noch: die sie darstellen. Und zwar nicht im Sinne eines bloßen Zeigens oder Verweisens, sondern eines realen Seins. K. Berger hat dafür das schöne Bild vom „Eisberg“ gebraucht, von dem nur die Spitze sichtbar ist, der mit der Spitze in die sichtbare

---

<sup>3</sup> LANG [2001], 1098.



Welt hineinragt<sup>4</sup>, der aber zu seinem größeren Teil zur unsichtbaren Welt gehört – eine gute Veranschaulichung der oben beschriebenen „Gottunmittelbarkeit“, wonach es nur *eine* Wirklichkeit mit einem sichtbaren und einem unsichtbaren Teil gibt, aber eben nicht zwei getrennte Bereiche. O. Keel spricht von einer „ständige(n) Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem“, von einer „Offenheit der alltäglichen, irdischen Welt auf die Sphären göttlich-intensiven Lebens“<sup>5</sup> hin. Das Abendmahlbrot wäre demnach „die sichtbare Seite eines komplexeren Ganzen, das aber von derselben Art ist“<sup>6</sup> (das Spannendere ist aber im vorliegenden Zusammenhang wohl, dass das Sichtbare von derselben Art ist wie das Unsichtbare, Letzteres also in Ersterem „präsent“ wird).<sup>7</sup> Berger hat außerdem die Kategorie „Realsymbol“ für Taufe und Abendmahl vorgeschlagen, um diese enge (osmotische) Zusammengehörigkeit und Verbindung auf den Begriff zu bringen. Er definiert wie folgt: „Realsymbole nenne ich Handlungen, die nicht nur andeuten, zeichenhaft belehren und vorausweisen, also ‚nur‘ symbolisch sind, sondern die über das Zeichen hinaus nach der Auffassung derer, die sie vollziehen, ein Stück dessen realisieren, was sie darstellen. So begründet nach der Auffassung des Paulus das Essen des Brotes beim Mahl wirkliche Gemeinschaft mit der Person Jesu Christi...“<sup>8</sup> – Das „Essen des Brotes“ kann diese „wirkliche Gemeinschaft“ m. E. aber nur deshalb begründen, weil das Brot selbst Realsymbol für die (jetzt unsichtbare, himmlische) Person Jesu Christi ist.

Unabhängig von Berger hat M. Wolter in seinem Lukas-Kommentar die Kategorie des Realsymbols zur Interpretation von Lk 22,19b („Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“) herangezogen.<sup>9</sup> Der Begriff geht auf K. Rahner zurück und ist in Abgrenzung von demjenigen des „Vertretungssymbols“ gewählt, welcher das nur äußere, austauschbare „Zeichen“ meint.<sup>10</sup> K.-H. Menke fasst in seinem LThK-Artikel „Realsymbol“ wie folgt zusammen: „Für ein Symbol, zu dessen ‚Selbstvortrag‘ die von ihm ausgedrückte Wirklichkeit gehört, hat K.

---

<sup>4</sup> BERGER [1991], 28.

<sup>5</sup> KEEL [1996], 47.

<sup>6</sup> BERGER [1991], 28.

<sup>7</sup> Bei Irenäus (adv. haer. IV 18,5) sind die beiden Teile in das Brot selbst hineinverlegt, wenn er davon spricht, dass die Eucharistie nach der Anrufung Gottes aus zwei πράγματα besteht, einem irdischen und einem himmlischen.

<sup>8</sup> BERGER [1995a], 97. Vgl. auch BERGER [1991], 28f.

<sup>9</sup> Vgl. WOLTER [2008], 704.

<sup>10</sup> Vgl. RAHNER [1961].

Rahner den Begriff Realsymbol geprägt. Das Realsymbol ist von der von ihm bezeichneten Wirklichkeit nicht zu trennen und doch von ihr real verschieden.<sup>11</sup>

### 1.3

Im pagan-philosophischen Bereich kann man darüber diskutieren, ob denn jemand so unvernünftig sein könne, zu glauben, ein dingliches Nahrungsmittel (Korn, Wein) sei identisch mit einem Gott (Ceres, Liber = Dionysos) (Cic. nat. deor. 3,41). Man wendet sich also gegen eine platte „physikalistische“ Gleichsetzung von materiellem Gegenstand und Gott. Aber auch Cicero erörtert nicht die Frage, wie man sich denn die Verbindung sachgemäßer vorstellen könne, und spricht nur von einem „üblichen Sprachgebrauch“. Vielleicht hätte er gegen ein Verständnis ähnlich demjenigen des „Realsymbols“ nichts einzuwenden gehabt.

### 1.4

Eine andere Form der Gegenwart eines Gottes bei einem Mahl ist die Theoxenie. Der Gott erscheint dabei als Gast (oder auch als der eigentliche Gastgeber/Vorsitzende) des Mahls, mit dessen menschlichen Teilnehmern er Gemeinschaft hält.<sup>12</sup> Als Realsymbole können Götterbilder fungieren, bei denen sich analog die Frage nach dem Verhältnis von materiellem Gegenstand und immateriellem Göttlichen stellt. Für römische Götterstatuen hat zuletzt J. Rüpke die Frage untersucht und davor gewarnt, die Götter einfach in ihnen präsent zu sehen: „Roman gods are not just present in their images.“<sup>13</sup> Andererseits sind sie aber doch in den Bildern und begegnen deren Betrachtern, insofern die Menschen entsprechende religiöse Erfahrungen mit den Bildern machen. Der Begriff des „Realsymbols“ erschiene also durchaus passend und ließe sich versuchsweise analog auf das Brot als „Bild“ Christi übertragen (ohne die deutlichen Unterschiede zwischen „Theoxenie“ und „Theophagie“<sup>14</sup> zu übersehen).

---

<sup>11</sup> MENKE [1999], 867. Zum Symbolverständnis vgl. grundlegend auch LÉON-DUFOUR [1983], 171–181.

<sup>12</sup> Skeptisch gegenüber dem Gemeinschaftscharakter bezüglich der Gottheit / der Götter jetzt LEONHARD/ECKHARDT [2010], 1021. 1101.

<sup>13</sup> RÜPKE [2010], 192f (Zit.: 192).

<sup>14</sup> Dazu s. LEONHARD/ECKHARDT [2010], 1038–1042. 1099–1102.

## 2 Überleitung: Horizontale und vertikale Dimension<sup>15</sup>

Mit dem Gesagten ist ein gewisser religionswissenschaftlicher Theorierahmen erstellt, der auf die Herrenmahlstexte Anwendung finden könnte. Doch muss die Berechtigung zur Anwendung auf die Frage nach der besonderen Präsenz Christi erst einmal grundsätzlich an den Texten erwiesen werden, wenn die interpretations sprachlichen Kategorien nicht dem Verdacht ausgesetzt sein wollen, reine Projektionen zu sein. Wie kann dies geleistet werden, wenn doch die fraglichen Kategorien geradezu dadurch ausgezeichnet sind, dass sie als weltanschauliche Hintergrundannahmen in den Texten selbst nicht vorkommen? Als Alternative steht ja (beispielsweise) die ritualtheoretische Deutung der Herrenmahlstexte zur Verfügung, die zwar methodisch vor derselben Herausforderung steht, die aber in der sozialen und ekklesiologischen Begrifflichkeit der paulinischen Mahltexte (Einheit, Zusammenkommen, Gemeinschaft, Gemeinde als Leib) wichtige Anhaltspunkte findet.

Dies kann nur so geschehen, dass gezeigt wird, wie die Mahltexte in einen christologischen Aussagezusammenhang eingebettet und nicht nur sekundär mit diesem verbunden sind. Dies ist der Grund, warum 1Kor 10,1–22 in die Überlegungen einbezogen werden muss. Denn da alle entsprechenden Begriffe und Aussagen in Kap. 11 umstritten sind, müssen inhaltliche Zusammenhänge aus Kap. 10 herangezogen werden, um die Berechtigung der christologischen Perspektive gegenüber der sozialtheologischen zu erweisen. Anders gesagt: Zur horizontalen muss die vertikale Dimension hinzukommen, wenn der Ansatz beim „Realsymbol“ tragfähig sein soll (die Annahme einer „gewöhnlichen“ Präsenz ist hingegen weniger strittig, weil sie „rein geistig“ vorzustellen und nicht an ein materielles Symbol gebunden ist).

Wir wenden uns deshalb exegetisch zunächst dem Abschnitt 1Kor 10,1–22 unter der Fragestellung zu, wieweit hier die vertikale Dimension des Mahlgeschehens hervortritt, die dann auch für das Verständnis von 1Kor 11,23ff Folgen haben müsste.

- In 10,1–13 wird nicht nur die Spaltung unter den „Vätern“ (V. 1) dargestellt (mehrfach heißt es, „einige von ihnen“ = die Mehrheit hätten Götzendienst und andere Dinge getrieben, die Gott nicht gefallen haben), sondern auch die Grundlage genannt, auf der sie durch die Wüste gezogen sind: Neben der „Taufe auf Mose“ haben sie „alle dieselbe pneumatische Speise gegessen

<sup>15</sup> Eine ähnliche Begrifflichkeit im selben Zusammenhang auch bei WOYKE [2007], 104; HOLLANDER [2009], 457.



und alle denselben pneumatischen Trank getrunken“ (V. 2–4) – und trotzdem sind viele von ihnen abgefallen und zugrunde gegangen.

- Das Ganze läuft auch nicht (nur) auf eine Mahnung zur Einheit (so immerhin implizit V. 17), sondern auf eine handfeste Warnung vor dem Götzendienst (also in der vertikalen Dimension!) hinaus (V. 7, V. 14 und V. 21f) – einer Problematik, die die tiefere Ursache für den Streit und die Verunsicherung in der Gemeinde in Sachen Götzenopferfleisch bildet (vgl. 8,4–7).
- Im Rahmen einer typologischen Auslegung der Exodus- und Wüstentradition stellt Paulus nun erkennbar eine heilsgeschichtliche und sachliche Entsprechung zwischen der Speisung mit Manna und Wasser einerseits sowie dem Herrenmahl und den Mahlgaben andererseits her – oder vorsichtiger gesagt: Er stellt (aufgrund struktureller Ähnlichkeiten) ein Raster zur Verfügung, mit dem man das Herrenmahl und seine Elemente deuten und theologisch interpretieren kann.<sup>16</sup>

Dabei ist zunächst festzuhalten, dass angesichts der stark christozentrisch-eschatologischen Pneumatologie des Paulus (der sogar formulieren kann: „der Herr ist der Geist“ (2Kor 3,17)) die Charakterisierung von Speise und Trank in der Wüste als „pneumatisch“ nicht bedeuten kann, dass der endzeitliche Geist Gottes bereits Israel in der Wüste zugeeignet worden sei. Dazu würde auch nicht passen, dass in den paulinischen und neutestamentlichen Mahltex-ten auch sonst der Heilige Geist eine auffallend zurückhaltende – um nicht zu sagen: keine – Rolle spielt (dieselbe Bezeichnung „pneumatisch“ für die eucharistischen Gaben findet sich nur noch in Did 10,3). Deswegen sehe ich auch wenig Anhaltspunkte für eine Deutung der Präsenz Christi im Herrenmahl als einer pneumatischen (sei sie nun an die Mahlgaben als „geisterfüllte“ Speisen gebunden oder nicht), die dann auch die Mahlteilnehmer mit dem „Geist“ Christi erfüllt<sup>17</sup> – dafür fehlen schlicht die Texte.<sup>18</sup> Vielmehr wird man πνευματικός hier mit Blick auf dasselbe Adjektiv für das Gesetz in Rm 7,14 als „von der Art des Heiligen Geistes“ (und gerade nicht mit ihm erfüllt<sup>19</sup>) verstehen dürfen, was sowohl eine Bezeichnung der Qualität wie der Herkunft der Gaben

<sup>16</sup> Zur Frage der „Typologie“ s. zuletzt knapp zusammenfassend ZELLER [2010], 333.

<sup>17</sup> So z. B. STUHLMACHER [2005], 364.

<sup>18</sup> Immerhin werden die Christusgläubigen in der Taufe mit dem Geist „getränkt“ (1Kor 12,13b), und eine wirkliche Unvereinbarkeit mit dem „realsymbolischen“ Verständnis ergäbe sich auch im Falle einer pneumatologischen Präsenzvorstellung nicht.

<sup>19</sup> Das müssen nach Rm 7–8 vielmehr die Menschen werden, wenn sie das „geistliche“ Gesetz erfüllen sollen.

sein dürfte (also gleichbedeutend mit „himmlisch“, „göttlich“). Dasselbe gilt logischerweise von dem „pneumatischen“ Felsen, aus dem der Trank jeweils hervorgeht (vgl. Ex 17,6; Num 20,7–11; Ps 78,15f). Dieser Fels wird (wohl im Anschluss an eine Sophia-Spekulation bei Philo von Alexandrien) mit dem präexistenten Christus gleichgesetzt (der also schon Israel in der Wüste mit himmlischen Gaben versorgt hat; beachte die „Identifikationsformel“ mit ἦν in V. 4c, die über eine typologische Analogie hinausgeht).<sup>20</sup>

Im Rahmen dieser typologischen Ausführungen entsteht eine begrenzte Analogie zwischen den geistlichen Nahrungsmitteln in der Wüste nach V. 3f und dem Herrenmahl gemäß V. 16, die sich wie folgt formulieren lässt:

1. So wie Israel in der Wüste – einmalig (Aor. ἔφαγον) – himmlische (göttliche) Speise in der Gestalt des Manna aß, so isst die Gemeinde beim Herrenmahl – immer wieder – himmlische (göttliche) Speise in der Gestalt des Brotes = des himmlischen (erhöhten) Leibes Christi.
2. So wie Israel in der Wüste wiederholt himmlischen (göttlichen) Trank in der Gestalt des Wassers aus dem Felsen = Christus trank (Impf. ἔπινον), so trinkt die Gemeinde beim Herrenmahl immer wieder himmlischen (göttlichen) Trank in der Gestalt des Weines = des Blutes Christi aus dem „Segensbecher“ genannten Weingefäß.

Man sieht, dass die Analogie beim Trank in doppelter Weise gebrochen ist: Zum einen kann man nicht wie bei der Speise sinnvoll vom „himmlischen“ oder „erhöhten“ Blut Jesu reden. Das Blut verweist vielmehr auf den irdischen Tod Jesu am Kreuz, dessen Heilswirkung allerdings durch die Erhöhung Christi sichergestellt, man könnte sogar sagen: in den erhöhten Leib Christi mit hinein aufgenommen worden ist. Zum andern ist Christus nicht wie in der Wüste das „Gefäß“, aus (griech. ἐκ) dem beim Herrenmahl getrunken wird, sondern von ihm selbst wird – wenn man so sagen darf – getrunken.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Auch die Versuchung in der Wüste nach V. 9 richtete sich damals schon gegen Christus (bzw. gegen den christologisch verstandenen „Herrn“ [v. l.]). Eine entfernte – und umstrittene – hethitische Analogie zu V. 4b, auf die ECKHARDT hinweist, sei am Rande notiert: „Das Trinkgefäß kann die Gottheit selbst darstellen, insofern trinkt man ‚aus ihr‘...“ (LEONHARD/ECKHARDT [2010], 1050).

<sup>21</sup> Nach dieser Logik würde ich mir übrigens das Zustandekommen der Metaphern in Joh 6 erklären (Jesu Blut = ihn selbst trinken; Jesu Fleisch = ihn selbst essen), ohne dass dort (noch) ein eucharistischer Kontext gegeben sein muss. Dabei rücken allerdings „Fleisch und Blut“ sehr nahe zu einem Ausdruck für den ganzen irdischen Menschen (Jesus) zusammen, während man bei Paulus von einer stärkeren Bedeutungs differenzierung im Blick auf die Begriffe „Leib“ und „Blut“ (Christi) ausgehen muss.



Diese Einschränkungen der Analogie zwischen den Vorgängen in der Wüste und beim Herrenmahl beeinträchtigen aber nicht unser entscheidendes Argument: Die himmlischen Gaben in der Wüste liefern ein wichtiges Indiz für die vertikale Dimension im Herrenmahlsverständnis. Zur Unterstützung könnte man die Segensterminologie in V. 16 sowie die Parallelen zwischen V. 16 und Lk 9,16 (segnen, Brot(e), zerteilen) heranziehen und argumentieren: Auch der Segen ist – auch wenn er von Menschen gesprochen, durch Menschen vermittelt ist – eine Kraft „von oben“ („katabatisch“), aus dem Himmel. So wie durch die Kraft des Segens die wunderbare Brotvermehrung von Lk 9,17 „ausgelöst“ wird, so durch die Kraft des Segens von 1Kor 10,16 der „himmlische“ Charakter des Herrenmahls.<sup>22</sup>

Ein weiteres – m. E. noch stärkeres – Argument für die vertikale Dimension des Herrenmahls und der Mahlgaben liefert nun der hintere Kontext von V. 16f. Hier wendet sich der Blick ganz entschieden von der Horizontalen in V. 17 zur Vertikalen in V. 18 (Opferaltar) und V. 20f (Dämonenopfer, Tischgenossenschaft mit Dämonen). Auch hier geht es also letztlich wieder um die Gefahr des Götzendienstes (heidnische Götter = Dämonen) – das heißt also: nicht nur um das sozialtheologische Problem der Gemeinschaft mit Götzenopferfleisch essenden Menschen, sondern auch und vor allem um das christologisch-theologische Problem der Gemeinschaft mit Dämonen, d. h. mit numinosen Wesen selbst, bzw. der religiösen Hingabe an sie (vertikale Dimension). Nur unter dieser Voraussetzung ergibt die Argumentation in V. 14–22 einen Sinn und lässt dann auch analoge Rückschlüsse zu auf das Verständnis des Herrenmahls und der Gemeinschaft mit Christus nach V. 16.

Nun ist auch in diesem Fall die Analogie (die sich hier nicht auf Israel in der Wüste, sondern auf Opferfeiern am Jerusalemer Tempel sowie an paganen Heiligtümern bezieht) an einer Stelle gebrochen. P. Lampe hat in einem einschlägigen Aufsatz gezeigt, dass die Gemeinschaft mit den Dämonen nach zeitgenössischen Vorstellungen nicht durch die Materie Fleisch vermittelt ist (und das gilt ebenso für die Gemeinschaft mit Gott am Jerusalemer Tempel), sondern sich auf die „einfache“ Gegenwart der Dämonen beim Schlachtopfer bezieht, die durch den blutigen Opfervorgang angelockt werden und die Opfernden zu „verunreinigen“ drohen.<sup>23</sup> Das reduziert nach Paulus aber nicht die Gefahr für

<sup>22</sup> Wegen der Parallelität mit *ὄν* halte ich es für unwahrscheinlich, dass *ὄ* in V. 16 einen Akkusativ der Beziehung darstellt; und ebenso handelt es sich in Lk 9,16 v. l. (*ἐπὶ αὐτοῦς*) nicht um eine Verdeutlichung, sondern um eine Korrektur des Mehrheitstextes (vgl. WOLTER [2008], 342f; anders HECKEL [2002], 34–36).

<sup>23</sup> LAMPE [2003].

die mitfeiernden Christusgläubigen: Es hängt nämlich nicht so sehr vom Opfern selbst ab, wie Lampe meint (das können durchaus andere übernehmen: „sie/man“ opfern/opfert den Dämonen nach V. 20a, im Unterschied zu V. 20b: „ihr“ sollt nicht Genossen der Dämonen werden), sondern vom Trinken des „Bechers der Dämonen“ und dem Essen/Teilhaben am „Tisch der Dämonen“ (V. 21), also von der Teilnahme an der Opferfeier. Hier ist somit in der Formulierung die Gemeinschaft mit anderen Mahlteilnehmern verlängert in die vertikale Dimension hinein (bes. V. 20: *κοινωνοί* der Dämonen; V. 18: *κοινωνοί* des Altars). Die Fragen von V. 22 machen zusätzlich deutlich, dass es um die Konkurrenz zweier Vertikalbeziehungen geht: Christus („der Herr“) oder die Dämonen – also um die Warnung vor Götzendienst (V. 14), und zwar ganz ungeachtet der Frage, ob Paulus selbst den Dämonen reale Mächtigkeit zuerkennt oder lediglich ihre Verehrung für illegitim hält.<sup>24</sup> Somit bleibt unser Argument von Lampes sachlich berechtigtem Hinweis und trotz der gestörten Analogie unbeeinträchtigt.

Wichtiger noch ist der Gebrauch von *κοινωνία* (und *μετέχειν*). Wir finden in V. 14–22 ein vierfaches Verständnis von „Gemeinschaft“:

1. die horizontale Gemeinschaft, die in V. 17 und V. 21 benannt und mit Hilfe von *μετέχειν* beschrieben wird (die vielen als *ein* Leib, Teilhaben an dem *einen* Brot bzw. am Tisch / an der Tischgemeinschaft des Herrn oder der Dämonen);
2. die vertikale Gemeinschaft mit Gott oder numinosen Wesen, die sich in V. 20 auf die Dämonen (im Gen. subj.: „Genossen der Dämonen“) bezieht<sup>25</sup> und derjenigen mit Christus ausschließend gegenübersteht (man könnte eventuell auf 1Kor 1,9 hinweisen: „*κοινωνία* mit Jesus Christus“ (im Gen. obj.), wenn dort nicht ein Gen. possessoris oder auctoris (Gemeinschaft, die durch Christus bestimmt ist) und also letztlich ein horizontaler Gemeinschaftsbegriff vorliegt).

Damit haben wir die beiden Grundformen von *κοινωνία* genannt, wie sie in 1Joh 1,3.6f unmittelbar miteinander verbunden vorliegen – dort allerdings jeweils mit der Präposition *μετά* formuliert. Richtig ist, dass *κοινων-* in Bezug auf

<sup>24</sup> Vgl. dazu WOYKE [2007].

<sup>25</sup> Die umständliche Wiedergabe von V. 20b mit „Ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinschaft tretet mit denen, die teilhaben an den Götzenopfern und dadurch in Beziehung stehen zu den Dämonen“ durch HAINZ [1992], 754, erscheint mir unnötig verkomplizierend und letztlich einseitig auf die horizontale Kultgemeinschaft zielend. Die „Tische“ in V. 21 sind vielmehr exakt die Schnittstelle zwischen horizontaler und vertikaler Dimension.

die Opfergemeinschaft mit einem göttlichen Wesen auch außerhalb des Neuen Testaments verhältnismäßig selten benutzt wird – es findet sich aber doch: Hinzuweisen ist v. a. auf Plato (Symp. 188b: Opfer und Mantik als Gemeinschaft von Göttern und Menschen miteinander), Philo (Spec. Leg. I 131: gemeinsame Teilhabe der Priester mit Gott an den Abgaben; nichtkultisch vgl. Mos. I 158: Gemeinschaft Moses mit Gott) und den Sarapis-Hymnus des Aelius Aristides (or. 45,27–28: vollkommene Opfer- und auch sonstige Gemeinschaft der Menschen mit dem Gott). Die beiden folgenden Verständnisse von „Gemeinschaft“ in unserem Textabschnitt sind hingegen schwieriger zu fassen:

3. die „Teilhhaber des Altars / am Altar“ (Gen. obj./partitivus) nach V. 18. Wenn diejenige Größe, die im Genitiv steht, unpersönlicher Art ist, kann man κοινωv- mit „Teilhabe(r)/teilhaben/Anteil erhalten“ (an...) übersetzen. Dieser Sprachgebrauch ist im Neuen Testament und in der Antike vielfach belegt – in Letzterer gerade in Bezug auf das Opferfleisch, an das hier primär zu denken ist (auch in Israel; vgl. 9,13). Die Formulierung „Teilhhaber am Opferraltar“ könnte hier den Gedanken einer direkten (kultischen) Gemeinschaft mit Gott vertreten (analog derjenigen jetzt mit Christus im Herrenmahl der Gemeinde), den man alttestamentlich-jüdisch noch gerne vermeidet, und wäre insofern eine zusätzliche Bestätigung unserer „vertikalen“ Interpretation des Abschnitts.
4. Das Verständnis als horizontale Gemeinschaft würde auch für die umstrittenen κοινωvία-Formulierungen in V. 16 gelten, wenn man mit M. Klinghardt „die Gemeinschaft, die durch das Blut / den Tod Christi begründet ist und den Leib Christi darstellt“ zu verstehen hätte.<sup>26</sup> Trotz des erkennbaren Bruchs in der Parallelität der beiden Teilformulierungen, der immer wieder als Gegenargument angeführt wird, ist unumwunden zuzugeben, dass sich diese Auffassung nicht widerlegen lässt, wenn man nur auf den Wortlaut und den unmittelbaren Kontext V. 16–17 schaut. Deshalb habe ich den Gesamtkontext herangezogen, um einen vertikalen Grundansatz bei der „Christusgemeinschaft“ begründen zu können.

Bei den κοινωvία-Formulierungen von V. 16 handelt es sich demnach um eine für Paulus (oder seine Tradition) durchaus naheliegende Kombination von Verständnis 2 und 3: „Gemeinschaft mit / Teilhabe an dem Blut / dem Leib Christi“.

<sup>26</sup> So sinngemäß KLINGHARDT [1996], 309. Vgl. auch (mit anderer Begründung) HOLLANDER [2009].



Zwar bezeichnet hier der Genitiv eine „Sache“ (Verständnis 3), diese „Sache“ ist aber letztlich kein materielles Ding wie der Becher, das Brot, der Opferaltar oder der Tisch, sondern eine personale Größe – nämlich Blut und Leib Christi, die – wie in 11,27 – für Jesus Christus selbst und seine Heilswirkungen stehen – und damit die Genitive ganz analog zu den „Dämonen“ als unsichtbaren „personalen“ Wesen. Damit aber wäre die gesuchte Grundlage gegeben für eine „Gemeinschaft“ im Sinne von Verständnis 2 (Gemeinschaft mit Jesus Christus) sowie ein realsymbolisches Verständnis von Wein(becher) und Brot (für Christi Blut und Leib).

Doch selbst wenn man sich entschließen sollte, für 10,16 dem horizontalen Gemeinschaftsverständnis zu folgen, wäre damit die realsymbolische Deutung des Weines immer noch nicht vom Tisch. Denn es bliebe die Frage, ob nicht doch ein so enger Zusammenhang, eine so naheliegende gedankliche Assoziation zwischen dem die Gemeinschaft des Leibes Christi (= die Gemeinde) begründenden, oder mit 11,25: den Neuen Bund besiegelnden Blut Christi und dem Wein besteht, dass sich eine realsymbolische Deutung des Letzteren ganz von selbst einstellt.

Ich möchte diese Frage zu einer *exkursartigen Überlegung* nutzen, die im Vorgriff auf Kap. 11 und über den paulinischen Befund hinaus eine Grundfrage des „sakramentalen“ Abendmahlsverständnisses aufgreift. Es ist ja schon immer als Besonderheit der paulinisch-lukanischen Abendmahlsüberlieferung erkannt worden, dass sich die Hauptaussage über den Weinbecher nicht auf das (weinrote) Blut Jesu, sondern auf den Neuen Bund (ggf. auch in 1Kor 10,16: auf die Gemeinde) bezieht. Das Deutewort Jesu über dem Weinbecher hat eine andere Stoßrichtung, als die Flüssigkeit zu deuten. Daran kann auch die gewöhnlich angenommene Gefäß-Inhalt-Metonymie nichts ändern. Diese Akzentverschiebung führt zu einer beträchtlichen Asymmetrie zwischen Brot- und Becherwort. Als Grund für diese Verschiebung kann man den bekannten jüdischen Abscheu vor dem Bluttrinken zumindest mitverantwortlich machen (vielleicht auch in Abgrenzung vom Dionysos-Kult und -Mythos, der ansonsten durchaus Ähnlichkeiten aufweist: Wein = Blut des Dionysos, Blutgenuss bei der Omophagie = heiligendes Essen von rohem Stierfleisch; oder auch vom Mithraskult: der Wein als Symbol für das Blut des Stieres<sup>27</sup>).

Dies schließt aber nicht aus, dass sich gewissermaßen im Windschatten der Hauptaussage eine Identifikation von Wein und Blut gehalten oder etabliert hat, die in der Umstandsbestimmung „durch mein Blut / in meinem Blut“ zum Aus-

<sup>27</sup> Zu beidem s. LEONHARD/ECKHARDT [2010], 1039–1043.

druck kommt. Man muss dann allerdings fragen, wie stark diese Identifikation empfunden wird und wie intensiv die (real-)symbolische Deutung wahrgenommen wird oder ob sie nicht hinter der Erfahrung und Feier der „Bundesgenossenschaft“ zurücktritt. M. E. changiert die das Becherwort komplettierende Blut-Formulierung zwischen realsymbolischer Deutung des Weines und „bloßer“ Reinszenierung des Vergießens des Blutes Jesu<sup>28</sup>: Durch das Ausgießen des Weines beim Trinken werden die Genossen des Neuen Bundes an das Sterben Jesu erinnert, welches ihre Gemeinschaft begründet und mit Blut besiegelt hat. Andererseits werden in 1Kor 11,27 „das Brot“ und „der Becher des Herrn“ direkt mit „dem Leib und dem Blut des Herrn“ parallelisiert und zum Gegenstand derselben Handlung gemacht – somit in einen überaus engen, „realsymbolisch“ zu nennenden Zusammenhang gebracht (vgl. 10,16; ferner Ign. Phld. 4: „der Becher zur Vereinigung mit seinem Blut“). Ein ähnliches schwebendes Verständnis zwischen bloßer Erinnerung und realer Vergegenwärtigung kann man auch beim Begriff des „Gedächtnisses“ (ἀνάμνησις) beobachten (s. u.).

Eine solche Auffassung der paulinisch-lukanischen Tradition kann man allerdings nur dann überzeugend vertreten, wenn man die als problematisch empfundene direkte identifikatorische Gleichsetzung von vergossenem Blut und zu trinkendem Wein nicht bei der nicht minder jüdischen Abendmahlsüberlieferung der beiden anderen Synoptiker wieder einführt. Der Vorschlag ist nicht neu, dass das Becherwort bei Matthäus und Markus (Mt 26,28; Mk 14,24) nicht diese Identifikation von Wein und Blut enthält, die hier gewöhnlich gefunden wird, sondern eine Ersetzung des Bundesblutes vom Sinai (Ex 24,8) durch den messianischen Wein. Die beiden Evangelisten lassen Jesus hier sagen: Das (= dieser Wein) ist *mein* Bundesblut<sup>29</sup>, das Zeichen des messianischen Bundes – im Unterschied zu jenem wirklichen (Tier-)Blut, das beim Bundeschluss am Sinai vergossen wurde. Auch hierbei kommt es – wie bei Paulus und Lukas – auf das Ausgießen des Weines aus dem Becher beim Trinken an (Mt/Mk ausdrücklich: alle trinken daraus!) – hier allerdings ganz ohne Assoziation mit dem Blut und Tod Jesu. Insofern ist bei Markus und Matthäus eine

<sup>28</sup> Auch wenn der Kreuzestod kein wirklich blutiger Tod war, so reicht doch die Verbindung des Sterbens Jesu mit der Bundestheologie, das Blutvergießen beim Abschluss des Sinai-Bundes assoziativ heraufzubeschwören. Auch dieses Blut wird auf die Teilnehmer appliziert (Ex 24,5.8). Zum Gedanken der „Reinszenierung“ s. BERGER [1995a], 216.

<sup>29</sup> Ein sprachliches Detail am Rande: Auch in Apg 7,42 findet sich ein Beispiel für ein enklitisches μου, auf das möglicherweise der inhaltliche Schwerpunkt der Aussage fällt („mir“ = Gott, im Unterschied zu Moloch und Romfa; der Text ist aber nicht ganz klar) und das trotzdem in der Textüberlieferung nie durch ein ἐμοῦ ersetzt wurde.

realsymbolische Interpretation des Weines nicht möglich und nicht gegeben – umso mehr eine solche des Brotes, durch das die gesamte Heilsperson Jesus (alles, was er ist und was er gebracht hat) seinen Jüngern zugeeignet wird (Mk 14,22 = Mt 26,26: „Das ist mein Leib“ = „Das bin ich“).

### 3 Sequenz-Analyse des Ritualtextes in 1Kor 11,23ff

Im Folgenden werde ich den Text ab 1Kor 11,23 durchgehen und an den einzelnen Stationen fragen, wo möglicherweise „einfache“ und „qualifizierte“ Präsenzvorstellungen vorliegen könnten. Dabei folge ich einerseits der chronologischen Reihenfolge im Mahlritual, andererseits aber der Darstellung und Argumentation des Paulus im Text und beziehe dabei auch Hinweise aus dem größeren Kontext (vgl. oben zu Kap. 10) mit ein.

#### 3.1

Am Beginn des Mahles steht laut V. 23f das Nehmen des Brotes und der Dank über dem Brot. Im Unterschied dazu war in 10,16 vom „Segnen des Segensbechers“ die Rede (und auch in 10,21 steht ποτήριον voran). Wir lassen die Frage beiseite, ob sich hier unterschiedliche Mahlverläufe nach Paulus und bei den Korinthern widerspiegeln (ich wäre da skeptisch, weil es für einen anderen Verlauf als in 1Kor 11 keine einschlägigen Belege gibt), ziehen aber für unsere Fragestellung die Konsequenz aus 10,16, dass auch das Brot vor dem Brechen/Zerteilen „gesegnet“ wird (dies geschieht im „Lobpreis“ bzw. „Dank“) – wie überhaupt die Mahleingangsgebete und -handlungen (insbesondere das „Brotbrechen“) charakteristisch für die jüdisch-christlichen Mähler im hellenistisch-römischen Raum waren. Ein weiterer Unterschied von 10,16 gegenüber 11,23ff besteht darin, dass Brot und Becher nicht von einem Einzelnen (Jesus als dem Mahlvorsitzenden), sondern von allen Mahlteilnehmern (im Plural: „wir segnen“, „wir brechen“) gesegnet werden.<sup>30</sup> Wieder lassen wir die Frage offen, ob der Segen/Lobpreis von einem einzelnen Gemeindeglied *für alle* über dem gemeinsamen Brot oder den verteilten Brotstücken oder ob er von jedem Einzelnen *für sich* über dem verteilten Brotstück bzw. ob der Segen von einem Einzelnen *für alle* über einem Gemeinschaftskelch oder von jedem Einzelnen

<sup>30</sup> Selbst beim „monarchischen“ Bischof Ignatius von Antiochien ist noch die Gemeinde das Subjekt des „Brotbrechens“ (Ign. Eph. 20,2), und auch in Did 9–10 richten sich die Anweisungen zum Gebet an die ganze Gemeinde (14,1: brecht das Brot und sagt Dank).



für sich über seinem Einzelbecher oder von allen gemeinsam im Chor (wie beim gesungenen hellenistischen Paian) gesprochen wurde. Beides lässt sich aus den Texten des Paulus und des Lukas nicht eindeutig entnehmen – wichtig ist vielmehr allein der Vorgang des Teilens und Austeilens bzw. des Ausgießens (vor bzw. nach dem Mahl).<sup>31</sup>

Wir hatten oben im Zusammenhang mit Lk 9,16 schon gesehen, dass sich der Segen – vermittelt durch Jesus bzw. die jeweiligen Segnenden – direkt auf die Speisen richtet – im Unterschied zur dortigen *varia lectio* (D it sy: εὐλόγησεν ἐπ’ αὐτούς), wo er sich primär auf Gott bezieht („sprach den Lobpreis über ihnen“). Deswegen dürfte auch in 1Kor 10,16 beim Relativum kein Accusativus respectus („im Hinblick auf den wir (Gott) segnen“), sondern – schon wegen der Parallel-Formulierung „das Brot, welches wir brechen“ – ein direkter Akkusativ („der Segensbecher, welchen wir segnen“) vorliegen. Gleichwohl handelt es sich natürlich auch bei dem Segensgebet über dem Becher (und dem Brot) nach 10,16 um einen Lobpreis Gottes bzw. Jesu nach dem Muster von mBer 6,1: „Gepriesen sei JHWH, unser Gott, der die Frucht des Weinstocks schuf“ bzw. „der das Brot aus dem Land hervorbringt.“ Dabei richtet sich der Verbalvorgang des Preisens (ברך) bzw. Dankens (εὐχαριστεῖν) unmittelbar auf das göttliche Gegenüber (vgl. Jak 3,9). Die Didache gibt uns eine anschauliche Vorstellung davon, wie ein solches Gebet frühchristlich aussehen konnte: Gedankt wird Gott (im Plural: εὐχαριστοῦμεν) für das, was er „durch Jesus“ getan hat, angesichts der Mahlgaben (= Mahlsegens vor dem Mahl: Did 9,2–3). Die Gemeinde („wir“) oder der Mahlvorsitzende (stellvertretend) soll bestimmte Gebetsworte sprechen „bezüglich“ (περί) des Bechers und des Brotes, „im Hinblick auf“ Becher und Brot. Indirekt richten sich die Worte des Dankes also – wie beim „Segnen“ – auch auf die Speisen selbst.

Man kann sich das Verhältnis zwischen Segen und Dank so vorstellen, dass sich der Segen in und durch den Lobpreis vollzieht. Das entscheidende Element in dem ganzen Vorgang ist dabei das Nennen / das Ausrufen des (Vater-)Namens Gottes bzw. Jesu (oder beider). Dieser Name ist keine bloße äußerliche Bezeichnung des Genannten, sondern in ihm ist dessen Träger anrufbar und seine Macht greifbar und „real präsent“ – im Anschluss an K. Berger spreche ich von „Namenspräsenz“.<sup>32</sup> Und vom „Namen“ gehen nach der Erfahrung und Überzeugung der Gläubigen positive Wirkungen auf sie aus – vor allem Schutz,

<sup>31</sup> Anders und eindeutig verhält es sich im Hinblick auf den Becher bei Matthäus und Markus (alle trinken aus demselben).

<sup>32</sup> Vgl. BERGER [1995a], 323. Zur Vergegenwärtigung der Kraft Jesu und Gottes durch Namensaussagen und -wendungen allgemein RUCK-SCHRÖDER [1999], 267f.

Heil und Segen, wie man auch an der „Taufe auf den Namen“ sehen kann. Nicht anders beim Herrenmahl: Die Nennung des Namens über den Mahlgaben ruft die Segens- und Heilswirkungen des Namens auf die Mahlgemeinschaft herab, aber ebenso auch auf die Speisen (deswegen ist die Nennung des Namens das zentrale Element des Segensgebetes!).<sup>33</sup> Dies bringt die Konstruktion des Verbums εὐλογεῖν mit direktem Objektsakkusativ in Lk 9,16 m. E. sehr deutlich zum Ausdruck. Sachlich geht diese Vorstellung aber auch bei der Verwendung von εὐχαριστεῖν nicht verloren (Lk 22,19; 1Kor 11,24) – wie man an den Eucharistiegebeten der Didache sehen kann<sup>34</sup>: Die Logik der Gebete ist nicht einfach nur: Wir danken Gott *für* den Becher und das Brot, sondern: Wir danken unter Nennung seines und des Namens Jesu *im Hinblick auf* den Becher und das Brot *für* die Heilsgaben, so dass wir auch hier zumindest die Andeutung einer realsymbolischen Verbindung (kraft des Namens) sehen.

Deswegen ist das Segens- bzw. Eucharistiegebet<sup>35</sup> mit seiner Namenspräsenz die entscheidende „Anschlussstelle“ für die Identifikationsformel des Deuteworts – anders ausgedrückt: Die Namenspräsenz wird zum „Auslöser“ der realsymbolischen Präsenz.

Man kann aber auch noch durch eine andere Überlegung zum selben Ergebnis kommen: Durch den Lobpreis bzw. Dank wird die Speise als Schöpfungsgabe vor dem Genuss zunächst gewissermaßen an ihren Schöpfer zurückgegeben, sie wird ihm „übereignet“ und er als Schöpfer und „Eigentümer“ ausdrücklich anerkannt (vgl. Ps 24,1). Die Mahlgaben werden durch das Segensgebet aber nicht – wie gelegentlich vorgeschlagen<sup>36</sup> – „desakralisiert“ bzw. „profanisiert“, sondern im Gegenteil qua Nennung des Namens überhaupt erst „geheiligt“ (vgl. 1Tim 4,5), so wie der Name selbst „heilig“ ist (andernfalls wäre die in 1Kor 10 aufgebaute Konkurrenz mit den Götzen sinnlos und überflüssig).<sup>37</sup> Infolge dieser Übereignung und „Heiligung“ kommt man durch den Genuss der übereigneten und „geheiligten“ Speisen in engsten Kontakt mit ihrem heiligen „Eigentümer“ – als der neben dem Schöpfergott auch Jesus Christus als „der Herr“, Haus-

<sup>33</sup> Vgl. bes. BERGER [1993], 101f. 110-113 („Der Brotsegen macht das Herrenmahl“). 133f.

<sup>34</sup> Der Ausdruck „Eucharistie“ für die Mahlgaben bzw. die ganze Mahlfeier findet sich zum erstenmal in Did 9,1.5.

<sup>35</sup> Zur Synonymität beider Begriffe bei Paulus s. 1Kor 14,16.

<sup>36</sup> Z. B. VON STUHLMANN [2003], 29 (Freigabe von etwas Heiligem zu alltäglichem Genuss). Vgl. zum Ganzen MAIER [2004]; zur griechisch-römischen Profanisierung LEONHARD/ECKHARDT [2010], 1018.

<sup>37</sup> Man beachte auch die Kombination des „Heiligen“ der Eucharistie mit dem „heiligen“ Vater und seinem „heiligen“ Namen (alles ἅγιος) in Did 9,5; 10,2. Dem entspricht die Forderung an die Mahlteilnehmer, ἅγιος zu sein (10,6).

herr, Vorsitzender und Gastgeber des Mahls angesehen und angerufen werden kann. Dies wiederum bringt die genannten Segens- und Heilswirkungen mit sich. Deshalb wird das Heilswerk Jesu im Herrenmahl nicht nur erinnert, sondern auch vergewissert und erneuert. Von da aus ist es dann (aufgrund der skizzierten allgemeinen religionsgeschichtlichen „Rahmenbedingungen“) nur noch ein kleiner Schritt hin zu dem Gedanken einer Begegnung mit dem „Eigentümer“ *in und durch* die Gaben selbst.

### 3.2

Damit kommen wir zur zweiten Station: dem Deutewort zum Brot („Das ist mein Leib“). Ich habe bisher zu begründen versucht, warum man ein realsymbolisches Verständnis dieses Wortes bei Paulus annehmen kann. Will man die darin enthaltene „Präsenzvorstellung“ näher beschreiben, so kann man sagen: Es besteht eine „dynamische Verbindung“<sup>38</sup> zwischen den Mahlteilnehmern und Jesus Christus als Person vermittelt des materiellen Brotes. Die Mahlteilnehmer begeben sich durch ihr Essen in eine „leibhaftige“ Gemeinschaft mit der Person und dem Heilswerk Jesu, dessen quasi sichtbare Seite („die Spitze des Eisbergs“) das gesegnete Brot darstellt und damit den „gesamten Christus“ repräsentiert. Als Alternative steht dem in der Forschung eine Deutung des Demonstrativums τοῦτο auf die Mahlgesten statt auf die Brotmaterie gegenüber. Mittlerweile ist weithin anerkannt, dass die grammatikalische Inkongruenz zwischen dem Demonstrativpronomen (neutr.) und seinem Bezugswort ἄρτος (masc.) diese Auffassung nicht zwingend begründen kann, weil hier eine Kasus-Assimilation des pronominalen Subjekts an das Prädikatsnomen (τὸ σῶμα) vorliegt, was sprachlich nicht ungewöhnlich ist. Aber das sachliche Problem bleibt.

M. E. ist eine Deutung auf Mahlgesten nur dort sinnvoll, wo auch tatsächlich im Deutewort etwas Entsprechendes genannt wird. So bezieht sich z. B. die Wendung „(mein Leib), der für euch gegeben/ausgeteilt wird“ in Lk 22,19 zurück auf „er gab (es, *scil.* ein Brot) ihnen“ im selben Vers. Die Wendung „(der Becher), der für euch ausgegossen wird“ (Lk 22,20) entspricht ebendiesem Becher (Gemeinschaftskelch) oder ebendieser Becherrunde (Einzelbecher), der/die die Wirklichkeit des Neuen Bundes darstellt – wobei es entscheidend auf die Geste des Ausgießens beim/zum Trinken ankommt, wie die Wendung in 1Kor 11,26f

<sup>38</sup> Diesen Begriff schlägt jetzt Christina Risch in ihrer Bonner Dissertation „Die ‚Präsenz‘ Christi im Herrenmahl“ (RISCH [2011]) vor. Dem Gespräch mit ihr über ihre Arbeit verdanke ich zahlreiche Anregungen für diesen Beitrag.



bestätigt: „den Becher trinken“ (bei Paulus) ist sachlich identisch mit „den Becher ausgießen“ (bei Lukas). Auch in 1Kor 11,25 mag man also in der kurzen Wendung „durch mein Blut“ diese Mahlgeste angedeutet finden (s. o.). Wo hingegen die mehr oder weniger „nackte“ Identifikationsformel steht (wie beim Brotwort des Matthäus- und des Markusevangeliums und in 1Kor 11,24), erscheint mir ausschließlich die realsymbolische Deutung (auf die gesamte Heilsperson Jesus Christus) möglich; mit den Mahlgesten kommt man hier nicht weiter.

### 3.3

Nun ist davon auszugehen, dass die Deuteworte bzw. der ganze sog. Einsetzungsbericht in der frühen Kirche beim Mahl, zumindest in den Segensgebeten, nicht rezitiert wurden; jedenfalls gibt es mindestens bis ins 3. Jahrhundert keine eindeutigen Belege dafür. Ja, es könnte sogar sein, dass die ganze Veranstaltung bei Matthäus und Markus als einmalige Handlung zur Bundesstiftung am Ende des Lebens Jesu gedacht war und nicht auf Wiederholung angelegt; denn es fehlt ein Erinnerungsbefehl vergleichbar demjenigen bei der Brothandlung nach Lukas und bei Paulus. Diese Einmaligkeit erscheint mir allerdings angesichts der liturgischen Stilisierung durch Matthäus (er ergänzt bzw. präzisiert gegenüber Markus die Handlungsaufforderungen „esst“ und „trinkt“) ziemlich unwahrscheinlich. Dort jedoch, wo ein Gedächtnismahl Jesu gefeiert wurde, beschränkte sich das „Formular“ auf die Elemente Nehmen, Danken (Segnen), Zerteilen (und Austeilen) beim Brot sowie Nehmen, Danken, evtl. Teilen (= Kreisen-Lassen) sowie Ausgießen des Weinbechers (Essen und Trinken selbst sind im strengen Sinn nicht Teil des „Formulars“, das vielmehr als Begleithandlung oder sinnstiftende Voraussetzung für das gemeinsame Essen und Trinken aufgefasst wird; vgl. die Formulierung in 1Kor 11,25c „jedesmal, wenn ihr trinkt“ – dann sollt ihr so und so handeln; anders Matthäus: „esst“, „trinkt“). Nur so weit reichte dann auch die kultätiologische Funktion der Herrenmahlstexte – wenn man denn überhaupt bei diesem Ritual von „Kult“ reden möchte („kultisch“ im eigentlichen Sinne sind am Herrenmahl nur die Gebete; die Affinität der Becherhandlung zum griechisch-römischen Trankopfer-Ritual macht das Herrenmahl noch nicht zum kultischen Opfermahl). Das aber bedeutet: Die „Präsenz“ bzw. die „dynamische Verbindung“ zu Christus hängt nicht an der Rezitation der Einsetzungsworte, sondern an den Segens- bzw. Dankgebeten. Hier wird Jesus in seinem Namen präsent, hier wird seine „Gegenwart“ wirkungsvoll erbeten („erbetet“) und – vermittelt durch die Mahlgaben – sicht-

bar, erlebbar und fühlbar. Hieraus wird ersichtlich, wie wichtig die Konzeption der Namenspräsenz als „Scharnier“ für die eigentliche „realsymbolische Präsenz“ ist. Eindrucksvoll bestätigt wird dies durch die Mahlgebete der Didache, die zwar eine gewisse Form von Präsenzvorstellung erkennen lassen bzw. nahelegen, eine Kenntnis von Deuteworten als liturgisches Formular aber nicht.<sup>39</sup> Das heißt nicht, dass die Tradition der Deuteworte nicht einen festen Platz in der frühchristlichen Überlieferung bzw. sogar im Mahlverlauf selbst gehabt haben kann. Vielmehr wird man sich ihre prägende Kraft in der katechetischen Unterweisung (vgl. ähnlich 1Kor 15,3–5), in den Mahlgesprächen oder in der anschließenden Gemeindeversammlung vorzustellen haben.<sup>40</sup>

### 3.4

Welche immateriellen Größen und Güter sind es nun genau, welche durch Brot und Wein(becher) mehr oder weniger direkt (im Sinne von Realsymbolen) vermittelt werden?

Dazu ist es zunächst notwendig, sich in die vorösterliche Ursprungssituation des Herrenmahls zu versetzen. Dies tut auch Paulus, wenn er den Beginn seiner Herrenmahlsüberlieferung mit den Worten zitiert: „Der Herr Jesus in der Nacht, da er ausgeliefert werden sollte...“ und das Herrenmahl damit in einer einmaligen historischen Situation verankert.

Dieser prinzipiell biographisch-narrative Charakter von 1Kor 11,23–25 als Teil der Jesus-Christus-Geschichte, von dem V. 26ff als Argumentation und Mahnung deutlich abgehoben sind, wird oft zu wenig gesehen. In dieser erzählten Welt der alten Jesus-Überlieferung (V. 23: „empfangen vom Herrn her“) ist das Herrenmahl eben kein Gedächtnismahl, wie es die Gemeinde jetzt und immer wieder feiert, bis Jesus wiederkommt (V. 26), sondern es ist ein vergangenes, letztes Mahl, das Jesus selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens und nur ein einziges Mal mit den Seinen gefeiert hat. Dadurch wird das Mahl in einer einmaligen Situation des Lebens Jesu situiert und christologisch qualifiziert,

<sup>39</sup> Dies würde im Übrigen bedeuten, dass entweder Mt 26,26–28 kein liturgisches Formular darstellt (kein Wiederholungsbefehl!) oder die Didache älter sein muss als das Matthäusevangelium, wenn sie darauf bei der Eucharistie nicht zurückgreift, oder dasselbe nicht benutzt.

<sup>40</sup> Im Grunde macht Mk 14,23f selbst auf diesen Umstand aufmerksam, wenn dort das Becherwort so platziert wird, dass es erst dann von Jesus gesprochen wird, *nachdem* er gedankt hat und die Jünger bereits alle aus dem Becher getrunken haben (noch ohne die Deutung zu kennen). Vgl. SCHRÖTER [2009], 97: Der Einsetzungsbericht wurde „als Kultätiologie außerhalb der eigentlichen Mahlfeier rezitiert“.

wie zu zeigen sein wird. Es unterscheidet sich v. a. in seiner vertikalen, aber auch in seiner horizontalen Dimension erkennbar von seiner nachösterlichen Wahrnehmung und Durchführung. Zum Verständnis mag es hilfreich sein, sich die Stationen der „Einführung“ des Herrenmahls vor Augen zu halten, wie sie sich aus dem bei Paulus überlieferten Text ergeben.

Gegen Ende seines Lebens feiert Jesus ein letztes Mahl mit seinen Jüngern, den Tod vor Augen (drohende Auslieferung). In dieser Situation des Abschieds legt Jesus den ganzen Sinn seines Daseins und Wirkens (des zurückliegenden wie des noch ausstehenden) für die Seinen („für euch“) in das Mahlritual bzw. dessen materielle Substrate hinein – damit aber stehen wir vor einer grundlegend *metaphorischen* Deutung von Brot und Wein(becher).

„Leib“ ist im Brotwort der Herrenmahlsüberlieferung ein Beziehungsbegriff und bezeichnet nicht die bloße Körperlichkeit, sondern die Identität des Menschen Jesus im Hinblick auf seine Zuwendungsfähigkeit (alles, was er als Person für andere ist und tut). Der Leib ist also keine Materie (das wäre, wenn überhaupt, eher das „Fleisch“ im Sinne von Körperlichkeit und Geschöpflichkeit), die in eine andere Materie (Brot) „verwandelt“ werden könnte; die beiden in Beziehung zueinander gesetzten Begriffe gehören vielmehr ganz verschiedenen Kategorien an. Das Brot ist hier in seiner Eigenschaft als Grundnahrungsmittel metaphorisch erschlossen und als Speise universal verständlich: So lebensnotwendig und lebensspendend diese(s) für die Menschen ist, so lebens- und heilsnotwendig bzw. lebens- und heilsspendend ist Jesus in seinem ganzen Leben und Wirken als Heilsperson für die Menschen (für seine Anhänger, für Israel und schließlich für die ganze Menschheit).

Der Kelch oder die Trinkrunde stehen metaphorisch für die Genossenschaft/Gemeinschaft des Neuen Bundes „in seinem Blut“. Daher ist es nicht gleichgültig, welche Flüssigkeit sich in diesem Gefäß / in den Gefäßen befindet. Denn nur der Wein mit seiner roten Farbe ist metaphorisch erschließbar (und ggf. realsymbolisch deutbar) im Hinblick auf das Blut bzw. den Tod Jesu in seiner konstitutiven Bedeutung für den Bund.<sup>41</sup>

Liest man den sog. Einsetzungsbericht unbefangen von vorne her und nicht rückblickend von seinem Ende aus, so denkt man bei der Metapher „Leib“ nicht unbedingt oder nicht primär an den Tod Jesu, sondern an ihn als gesamte Person („Das ist mein Leib“ = „Das bin ich“). „Für euch (Lk: gegeben/ausgeteilt)“ bedeutet dann umfassend: Ich bin für euch da (nicht speziell: ich sterbe für euch

---

<sup>41</sup> Vgl. WOLTER [2008], 707.



am Kreuz).<sup>42</sup> Diese Verständnismöglichkeit wird durch die Eucharistiegebete der Didache bestätigt, die die Heilsgüter nur positiv beschreiben und den Tod Jesu (und die Situation des „letzten“ Mahles Jesu) mit keinem Wort erwähnen. Natürlich wird das heilvolle Sterben Jesu spätestens im Rückblick in das heilvolle Leben Jesu „für euch“ mit aufgenommen, explizit erwähnt wird der Tod Jesu aber erst im Kelchwort („mein Blut“). Weitere Unterschiede zwischen der vor- und der nachösterlichen Perspektive sind neben dem noch bevorstehenden Tod Jesu und der deswegen noch fehlenden Todesverkündigung (V. 26) die irdisch-physische Gemeinschaft der Jünger mit Jesus und sein Mahlvorsitz. Man muss sich auch klarmachen, dass Jesus im Segens- bzw. Dankgebet an seinen Vater nicht seinen eigenen Namen anrufen kann und das realsymbolische Verständnis von Brot und Wein(becher) in diesem einzigen Falle an das Aussprechen der Deuteworte gebunden ist (Jesus ist ja auch der Einzige, der hier wirklich „Ich“ sagen und „sich selbst“ darreichen kann: „mein Leib“, „durch mein Blut“<sup>43</sup>) – wenngleich die „Wirkung“ auf die Speisen auch hier durch die Präsenz des göttlichen Namens vermittelt gedacht sein dürfte.<sup>44</sup>

Der vorgeschlagenen Deutung des „Leibes“ widerspricht auch nicht V. 26, wo Paulus scheinbar alles auf die Verkündigung des Todes Jesu abstellt. Denn V. 26 bietet eine Deutung des gesamten Mahlvorgangs („jedesmal, wenn ihr ... esst und ... trinkt“), das Deutewort hingegen eine solche des Brotes. Für V. 26 ergeben sich m. E. zwei Verständnismöglichkeiten:

1. Das Essen und Trinken verkündigt den Tod Jesu, „bis er kommt“, weil das Mahl als Ganzes das Mahl des Neuen Bundes ist, in den die Teilnehmenden durch den sündentilgenden Tod Jesu eingegliedert sind und dessen abschließender Verwirklichung sie entgegensehen.
2. Das Essen und Trinken verkündigt den Tod Jesu, weil es in dessen physischer Abwesenheit stattfinden muss so lange, bis er wiederkommt und seinen Bund abschließend verwirklicht. In der Zwischenzeit werden Jesus und sein Heilswerk durch die Mahlgaben vertreten (im Modus der Erinnerung) und

<sup>42</sup> Vgl. NIEMAND [2007], 328: „Leib“ ist an dieser Stelle „ein anthropologischer Ganzheitsbegriff, der *das ganze, konkrete, leibhaftige Ich einer Person* meint, so wie es in seinen sozialen Bezügen und seiner geschichtlichen Weg-Situation real und greifbar ist“ (Hervorhebung im Orig.).

<sup>43</sup> Deswegen ist es auch nicht vorstellbar, dass er selbst an dieser Stelle des Mahles davon gegessen und getrunken hat.

<sup>44</sup> Oder man stellt sich das Deutewort (= „Gebe-Wort“) als einen performativen oder perlokutionären Sprechakt vor, „der in gewisser Weise selbst vollzieht, herstellt und bewirkt, was er bezeichnet“ (NIEMAND [2007], 331).

realsymbolisch repräsentiert bzw. er manifestiert sich mit seinem Heilswerk in ihnen (C. Risch: „dynamische Manifestation“).

In jedem Falle handelt es sich um eine „wortlose“ (wiewohl von Gebeten begleitet), rituelle „Verkündigung“ des Todes Jesu durch die Gemeinde, die sowohl nach innen wie nach außen – selbstvergewissernd oder missionarisch – wirken kann und nicht auf Gebetstexte, die den Tod Jesu thematisieren, angewiesen ist.

So ergeben sich für die „Einführung“ und „Durchführung“ des Bundesmahles Jesu die folgenden Stationen, für die ich jeweils eine bestimmte Begrifflichkeit verwende (indem ich einige bereits vorliegende Vorschläge von K. Berger u. a. systematisiere<sup>45</sup>).

Beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern vor Ostern wird der neue Bund durch Jesus „eingesetzt“, „gestiftet“ (man könnte auch sagen: von seiner Seite aus „geschlossen“; vgl. die atl. „Bundesschlüsse“). Inhalt des Bundes sind entweder (zurückblickend) die Berufung der Jünger zur Nachfolge, Jesu Lehre und seine Zukunftsverheißung (Synoptiker; nach Mt 26,28 speziell die Vergebung der Sünden in und durch die Gemeinde des Bundes) oder (vorausblickend) Jesu Heilstod (Paulus) oder beides (Lukas; Jesu Leben bei Paulus als umfassende Heilstat „für uns“ verstanden). Durch das Essen und Trinken der Jünger beim letzten Mahl Jesu wird der Bund „ratifiziert“ (man könnte auch sagen: von ihrer Seite aus „geschlossen“, oder dann besser: „angenommen“). Durch den Tod Jesu am Kreuz wird er sodann „mit Blut besiegelt“ (der Tod als „Bundeszeichen“) und damit die Gemeinde des Bundes „begründet“ sowie die Heilswirkung dieses Todes in ihm angelegt (Paulus, Lukas). Doch erst mit Jesu Auferweckung kann man sagen, dass der Bund „in Kraft getreten“ bzw. „auf Dauer gestellt worden“ ist; ohne dieselbe wären er und Jesu Tod wirkungslos geblieben bzw. Jesus als Heilsperson zunichte gemacht. Es folgt die „Promulgation“ (Verkündigung, öffentliche Bekanntmachung) des Bundes durch die Gemeinde, in den dann weitere Menschen als Glaubende und Jünger „eintreten“. Bei der Parusie Jesu (1Kor 11,26) schließlich wird der Bund „abschließend verwirklicht“ (vgl. Rm 11,27: Sündenvergebung; eschatologischer Ausblick Mk 14,25 parr: neue Mahlgemeinschaft mit Jesus im Reich Gottes).

Durch diese Aufstellung kann man leichter erkennen, worauf die Realsymbolik im Herrenmahl sich eigentlich richtet. Einerseits geht es um die Heilswirkungen des irdischen Lebens Jesu bis zu seinem Tod, andererseits um diesen Heilstod und seine Wirkungen selbst. Es ist zugleich deutlich, dass diese „Heils-

<sup>45</sup> Vgl. bes. BERGER [1995a], 317–319; ders. [1995b], 187–191.

güter“ nur über die Gemeinschaft mit dem auferstandenen und erhöhten Christus vermittelt werden, dessen irdisches Leben und Heilswerk gewissermaßen in seinen erhöhten „Leib“ mit hinein aufgenommen sind (qua seiner Bestätigung in der Auferweckung durch Gott) und so gegenwärtig in der Gemeinde zugänglich und realsymbolisch vermittelbar und erlebbar sind. Der konstitutive Bezug zu dem ganzen irdischen Jesus und seinem „Leib“ darf aber auch in der nachösterlichen Situation keinesfalls übersprungen oder vernachlässigt werden. Eine Formulierung aus späterer Zeit (Ign. Sm. 7,1) macht den Zusammenhang sehr schön deutlich: „Die Eucharistie ist das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.“

Hingegen macht es keinen Sinn, vom „erhöhten Blut“ Jesu zu reden und dieses realsymbolisch zu vermitteln, weil „Blut“ für den zu überwindenden und überwundenen Tod Jesu steht und nicht als solches (gewissermaßen „leiblich“ wie der „Leib“ Jesu), sondern nur in seiner Heilswirkung „auf Dauer gestellt“ wird. Die Realsymbolik bezieht sich deshalb auf das vergossene „irdische Blut“ Jesu und dessen Heilswirkung.

### 3.5

Bei Paulus und Lukas findet sich nach dem Brotwort ein Gedächtnisbefehl, bei Paulus auch nach dem Becherwort. Der Begriff ἀνάμνησις changiert in der Vorstellungsgeschichte und in der Literatur zum Herrenmahl – ähnlich wie oben zu Realsymbolik und Reinszenierung bei der Blut-Formulierung im Becherwort vermutet – zwischen realer (kultischer) Vergegenwärtigung und bloßer Erinnerung. Insgesamt ist er im vorliegenden Zusammenhang gegen beides abzugrenzen, ebenso wie gegen ein mystisches Sich-Zurück-Versetzen in die Situation des letzten Mahles Jesu. Als „erinnernde Vergegenwärtigung“ oder „vergegenwärtigende Erinnerung“ ist er vielmehr in der Mitte von beidem anzusetzen und angesichts des zeitlichen Zusammenhangs des letzten Mahles Jesu (bes. bei Lukas) am ehesten vor dem Hintergrund des Passa-Gedächtnisses zu verstehen (also des Gedenkens an ein einmaliges geschichtliches Ereignis zum Zwecke der Aktualisierung seiner Bedeutung für Gegenwart und Zukunft). Inhaltlich richtet sich das Gedenken jedoch nicht auf die Befreiung aus Ägypten und die Bewahrung in der Nacht des Auszugs, sondern auf die „Einsetzung“ des Neuen Bundes durch Jesus; das Gedächtnis-Formular (= Wiederholungsbefehl: „Dies tut...“) gibt an, wie dies zu geschehen hat. Dabei zeigt sich, dass ein wichtiger Teil der Gedächtnishandlung die Segens- bzw. Dankgebete über Brot und Weinbecher sind, so dass auch die Ausrufung des Namens (Namenspräsenz)



und die „Herstellung“ der realsymbolischen Präsenz zur ἀνάμνησις gehören, die dadurch eine entscheidende, herrenmahlspezifische Zuspitzung und Vertiefung erfährt.<sup>46</sup>

### 3.6

„Nach dem Gegessen-Haben“ (1Kor 11,25; Lk 22,20) erfolgt das Nehmen, Danken und Ausgießen / Trinken des Bechers / der Becher. Kultur- und ritualgeschichtlich gesehen, entspricht der jüdisch-christliche Segensbecher (mit gesprochenem Nachtisch-/Segens-/Dankgebet) sehr genau der griechisch-römischen Mahlabschlusslibation (Trankspende für die Götter, mit gesungenem Paian).<sup>47</sup> Vorstellungsgeschichtlich gesehen, ist bereits oben zur Namens- und möglichen Realpräsenz beim Becherwort alles Nötige, auch Differenzierende gesagt. M. Klinghardt verdanken wir den Hinweis auf die Stelle bei dem Vergilkommentator Servius (um 400), aus der sehr schön die „Gebetspräsenz“ auch heidnischer Götter beim Gemeinschaftsmahl hervorgeht (Aen. I 730): „Auch bei den Römern pflegte Ruhe einzutreten, nachdem das Mahl verspeist und die ersten Tische (*scil.* die Tische der Hauptmahlzeit) aufgehoben waren; denn das, was von dem Mahl geopfert wurde (= Speise- und Trankopfer (Libation)), wurde zum Herd gebracht und in das Feuer gegeben, und dann verkündete ein Knabe die ‚gnädigen Götter‘ (*deos propitios*), um den Göttern durch Schweigen Ehre zu erweisen. Diesen Sachverhalt ... bezeichnen die Griechen auch als ‚Anwesenheit der Götter‘ (*Graeci quoque θεῶν παρουσίαν dicunt*).“<sup>48</sup> Klinghardt meint dazu: „Präziser lässt sich nicht ausdrücken, was göttliche Präsenz beim Mahl in der Antike heißen kann.“<sup>49</sup> Im Sinne der vorliegenden Überlegungen handelt es sich dabei jedoch um eine „einfache“ Präsenzvorstellung im Unterschied zu einer „qualifizierten“, wie sie im Herrenmahl und im jüdisch-christlichen Segensgebet vorliegt. Sicherlich kann man in beiden Fällen von „Gebetspräsenz“ sprechen. Im einen Fall besitzt das Gebet (der Paian) jedoch supplicativen und akklamatorischen Charakter (Bitte, Ehre und Dank)<sup>50</sup>, während im anderen Fall (Segens- und Dankgebet) von einem (zusätzlich) konsekratorischen Charakter (kraft des göttlichen Namens) gesprochen werden kann.

<sup>46</sup> Da hebr. זָכַר sowohl „Gedenken“ als auch „Name“ (bes. Gottes Namen) bedeuten kann, könnte sich für semitische Rezipienten sogar folgende Assoziation einstellen: „Dies tut im Hinblick auf meinen Namen“ (damit dieser unter euch präsent werde)!

<sup>47</sup> Einzelheiten bei KLINGHARDT [1996], 101–111.

<sup>48</sup> Zit. und erläutert nach KLINGHARDT [2012], 54; s. schon ders. [1996], 104 m. Anm. 11.

<sup>49</sup> KLINGHARDT [2012], 54.

<sup>50</sup> Vgl. KLINGHARDT [1996], 107f.

Dies lässt sich abschließend am besten durch einen Vergleich mit den Mahltexten in JosAs verdeutlichen. Mit Klinghardt gehe ich davon aus, dass es in ihnen um das gewöhnliche jüdische Mahl und dessen Mahlbenediktionen geht.<sup>51</sup> JosAs 8,5 und 15,5 bringen zum Ausdruck, worauf sich diese Segnungen beziehen: den (Namen des) lebendigen Gott(es), Brot, Weinbecher und Salböl. Asebeths Honigkommunion (= Genuss einer Manna-Honigwabe) macht weiterhin deutlich, welche Folgen eine solche (spezifisch jüdische) Mahlpraxis für jeden hat, der sich an sie hält: Leben, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit (16,14.16), Segen (8,9; 19,5). Die Honigwabe, die hier für jede „rite“ gebrauchte (= gesegnete) Speise steht, ist himmlische Speise, ja „Geist“ und Wabe des Lebens (16,14). Beziehungen zu den „geistlichen“ Mahlgaben von 1Kor 10,3f und Did 10,3 legen sich hier nahe. Entscheidend ist jedoch, dass es die Benediktionen (das Segnen = griech. εὐλογεῖν) selbst sind, die den „Effekt“ haben, dass „die benedizierte Speise etc. nicht nur einfach lebenserhaltend wirkt, sondern darüber hinaus ewiges Leben vermittelt.“<sup>52</sup> Klinghardt schreibt selbst ganz im Sinne der oben formulierten These von der Namenspräsenz: „Durch die Benediktion wird die Speise Gott übereignet, man isst also himmlische Speise.“<sup>53</sup> Das geht weit über die „Gebetspräsenz“ in der paganen Mahlabschlusslibation hinaus. Bis zu den Identifikationsformeln in der Herrenmahlsüberlieferung ist es nur ein kleiner Schritt; man kann hier ohne weiteres von einem konsekratorischen Charakter der Benediktionen (kraft des göttlichen Namens) sprechen.

Dies ist auch der wichtigste Beitrag der vorliegenden Überlegungen zur liturgiewissenschaftlichen Diskussion. Denn es zeigt sich deutlich, dass die Selbstvergegenwärtigung Gottes bzw. Christi nicht nur in der Verkündigung (der Einsetzungsworte), sondern auch durch den im Gebet angerufenen und herabgerufenen „Namen“ geschieht – „anabatisches“ und „katabatisches“ Moment greifen ineinander. Es ist genau dieser Zusammenhang, den Justin in 1 Apol 66,2 mit seiner Bezeichnung der Eucharistie als „durch ein von Jesus Christus ausgehendes Gebetswort eucharistierte Speise“ beschreibt, und auch nach Irenäus (adv. haer. IV 18,5) ist es nicht der Einsetzungsbericht, sondern die „Anrufung

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 435f. Anders LEONHARD/ECKHARDT [2010], 1063f (neutestamentlicher Einfluss oder christlicher Text).

<sup>52</sup> KLINGHARDT [1996], 436. Vgl. zum Kelch BURCHARD [1996], 287: „It is fair to assume that Paul (and the Corinthians) thought that what gave the cup its power to impart a share in the New Covenant was the blessing pronounced over it, just as in JosAs the blessing enabled the bread, cup, and ointment to convey eternal life.“

<sup>53</sup> KLINGHARDT [1996], 437.

Gottes“, durch die das gewöhnliche, irdische Brot „Eucharistie“ wird.<sup>54</sup> So ist es durchaus konsequent, wenn die Einsetzungsworte später in das Lobpreisgebet eingefügt werden: Die An- bzw. Ausrufung des Namens in der Benediktion besitzt dieselbe liturgische (proklamatorische und promissorische) Funktion wie sie<sup>55</sup>, und auch für die ἀνάμνησις (s. o.) lässt sich traditionsgeschichtlich wie theologisch ein Ineinander von anabatischem und katabatischem Moment beobachten.<sup>56</sup>

An Aseneth selbst zeigt sich darüber hinaus, dass der Genuss der gesegneten Speisen (veranschaulicht durch die Honigkommunion) Auswirkungen bis in den physisch-körperlichen Bereich hinein haben kann: Sie wird ewiger Jugend und überirdischer Schönheit teilhaftig (18,9). Man fühlt sich unwillkürlich – unter umgekehrten Vorzeichen – an die physisch-körperlichen Auswirkungen erinnert, die eine „ungesegnete“ Mahlpraxis in Korinth auf die Gemeindeglieder hatte (Krankheit und Tod). Damit stehen wir an der letzten Station unseres Durchgangs durch die Präsenzvorstellungen in 1Kor 11.

### 3.7

In V. 27 zieht Paulus die Konsequenz aus seiner „Erzählung“ vom letzten Mahl Jesu für die Mahlpraxis der Gemeinde, indem er vor einem Schuldig-Werden an dem Leib und dem Blut des Herrn warnt. Damit schließt sich der Kreis zu 10,16 und es bestätigt sich, dass man jenen vorderen Kontext zum Verständnis der Deuteworte heranziehen darf und dass die Stellen sich gegenseitig interpretieren.

Paulus stellt zum einen fest: Wer sich bei der Feier des Herrenmahls unwürdig benimmt (indem er nämlich die Armen der Gemeinde beschämt), wird schuldig am *Blut* des Herrn. Inwiefern gilt das? Durch das Vergießen des Blutes Jesu, durch seinen Tod wurde die neue Gemeinschaft, der neue Bund begründet und besiegelt (V. 25, s. o.). Wenn aber gar keine echte Einheit und Gemeinschaft unter den Christusgläubigen besteht, die Gemeinde als Gemeinde

<sup>54</sup> Auch wenn in beiden Fällen nicht explizit Christus, sondern Gott im Gebet angerufen wird, so ist es jeweils doch Fleisch/Leib und Blut Christi, die dadurch „entstehen“.

<sup>55</sup> FELMY [2000], 4, hat völlig recht: „Wenn aber Segen nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift verändert, indem er die gesegnete Gabe in eine neue Beziehung zu Gott setzt, dann gibt es in der ‚berakhah‘ schon etwas, was der Konsekration in gewisser Hinsicht entspricht, aber das müssen nicht die Einsetzungsworte sein.“

<sup>56</sup> Gegen MITTMANN-RICHERT [2007], 262–266, die beides (in Auseinandersetzung mit O. HOFIUS) wieder auseinanderreißt. Zum Problemhintergrund s. WALLRAFF [2006], 57–60.



gar nicht wirklich existiert, wird der Tod Jesu samt dem darauf bezogenen Teil des Gemeindemahls entwertet und sinnlos gemacht.

Das ist das eine. Wer sich beim Essen unangemessen verhält, versündigt sich aber auch gegen den durch das Brot dargestellten und repräsentierten *Leib* Christi. Dieser Leib soll nach V. 24 der Gemeinde zugute kommen („für euch“). Wenn nun das Verhalten in der Gemeinde diesem Grundsinn des Christusgeschehens widerspricht, dann liegt damit eine Verschuldung an Christus selbst vor (vgl. auch 1Kor 8,11f).

„Leib Christi“ ist aber auch eine Bezeichnung für die Gemeinde selbst und wird als solche durch die Teilhabe an dem *einen* Brot hergestellt (10,17). Diskriminierung der Armen in der Gemeindeversammlung ist also auch eine Verschuldung an der (Einheit der) Gemeinde (vgl. 12,12ff). Es liegt eine Doppelbedeutung von  $\sigma\omega\mu\alpha$  („Leib“) vor bzw. V. 27b steht am Übergang von der eindeutig christologischen Bedeutung des Wortes in V. 24 zu der eindeutig ekklesiologischen Bedeutung in V. 29. Dort nämlich ist Paulus endgültig wieder zu dem Thema des inkriminierten Verhaltens der Korinther zurückgekehrt, wie sich aus der Fortsetzung (bes. V. 33) ergibt: Wer „den Leib nicht unterscheidet“, d. h. wer nicht ernst nimmt, dass es sich bei der christlichen Mahlfeier nicht um eine gewöhnliche Mahlzeit, sondern um eine religiös und theologisch qualifizierte Mahlgemeinschaft handelt, der „isst und trinkt sich das Gericht“ (V. 29), der „kommt zum Gericht zusammen“ (V. 34).

Wie bereits angedeutet, müssen wir uns bei der Formulierung vom „Essen und Trinken des Gerichts“ fragen, ob sie nicht ein letzter Beleg für die realsymbolische Dimension der Mahlgaben ist. Könnte es sein, dass der in den Mahlgaben realsymbolisch präsente Christus sogar physisch-körperliche Auswirkungen auf diejenigen zeitigt, die sich gegen ihn versündigen? Dann wäre er die Wirkursache für die vielen Krankheits- und etlichen Todesfälle in der Gemeinde, die nach Ansicht des Paulus als Folge der Missstände beim Herrenmahl aufgetreten sind (V. 30).<sup>57</sup> Dem steht in V. 31–34 der traditionelle Gerichts- und Züchtigungsgedanke gegenüber (mit „dem Herrn“ als Subjekt), der dieser sehr realistischen Hilfsvorstellung von einer negativen „dynamischen Manifestation“ Christi durch die Mahlgaben nicht bedarf.

<sup>57</sup> Vgl. zuletzt ZELLER [2010], 377: „Dass Essen und Trinken solche unmittelbare Wirkung hat, liegt an der Qualität der Speisen.“ ZELLER bezieht allerdings das  $\sigma\omega\mu\alpha$  von V. 29 auf die „sakramental qualifizierten Gaben“ (ebd.).

## 4 Schluss

Auch abgesehen von dieser Frage gibt es in 1Kor 10–11 m. E. ausreichend Indizien, um die Herrenmahlstradition mit ihren Deuteworten nicht nur als ein sekundäres Interpretament, sondern christologisch als einen entscheidenden Teil der Jesus-Christus-Geschichte zu lesen und von daher mit einer wirksamen Gegenwart Christi im Ritual des Herrenmahls zu rechnen. Durch solche Präsenzvorstellungen wird zweifellos die Identität der christusgläubigen Gemeinde vergewissert und erneuert und ihr soziales Potential gestärkt. Die Vorstellungen sind einerseits durch das Ritual selbst bestimmt und gehen aus ihm hervor, andererseits wirken sie durch ihre Deutungen desselben auf das Ritual zurück und bestimmen die Art und Weise, wie es wahrgenommen und erlebt und ggf. auch verändert wird. So sollte man sich vor einer einseitigen Interpretation des Mahlgeschehens hüten, wenn man sein gesamtes theologisches und hermeneutisches Potential ausschöpfen will. Denn religiöse „Vorstellungen“ wie die „Präsenz“ Christi im Herrenmahl sind keine imaginären Konstruktionen oder ideengeschichtlicher Überbau, sondern eher so etwas wie Bewusstseinslagen, die religiöse und soziale Prozesse entscheidend beeinflussen können.

## Abkürzungsverzeichnis

- AGRW Ascough, R. S. / Harland, P. A. / Kloppenborg, J. S. (Hrsg.): *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Waco 2012.
- ANRW Haase, W. / Temporini, H. (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin/New York 1972ff.
- CIJ Frey, J. B. (Hrsg.): *Corpus inscriptionum iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant J.-C., 2 Bde.*, Rom 1936–1952.
- CIL *Corpus inscriptionum latinarum. Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae Editum*, Berlin 1863ff.
- FGrHist Jacoby, F. (Hrsg.): *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin/Leiden 1923ff.
- GRA Kloppenborg, J. S. / Ascough, R. S. (Hrsg.): *Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary. Vol. 1: Achaia, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZ NW 181), Berlin/New York 2011.
- IDelos Roussel, P. / Launey, M. (Hrsg.): *Inscriptions de Délos. Décrets postérieurs à 166 av. J.-C. (nos. 1497–1524). Dédicaces postérieures à 166 av. J.-C. (nos. 1525–2219)*, Paris 1937.
- IDelta Bernand, A. (Hrsg.): *Le delta égyptien d'après les textes grecs. 1: Les confins libyques*, 3 Bde., Kairo 1970.
- IG II<sup>2</sup> Kirchner, J. (Hrsg.): *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, 4 Bde., Berlin 1913–1940.
- IG V,1 Kolbe, W. (Hrsg.): *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Laconiae et Messeniae*, Berlin 1913.
- IG X,2.1 Edson, C. (Hrsg.): *Inscriptiones graecae Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae. II: Inscriptiones Macedoniae. Fasc. 1: Inscriptiones Thessalonicae et viciniae*, Berlin 1972.
- IG XII,3 Gaertringen, F. F. H. von (Hrsg.): *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Symes Teutlussae Teli Nisyri Astypalaeae Anaphes Therae et Therasiae Pholegandri Meli Cimol*, Berlin 1898.



- IGBulg Mikhailov, G. (Hrsg.): *Inscriptiones graecae in Bulgaria reperi-  
tae*, 4 Bde., Sofia 1956–1997.
- IGLSkythia Pippidi, D. M. / Stoian, I. (Hrsg.): *Inscriptiones Scythiae Mino-  
ris graecae et latinae. Inscriptiile din Scythia Minor grecești și  
latine*, 3 Bde., Bukarest 1983–2000.
- IKret Guarducci, M. (Hrsg.): *Inscriptiones Creticae. Opera et consilio  
Friderici Halbherr collectae*, 4 Bde., Rom 1935–1950.
- ILindos Blinkenberg, C. (Hrsg.): *Lindos. Fouilles et recherches,  
1902–1913. II: Inscriptions*, 2 Bde., Berlin 1931–1941.
- IPerinthos Sayar, M. H. (Hrsg.): *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi)  
und Umgebung. Geschichte, Testimonien, griechische und latei-  
nische Inschriften*, Wien 1998.
- ISmyrna Petzl, G. (Hrsg.): *Die Inschriften von Smyrna (IGSK  
23–24/1–2)*, Bonn 1982–1990.
- IStraton Şahin, M. Ç. (Hrsg.): *Die Inschriften von Stratonikeia I–II/2  
(IK 22)*, Bonn 1981–1990.
- PCG Kassel, R. / Austin, C. (Hrsg.): *Poetae Comici Graeci I–VIII*,  
Berlin/New York 1983–2001.
- PG Migne, J.-P. (Hrsg.): *Patrologiae cursus completus (series Grae-  
ca)*, Paris 1857ff.
- PL Migne, J.-P. (Hrsg.): *Patrologiae cursus completus (series Lati-  
na)*, Paris 1844ff.
- PLond Kenyon, F. G. / Bell, H. I. u. a. (Hrsg.): *Greek Papyri in the  
British Museum*, 7 Bde., London 1893–1974.
- PMich Boak, A. E. R. (Hrsg.): *Papyri from Tebtunis (Michigan papyri  
II and V)*, 2 Bde., Ann Arbor 1933–1944.
- TrGF Snell, B. / Radt, S. / Kannicht, R. (Hrsg.): *Tragicorum Graeco-  
rum Fragmenta I–V*, Göttingen 1971–2004.

## Bibliographie

- Abegg, M. G. / Evans, C. A. [1998]: „Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls“, in: Charlesworth, J. H. u. a. (Hrsg.), *Qumran-Messianism*, Tübingen, 191–203.
- Abramenko, A. [1993]: *Die munizipale Mittelschicht im kaiserzeitlichen Kleinasien. Zu einem neuen Verständnis von Sevirat und Augustalität* (EHS III 547), Frankfurt a. M. u. a.
- Ahmed, S. [2004]: *The Cultural Politics of Emotion*, New York.
- Al-Suadi, S. [2011]: *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (TANZ 55), Tübingen.
- Alcoff, L. [2006]: *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York/Oxford.
- Alexander, L. [1999]: „The Acts of the Apostles as an Apologetic Text“, in: Edwards, M. u. a. (Hrsg.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, 15–44.
- [2003]: „Mapping Early Christianity: Acts and the Shape of Early Church History“, in: *Interpretation* 57, 163–173.
- Alikin, V. [2009]: „The Origins of Sunday as the Christian Feast Day“, in: Tuckett, Chr. (Hrsg.), *Feasts and Festivals* (CEBT 53), Leuven/Paris, 161–170.
- Allegro, J. M. [1956]: *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth.
- Allert, C. D. [2002]: *Revelation, Truth, Canon, and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho* (VigChr.S 64), Leiden.
- Allison, D. C. [1993]: *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis.
- Althusser, L. [1971]: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York.
- Alvar, J. [2008]: *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras* (RGRW 165), Leiden.
- Arnaoutoglou, I. N. [1998]: „Between *Koinon* and *Idion*: Legal and Social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens“, in: Cartledge, P. / Millett, P. / Reden, S. v. (Hrsg.), *Kosmos: Essays in Order, Conflict, and Community in Classical Athens*, Cambridge/New York, 68–83.
- [2011]: „Status and Identity in Private Religious Associations in Hellenistic Athens“, in: van Nijf, O. M. / Alston, R. (Hrsg.), *Political Culture in the Greek City after the Classical Age* (Groningen-Royal Holloway Studies on the Greek City after the Classical Age 2), Leuven, 27–48.
- Arnold, R. C. D. [2006]: *The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community*, Leiden.

- Ascough, R. S. [1994]: „An Analysis of the Baptismal Ritual of the Didache“, in: *StLi* 24, 201–213.
- [1997]: „Translocal Relationships Among Voluntary Associations and Early Christianity“, in: *J ECS* 5, 223–241.
- [2000a]: „Benefaction Gone Wrong: The ‘Sin’ of Ananias and Sapphira in Context“, in: Wilson, S. G. / Desjardins, M. (Hrsg.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson* (SC-Jud 9), Waterloo, 91–110.
- [2000b]: „The Thessalonian Christian Community as Professional Voluntary Association“, in: *JBL* 119, 311–328.
- [2001]: „Matthew and Community Formation“, in: Aune, D. E. (Hrsg.), *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson, S. J.*, Grand Rapids/Cambridge, 96–126.
- [2003]: *Paul’s Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and I Thessalonians*, Tübingen.
- [2008]: „Forms of Commensality in Greco-Roman Associations“, in: *CIW* 102, 33–46.
- [2011]: „The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations: Eating in the Shadow of the Roman Empire“, in: Öhler, M. (Hrsg.) *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen, 297–316.
- [2012]: „Social and Political Characteristics of Greco-Roman Association Meals“, in: Smith, D. E. / Taussig, H. (Hrsg.), *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, New York.
- Auffarth, Chr. [2007]: „Zwischen Anpassung und Exotik. ‚Mysterien‘ und ‚orientalische Kulte‘ in der Religion der Antike“, in: *VF* 52, 19–30.
- Ausbüttel, F. M. [1982]: *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches* (FAS 11), Kallmünz.
- Axel, B. K. [2001]: *The Nation’s Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh “Diaspora”*, Durham.
- [2002]: „The Diasporic Imaginary“, in: *Public Culture* 14, 411–428.
- Baker, C. [2010]: „From Every Nation Under Heaven: Jewish Ethnicities in the Greco-Roman World“, in: Nasrallah, L. / Schüssler Fiorenza, E. (Hrsg.), *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies*, Minneapolis.
- Bakhtin, M. M. [1982]: *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin.



- Balch, D. L. [2003]: „Paul, Families, and Households“, in: Sampley, J. P. (Hrsg.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Harrisburg, 258–292.
- Barrett, C. K. [1994]: *The Acts of the Apostles: Volume I, Acts 1–14* (ICC), London/New York.
- [1998]: *The Acts of the Apostles: Volume 2, Acts 15–28* (ICC), London/New York.
- Barthélemy, D. / Milik, J. T. [1955]: *Qumran Cave I: Discoveries in the Judean Desert I*, Oxford.
- Bauer, W. [1988]: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York<sup>6</sup>.
- Baumgarten, A. [1998]: „Graeco-Roman Voluntary Associations and Ancient Jewish Sects“, in: Goodman, M. (Hrsg.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, 93–111.
- Baumgarten, J. M. [1953]: „Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls“, in: *HTR* 46, 141–159.
- Baumgarten, R. [1998]: *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen* (ScriptOralia 110), Tübingen.
- Beard, M. / North, J. / Price, S. [1998]: *Religions of Rome I: A History*, Cambridge.
- Bell, C. [1992]: *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York.
- [1997]: *Perspectives and Dimensions*, New York.
- [1998]: „Performance“, in: Taylor, M. C. (Hrsg.), *Introduction to Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, 205–224.
- [2004]: „Performance and Other Analogies“, in: Bial, H. (Hrsg.), *The Performance Studies Reader*, New York, 88–96.
- Bellinzoni, A. J. [1967]: *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (NT.S 17), Leiden.
- Bendlin, A. [2011]: „Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The Collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered“, in: Öhler, M. / Löhr, H. (Hrsg.), *Das Aposteldekret und das antike Vereinswesen* (WUNT 280), Tübingen, 207–296.
- Berger, K. [1984]: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg.
- [1991]: *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147), Stuttgart.
- [1993]: *Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen*, Stuttgart.
- [1994]: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel.
- [1995a]: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel<sup>2</sup>.
- [1995b]: *Wer war Jesus wirklich?*, Stuttgart.

- Berger, K. [1998]: *Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?*, Heidelberg.
- [2006]: „Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur“, in: Berger, K. / Klinghardt, M. / Röhser, G. (Hrsg.), *Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum*, Tübingen, 308–370.
- Beskow, P. [1990]: „Tertullian on Mithras“, in: Hinnells, J. R. (Hrsg.), *Studies in Mithraism*, Rom, 51–60.
- Bhabha, H. [1990]: *Nation and Narration*, New York.
- [1994] *The Location of Culture*, New York.
- Bickerman, E. J. [1949]: „The Name of Christians“, in: *HTR* 42, 109–124.
- Bilde, P. [2001]: „The Common Meal in the Qumran-Essene Community“, in: Nielsen, I. u. a. (Hrsg.), *Meals in a Social Context*, Aarhus, 145–166.
- Billerbeck, P. / Strack, H. L. [1961]: *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München<sup>3</sup>.
- Bobertz, Ch. A. [1993]: „The Role of Patron in the Cena Dominica of Hippolytus’ Apostolic Tradition“, in: *JThS* 44, 170–184.
- Bock, C. L. [2007]: *Acts (BECNT)*, Grand Rapids.
- Bokser, B. M. [1977]: „Philo’s Description of Jewish Practices“, in: Center for Hermeneutical Studies, *Protocol of the Thirtieth Colloquy: 5 June 1977*. Berkeley, 19–27.
- Borgen, P. [1981]: *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden<sup>2</sup>.
- Boyarin, D. [1994]: *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Los Angeles.
- [2004]: *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia.
- [2009]: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (ANTZ 10)*, Berlin/Dortmund.
- Bradshaw, P. F. [2004]: *Eucharistic Origins*, Oxford.
- Brakke, D. [1995]: *Athanasius and the Politics of Asceticism*, New York.
- Braun, W. [1995]: *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14 (SNSTMS 85)*, Cambridge.
- [2007]: „‘Our Religion Compels Us to Make a Distinction’: Prolegomena on Meals and Social Formation“, in: Crook, Z. A. / Harland, Ph. A. (Hrsg.), *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. Festschrift for Stephen G. Wilson*, Sheffield, 41–55.
- Braziel, J. E. / Mannur, A. (Hrsg.) [2007]: *Theorizing Diaspora*, Malden.
- Broshi, M. [2001]: *Bread, Wine, Walls, and Scrolls (JSP Suppl. 36)*, London.
- Brown, P. [1988]: *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York.

- Brumberg-Kraus, J. [1999]: „Not by Bread Alone...’: Food and Drink in the Rabbinic Seder and the Last Supper“, in: Brenner, A. / van Henten, J. W. (Hrsg.), *Food and Drink in Hebrew Bible and New Testament* (Semeia 86), Atlanta, 129–149.
- Buell, D. K. [2005]: *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York.
- Bultmann, R. [1958]: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen<sup>2</sup>.
- Burchard, Chr. [1996]: *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth* (SVTP 13), Leiden u. a.
- Burgmann, H. [1971]: „Das Kultmahl der Qumrangemeinde“, in: *ThZ* 27, 385–398.
- Burkert, W. [2004]: „s. v. Initiation: Mithras“, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* II, 108f.
- Burrus, V. [2007]: „Luke-Acts“, in: Segovia, F. / Sugirtharajah, R. S. (Hrsg.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, London, 133–155.
- Butler, J. [1990]: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York.
- [1993]: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York.
- Cadbury, H. [1927]: *The Making of Luke-Acts*, London.
- Cameron, R. / Miller, M. P. (Hrsg.) [2004]: *Redescribing Christian Origins*, Atlanta.
- Campbell, W. S. [2008]: *Paul and the Creation of Christian Identity*, London.
- Cancik, H. [2007]: „Haus, Schule, Gemeinde. Zur Organisation von ‚fremder Religion‘ in Rom (1.-3. Jh. n. Chr.)“, in: Rüpke, J. (Hrsg.), *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen* (STAC 43), Tübingen, 31–48.
- Carruthers, M. [1998]: *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*, Cambridge.
- Cassidy, R. J. [2011]: „Paul’s Proclamation of Lord Jesus as a Chained Prisoner in Rome: Luke’s Ending is his Beginning“, in: Rhoads, D. / Esterline, D. / Lee, J. W. (Hrsg.), *Luke-Acts and Empire: Essays in Honor of Robert L. Brawley*, Eugene, 142–153.
- Castelli, E. A. [2004]: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York.
- Castelli, E. A. / Taussig, H. (Hrsg.) [1996]: *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Valley Forge.
- Ceglarek, M. [2011]: *Die Rede von der Gegenwart Gottes, Christi und des Geistes. Eine Untersuchung zu den Briefen des Apostels Paulus* (EHS XXIII 911), Frankfurt a. M. u. a.

- Chilton, B. [1994]: *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles* (NT.S 72), Leiden.
- Chilton, B. / Neusner, J. [1995]: *Judaism in the New Testament Practices and Beliefs*, New York.
- Chow, R. [1993]: *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington.
- [2006]: *The Age of the World Target: Self-Referentiality in War, Theory, and Comparative Work*, Durham.
- Clarke, J. R. [1991]: *The Houses of Roman Italy, 100 B. C. – A. D. 250: Ritual, Space, and Decoration*, Berkeley.
- [2007]: *Roman Life 100 B. C. to A. D. 200*, New York.
- Collins, A. Y. [2007]: *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis.
- Collins, J. [2003]: „Forms of Community in the Dead Sea Scrolls“, in: Paul, S. M. u. a. (Hrsg.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden, 97–111.
- Colson, F. H. [1922]: „Notes on Justin Martyr, Apology I“, in: *JThS* 23, 161–171.
- Conzelmann, H. [1960]: *The Theology of St. Luke: Translated by Geoffrey Buswell*, London.
- [1987]: *Acts of the Apostles* (Hermeneia), Philadelphia.
- Corbier, M. [1989]: „The Ambiguous Status of Meat in Ancient Rome“, in: *Food and Foodways* 3, 223–264.
- Corley, K. E. [1993]: *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody.
- [2010]: *Maranatha: Women's Funerary Rituals and Christian Origins*, Minneapolis.
- Corner, S. [2010]: „Transcendent Drinking: The Symposium at Sea Reconsidered“, in: *CQ* 60, 352–380.
- Cotter, W. [1996]: „The Collegia and Roman Law: State Restrictions on Voluntary Associations, 64 BCE – 200 CE“, in: Kloppenborg, J. S. / Wilson, St. G. (Hrsg.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London, 74–89.
- Courtney, E. [2001]: *A companion to Petronius*, Oxford.
- Coutsoumpos, P. [2005]: *Paul and the Lord's Supper: A Socio-Historical Investigation* (SBT 84), New York.
- Cramer, E. P. [2011]: „Small Groups“, in: Hutchison, E. D. (Hrsg.), *Dimensions of Human Behavior: Person and Environment*, Los Angeles<sup>4</sup>, 355–383.
- Crislip, A. [2005]: *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor.
- Cross, F. M. [1956]: „Qumran Cave I“, in: *JBL* 75, 121–125.



- Cross, F. M. [1958]: *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, London.
- Crossan, J. D. [1991]: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco.
- [1996]: *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, San Francisco.
- Crossan, J. D. / Reed, J. L. [2004]: *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, New York.
- Cullmann, O. [1955]: „The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity“, in: *JBL* 74, 213–226.
- D'Arms, J. H. [2000]: „Memory, Money, and Status at Misenum: Three new Inscriptions from the Collegium of the Augustales“, in: *JRS* 90, 127–144.
- Daly, R. J. [1978]: *Christian Sacrifice: The Judaeo-Christian Background before Origen* (SCA 18), Washington, D. C.
- [1990]: „The Power of Sacrifice in Ancient Judaism and Christianity“, in: *JRitS* 4, 181–198.
- de Jonge, H. J. [1990]: „The Original Setting of the Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ Formula“, in: Collins, R. F. (Hrsg.), *The Thessalonian Correspondence*, Leuven, 229–235.
- [1998]: „De plaats van de verzoening in de vroegchristelijke theologie“, in: van Houwelingen, A. A. u. a. (Hrsg.), *Verzoening of koninkrijk: Over de prioriteit in de verkondiging*, Baarn.
- [2001]: „The Early History of the Lord's Supper“, in: van Henten, J. W. / Houwelingen, A. (Hrsg.), *Religious Identity and the Invention of Tradition: Studies in Theology and Religion*, Assen, 209–237.
- de Ste. Croix, G. E. M. [1981]: *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca.
- de Vaux, R. [1973]: *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London.
- [2003]: *The Excavations of Khirbet Qumrân and Ain Feshka: Volume 1B, Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes* (NTOA.SA 1B), übersetzt von Pfann, S. J., Fribourg.
- de Vogüé, A. [1985]: *Les Régles Monastiques Anciennes (400–700)*, Louvain.
- Delling, G. [1952]: *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen.
- Detienne, M. [1989]: „Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice“, in: Vernant, J. P. / Detienne, M. (Hrsg.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago.
- Deubner, L. [1919]: „Paian“, in: *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur* 22, 385–406.
- Dibelius, M. [1959]: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen<sup>3</sup>.

- Donahue, J. F. [2003]: „Toward a Typology of Roman Public Feasting“, in: *AJP* 124, 423–441.
- Donceel-Voûte, P. H. E. [1992]: „Coenaculum la sale à l'étage du locus 30 à Khirbet Qumrân sur la Mer Morte“, in: Gyselen, R. (Hrsg.), *Banquets d'Orient* (Res Orientales 4), Leuven, 61–84.
- Dorival, G. [2005]: „L'originalité de la Bible grecque des Septante en matière de sacrifice“, in: Georgoudi, S. / Koch Piettre, R. / Schmidt, F. (Hrsg.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne* (BEHE 124), Turnhout, 309–315.
- Douglas, M. [1974]: „Deciphering a Meal“, in: Geertz, C. (Hrsg.), *Myth, Symbol, and Culture*, New York, 61–81.
- [1975]: *Implicit Meanings*, London.
- [1987]: *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge.
- Draper, J. A.: [2008]: „Pure Sacrifice in Didache 14 as Jewish Christian Exegesis“, in: *Neotestamentica* 42, 223–252.
- Droge, A. J. [1989]: *Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture* (HUTh 26), Tübingen.
- Dunbabin, K. M. D. [2003]: *The Roman Banquet: Images of Conviviality*, Cambridge.
- Ebel, E. [2004]: *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT II/178), Tübingen.
- Eberhart, Chr. A. [2011]: *The Sacrifice of Jesus: Understanding Atonement Biblically* (Facets), Minneapolis.
- Ebner, M. / Leinhäupl-Wilke, A. (Hrsg.) [2007]: *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg.
- Eckhardt, B. [2010]: „Meals and Politics in the Yahad: A Reconsideration“, in: *DSD* 17, 180–209.
- Edwards, M. u. a. (Hrsg.) [1999]: *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford.
- Elias, N. [1985]: „Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie“, in: Vosskamp, W. (Hrsg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 2*, 101–150.
- Elliott, J. H. [1991]: „Household and Meals vs. Temple Purity Replication Patterns in Luke-Acts“, in: *BTB* 21, 102–108.
- Elliott, N. [1994]: *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Minneapolis.

- Elm, S. [1990]: „The *Sententiae ad Virginem* by Evagrius Ponticus and the Problem of Early Monastic Rules“, in: *Augustinianum* 30, 393–404.
- [1991]: „Evagrius Ponticus’ *Sententiae ad Virginem*“, in: *DOP* 45, 97–120.
- [1994]: *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford.
- Erikson, E. H. [1968]: *Identity: Youth and Crisis*, New York.
- Esler, Ph. F. [1987]: *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57), Cambridge.
- [2009]: *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter*, Minneapolis.
- Evans, C. / Chilton, B. [1999]: *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28,2), Leiden/Boston.
- Farmer, W. R. (Hrsg.) [1999]: *Anti-Judaism and the Gospels*, Harrisburg.
- Felmy, K. Chr. [2000]: *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar* (Oikonomia 39), Erlangen.
- Ferguson, E. [1980]: „Spiritual Sacrifice in Early Christianity and Its Environment“, in: *ANRW II* 23.2, 1152–1190.
- Finger, R. H. [2007]: *Of Widows and Meals: Communal Meals in the Book of Acts*, Grand Rapids.
- Fink, U. B. [2008]: *Joseph und Aseneth. Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung* (FoSub 5), Berlin/New York.
- Fitzmyer, J. A. [1998]: *The Acts of the Apostles* (AB 31), New York/London.
- Fless, F. [1995]: *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs. Untersuchungen zur Ikonographie und Funktion und Benennung*, Mainz.
- Frank, K. S. [1978]: „Maleachi 1,10ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche“, in: *ThPh* 53, 70–78.
- Fredriksen, P. [2006]: „Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go“, in: *SR* 35, 231–246.
- [2007]: „What ‘Parting of the Ways?’ Jews, Gentiles, and the Mediterranean City“, in: Becker, A. H. / Reed, A. Y. (Hrsg.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis.
- Fredriksen, P. / Reinhartz, A. (Hrsg.) [2002]: *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament After the Holocaust*, Westminster.
- Frend, W. H. C. [1984]: *The Rise of Christianity*, Philadelphia.
- Friedländer, L. [1906]: *Petronii Cena Trimalchionis. Mit deutscher Übersetzung und erklärenden Anmerkungen von Ludwig Friedländer*, Leipzig<sup>2</sup>.
- Friesen, St. J. [2004]: „Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus“, in: *JSNT* 26, 323–361.

- Friesen, St. J. [2010]: „The Wrong Erastus: Ideology, Archaeology, and Exegesis“, in: Friesen, St. J. / Schowalter, D. N. / Walters, J. C. (Hrsg.), *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society* (NT.S 134), Leiden, 231–258.
- Gabrielsen, V. [2007]: „Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-public Associations of the Greek World“, in: *Mediterranean Historical Review* 22, 183–210.
- Garitte, G. [1960]: „Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique“, in: *Muséon* 73, 298–299.
- Gärtner, B. [1965]: *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge.
- Gager, J. [1975]: *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs.
- Gallop, J. [2002]: *Anecdotal Theory*, Durham.
- [2011]: *The Deaths of the Author*, Durham.
- García Martínez, F. / Tigchelaar, E. [1997/1998]: *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, 2 Volumes, Leiden/Grand Rapids.
- Garnsey, P. [1999]: *Food and Society in Classical Antiquity* (Key Themes in Ancient History), Cambridge.
- Gaventa, B. R. [2003]: *The Acts of the Apostles* (ANTC), Nashville.
- Geertz, C. (Hrsg.) [1977]: *The Interpretation of Cultures. Selected essays*, New York, (Nachdr. 1994).
- [1977]: „Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture“, in: Geertz, C. (Hrsg.), *The Interpretation of Cultures*, New York, 3–30.
- [1983]: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (stw 696), Frankfurt a. M.
- Geffcken, J. [1907]: *Zwei griechische Apologeten*, Berlin.
- Ginsburg, M. S. [1940]: „Roman Military Clubs and Their Social Functions“, in: *TAPA* 71, 149–155.
- Girard, R. [1972]: *La violence et le sacré*, Paris.
- Gnilka, J. [1961]: „Das Gemeinschaftsmahl der Essener“, in: *BZ* 5, 39–55.
- Golb, N. [1994]: „Khirbet Qumran and the Manuscript Finds in the Judean Wilderness“, in: Wise, M. O. u. a. (Hrsg.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York, 51–72.
- Goodspeed, E. J. [1915]: *Die ältesten Apologeten*, Göttingen.
- Grignon, Ch. [2001]: „Commensality and Social Morphology: An Essay of Typology“, in: Scholliers, P. (Hrsg.), *Food, Drink and Identity*, Oxford/New York, 23–36.



- Grossman, P. / Brooks-Hedstrom, D. / Abdal-Rassul, M. [2004]: „The Excavation in the Monastery of Apa Shenute (Dayr Anba Shenute) at Sohag“, in: *DOP* 58, 371–382.
- Günther, R. / Müller, R. [1988]: *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart u. a.
- Haenchen, E. [1971]: *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Oxford.
- Hahn, F. H. [2007]: „Performing the Sacred: Prayers and Hymns“, in: Rüpke, J. (Hrsg.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, 235–248.
- Hainz, J. [1992]: „s. v. κοινωνία etc.“, in: *EWNT* 2, 749–755.
- Hall, J. M. [1997]: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- [2002]: *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago.
- Hall, S. [2007]: „Cultural Identity and Diaspora“, in: Evans Braziel, J. / Mannur, A. (Hrsg.), *Theorizing Diaspora*, Malden, 233–246.
- Handelman, D. [2006]: „Conceptual Alternatives to ‘Ritual’“, in: Kreinath, J. / Snoek, J. / Stausberg, M. (Hrsg.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (SHR 114,1), Leiden/Boston, 37–49.
- Hardin, J. K. [2006]: „Decrees and Drachmas at Thessalonica: An Illegal Assembly in Jason’s House (Acts 17.1–10a)“, in: *NTS* 52, 29–49.
- Harland, Ph. A. [2003]: *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis.
- [2007]: „‘These People Are ... Men Eaters’: Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups“, in: Crook, Z. A. / Harland, Ph. A. (Hrsg.), *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. Festschrift for Stephen G. Wilson*, Sheffield, 56–75.
- [2009]: *Dynamics of Identity in the World of Early Christians*, New York/London.
- Harris, W. L. [1985]: *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBL.DS 68), Chico.
- Hauken, T. [1994]: *Petition and Response: An Epigraphic Study of Petitions to Roman Emperors 181–249*, Bergen.
- Heckel, U. [2002]: *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten* (WUNT 150), Tübingen.
- Heid, St. [1998]: „s. v. Justinus Martyr I“, in: *RAC* 18, 801–847.
- Heil, J. P. [1991]: „The Blood of Jesus in Matthew: A Narrative-Critical Perspective“, in: *PRSt* 18, 117–124.
- Heintz, M. [2003]: „Τὴν δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ (Justin, Apology 1.66.2): Cuming and Gelston Revisited“, in: *StLi* 33, 33–36.
- Hempel, Ch. [1996]: „The Earthly Essene Nucleus of 1QSa“, in: *DSD* 3, 253–269.

- Henderson, I. H. [2006]: „Early Christianity, Textual Representation and Ritual Extension“, in: Elm von der Osten, D. u. a. (Hrsg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14), Stuttgart, 81–99.
- Herd, G. [2005]: *The Sambia: Ritual, Sexuality, and Change in Papua New Guinea*, Belmont.
- Herzig, H. E. [2004]: „Mythos und Traum. Von den ‚Inseln der Seligen‘ zum ‚besten Staat‘“, in: Rusterholz, P. (Hrsg.), *Verlorene Paradiese. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium Generale der Universität Bern im Sommersemester 2002* (Berner Universitätsschriften 48), Bern, 1–16.
- Herzog, R. [1985]: „Überlegungen zur griechischen Utopie. Gattungsgeschichte vor dem Prototyp der Gattung?“, in: Vosskamp, W. (Hrsg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 2*, Berlin, 1–20.
- Hill, C. C. [1992]: *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis.
- Hirschfeld, Y. [1995]: *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period*, Jerusalem.
- Hock, R. / O’Neil, E. [1986]: *The Chreia in Ancient Rhetoric. Volume 1: The Pro-gymnasmata*, Atlanta.
- Hofius, O. [1998]: „Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden. Vom Sinn des Heiligen Abendmahls“, in: *ZThK* 95, 313–337.
- Hollander, H. W. [2009]: „The Idea of Fellowship in 1 Corinthians 10.14–22“, in: *NTS* 55, 456–470.
- Holmberg, B. (Hrsg.) [2008]: *Exploring Christian Identity*, Tübingen.
- Horner, T. J. [2001]: *Listening to Trypho: Justin Martyr’s Dialogue Reconsidered*, Leuven.
- Horrell, D. G. [2004]: „Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre“, in: *NTS* 50, 349–369.
- Horsley, R. A. (Hrsg.) [1997]: *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg.
- Hurtado, L. [1988]: *One Lord, One God: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Minneapolis.
- Jeremias, J. [1935]: *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen.
- [1960]: *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen<sup>3</sup>.
- [1966]: *The Eucharistic Words of Jesus*, New York.
- Johnson, L. T. [1992]: *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5), Collegeville.

- Johnson-Debaufre, M. [2009]: „Inside Out and Upside Down: Acts 17:1–8 and the Outing of the Thessalonian Ekklesia“, Paper, SBL Annual Meeting, November 2009.
- Judeich [1893]: „s. v. Agyrrhios 1“, in: *RE* I.1, 914f.
- Kahl, B. [2008]: „Acts of the Apostles: Pro(to)-Imperial Script and Hidden Transcript“, in: Horsley, R. (Hrsg.), *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, Louisville.
- [2010]: *Galatians Re-imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*, Minneapolis.
- Kane, J. P. [1975]: „The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment“, in: Hinnells, J. R. (Hrsg.), *Mithraic Studies: Volume 2*, Manchester, 313–351.
- Kass, R. [2005]: *Theories of Small Group Development*, Montreal<sup>3</sup>.
- Keel, O. [1996]: *Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen<sup>5</sup>.
- Kim, L. [2006]: *Polemic and the Book of Hebrews*, Eugene.
- King, K. L. [2003]: *What is Gnosticism?*, Cambridge.
- [2006a]: *The Secret Revelation of John*, Cambridge.
- [2006b]: „The Problem of Jewish Christianity Or How to Represent the Diversity of Early Christianity“, Paper, SBL/AAR National Meeting, Washington, D. C., November 2006.
- Kircher, K. [1910]: *Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum* (RVV IX/2), Gießen (Nachdr. Berlin 1970).
- Klauck, H.-J. [1986]: *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster.
- Klawans, J. [2002]: „Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice“, in: *NTS* 48, 1–17.
- [2006]: *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, New York.
- Klinghardt, M. [1994]: „The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations“, in: Wise, M. O. u. a. (Hrsg.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York, 251–270.
- [1996]: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen/Basel.
- [1999]: „Prayer Formularies for Public Recitation: Their Use and Function in Ancient Religion“, in: *Numen* 46, 1–52.
- [2002]: „Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7–8,21“, in: *BThZ* 19, 183–202.

- Klinghardt, M. [2008]: „Erlesenes Verstehen. Leserlenkung und implizites Lesen in den Evangelien“, in: *ZNT* 21, 27–37.
- [2011a]: „Das Aposteldekret als kanonischer Integrationstext. Konstruktion und Begründung von Gemeinsinn“, in: Öhler, M. (Hrsg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen, 91–112.
- [2011b]: „Gemeindeleib und Mahlritual. Söma in den paulinischen Mahltex-ten“, in: *ZNT* 27, 51–56.
- [2012]: Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im 1k Mahlbericht, in: *EC* 3, 33–58.
- Kloppenborg, J. [2013] „Membership Practices in Pauline Christ Groups“, in: *EC* 4,2 (forthcoming).
- Knöppler, Th. [2001]: *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis des Todes Jesu* (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn.
- Knust, J. W. [2005]: *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity*, New York.
- [2012]: *Unprotected Texts: The Bible's Surprising Contradictions About Sex and Desire*, San Francisco.
- Kobel, E. [2011]: *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context* (BIS 109), Leiden.
- Koester, H. [1990]: *Ancient Christian Gospels, Their History and Development*, Philadelphia.
- Kollmann, B. [1990]: *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen.
- Kotrosits, M. [unpublished]: *Cosmic Oneness and Social Fracture: Re-Situating the Secret Revelation to John*, New York (Comprehensive Ph. D. Exam, Union Theological Seminary).
- Kowalski, B. [2005]: „Der Fenstersturz in Troas (Apg 20,7–12)“, in: *SNTU* 30, 19–37.
- Kraeling, C. H. [1967]: *The Christian Building: The Excavations at Dura Europos, Final Report 8.2*, New Haven.
- Krinzinger, Fr. (Hrsg.) [2010]: *Hanghaus 2 in Ephesus. Die Wohneinheiten 1 und 2: Baubefund, Ausstattung, Funde* (Forschungen in Ephesos 8.8), Wien.
- Kristeva, J. [2010]: *Hatred and Forgiveness*, New York.
- Kuhn, K. G. [1957]: „The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran“, in: Stendahl, K. (Hrsg.), *The Scrolls and the New Testament*, New York, 65–93.259–265.



- Lampe, P. [1987]: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II/18), Tübingen.
- [1991]: „Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34)“, in: *ZNW* 82, 183–213.
- [2003a]: *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis.
- [2003b]: „Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse“, in: Lange, A. / Lichtenberger, H. / Römheld, K. F. D. (Hrsg.), *Die Dämonen/Demons*, Tübingen, 584–599.
- Lang, B. [1993]: „Der Becher als Bundeszeichen. ‚Bund‘ und ‚neuer Bund‘ in den neutestamentlichen Abendmahlstexten“, in: Zenger, E. (Hrsg.), *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146), Freiburg i. Br. u. a., 199–212.
- [2001]: „s. v. Weltbild“, in: *NBL* 14/15, 1098–1105.
- Larsen, L. I. [2006]: „The *Apophthegmata Patrum* and the Classical Rhetorical Tradition“, in: *Studia Patristica* 39, 409–416.
- [2008]: „The *Apophthegmata Patrum*: Rustic Ruminations or Rhetorical Recitation“, in: *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 22, 21–31.
- [forthcoming]: „Resisting a Reclining Culture“, in: *Meals in the Greco-Roman World: Volume 1, Social Conflict, Experimentation and Formation at the Meal*, New York.
- Lawless, G. [1987]: *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Oxford.
- Layton, B. [2007]: „Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute’s Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance“, in: *J ECS* 15, 45–73.
- Le Boulluec, A. [1985]: *La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles* (Études Augustiniennes), Paris.
- Léon-Dufour, X. [1982]: *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris.
- [1983]: *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament*, Stuttgart.
- Leonhard, C. / Eckhardt, B. [2010]: „s. v. Mahl V (Kultmahl)“, in: *RAC* 23, 1012–1105.
- Leroy, H. [1973]: „Mein Blut ... zur Vergebung der Sünden. Zur matthäischen Interpretation des Abendmahls“, in: Knoch, O. u. a. (Hrsg.), *Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens* (Festschrift H. Kahlefeld), Frankfurt a. M., 43–53.
- Levi-Strauss, C. [1983]: *Structural Anthropology, Volume 2*, Chicago.

- Licht, J. [1965]: *מנילת הסרכים*, Jerusalem: Bialik Institute, 266–270.
- Lietzmann, H. [1926]: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Bonn.
- [1953–55]: *Mass and Lord's Supper*, Leiden.
- Lieu, J. M. [2002]: *Neither Jew Nor Greek? Constructing Early Christianity*, London.
- [2004]: *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford.
- Lindemann, A. [2000]: *Der Erste Korintherbrief*, Tübingen.
- Liu, J. [2007]: „The Economy of Endowments: The Case of the Roman Collegia“, in: Verboven, K. / Vandorpe, K. / Chankowski, V. (Hrsg.), *Πίστοι δια την τεχνήν: Bankers, Loans and Archives in the Ancient World: Studies in Honour of Raymond Bogaert* (Studia Hellenistica 44), Leuven, 231–256.
- Livesey, N. E. [2010]: „Theological Identity Making: Justin's Use of Circumcision to Create Jews and Christians“, in: *J ECS* 18 (2010), 51–79.
- Löhr, H. [2003]: *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet* (WUNT 160), Tübingen.
- Lopez, D. [2008]: *Apostle to the Conquered: Re-Imagining Paul's Mission*, Minneapolis.
- Lührmann, D. [1987]: *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen.
- Luijendijk, A. M. [2008]: *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri*, Cambridge.
- Luomanen, P. / Pyysiäinen, I. / Uro, R. (Hrsg.) [2007]: *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*, Leiden.
- Luz, U. [1985]: *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK I/1), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn.
- [1990]: *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)* (EKK I/2), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn.
- [2002]: *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)* (EKK I/4), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn.
- Lyman, R. [2003a]: „2002 NAPS Presidential Address: Hellenism and Heresy“, in: *J ECS* 11, 209–222.
- [2003b]: „The Politics of Passing: Justin Martyr's Conversion as a Problem of 'Hellenization'“, in: Mills, K. / Grafton, A. (Hrsg.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*, Rochester, 36–60.
- Mack, B. [1988]: *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia.
- [1995]: *Who Wrote the New Testament: The Making of the Christian Myth*, San Francisco.

- Magness, J. [2004]: *Debating Qumran* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 4), Leuven.
- Maier, J. [2004]: „Psalm 24,1. Rabbinische Interpretation, jüdische b<sup>c</sup> rakah und christliche Benediktion“, in: Maier, J. (Hrsg.), *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte* (SJ 28), Berlin/New York, 375–390.
- Malina, B. J. [1981]: *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta.
- [1995]: „Early Christian Groups: Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations“, in: Esler, Ph. E. (Hrsg.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London, 96–113.
- [2002]: *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis.
- Marcovich, M. [1994]: *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis* (PTS 38), Berlin/New York.
- Marks, S. [2003]: *Jewish Weddings in the Greco-Roman Period: A Reconsideration of Received Ritual*, Philadelphia.
- Marquardt, J. [1879]: *Das Privatleben der Römer I/II*, Leipzig, (Nachdr. Darmstadt 1975).
- Marxsen, W. [1952/53]: „Der Ursprung des Abendmahls“, in: *EvTh* 12, 293–303.
- Mason, St. [2007]: „Jews, Judeans, Judaizing, Judaism“, in: *JSJ* 38, 457–512.
- Matthews, Sh. [2010]: *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford.
- Mau, A. [1900]: „s. v. comissatio“, in: *RE* IV/1, 610–619.
- McGowan, A. B. [1994]: „Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century“, in: *J ECS* 2, 413–442.
- [1999]: *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford.
- [2005]: „Food, Ritual, and Power“, in: Burrus, V. (Hrsg.), *A People's History of Christianity. Volume 2: Late Ancient Christianity*, Minneapolis, 145–164.
- [2010]: „Rethinking Eucharistic Origins“, in: *Pacifica* 23, 173–191.
- McRae, R. M. [2011]: „Eating with Honor: The Corinthian Lord's Supper in Light of Voluntary Association Meal Practices“, in: *JBL* 130, 165–181.
- McVann, M. [1991]: „Rituals of Status Transformation in Luke-Acts: The Case of Jesus the Prophet“, in: Neyrey, J. H. (Hrsg.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody, 333–360.
- Meeks, W. A. [1983]: *The First Urban Christians*. New Haven/London.

- Meeks, W. A. [2008]: „Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians“, in: Mitchell, M. / Young, F. M. (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity: Volume 1*, Cambridge, 145–173.
- [2009]: „Taking Stock and Moving On“, in: Still, T. D. / Horrell, D. G. (Hrsg.), *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*, London/New York, 134–146.
- Meggitt, J. J. [1994]: „Meat Consumption and Social Conflict in Corinth“, in: *JThS* n. s. 45, 137–41.
- Menke, K.-H. [1999]: „s. v. Realsymbol“, in: *LThK* 8, 867–868.
- Merkelbach, R. [1984]: *Mithras*, Königstein i. T.
- Messner, R. [2007]: „Rez. M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft“, in: *ALW* 49, 126–131.
- Metso, S. [1997]: *The Textual Development Of The Qumran Community Rule*, Leiden.
- Milbank, J. [1996]: „Stories of Sacrifice“, in: *MoTh* 12, 27–56.
- Miller, M. P. [2004]: „The Problem of the Origins of a Messianic Conception of Jesus“, in: Cameron, R. / Miller, M. P. (Hrsg.), *Redescribing Christian Origins*, Atlanta, 301–336.
- Minns, D. / Parvis, P. (Hrsg.) [2009]: *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*, Oxford.
- Mittmann-Richert, U. [2007]: „Erinnerung und Heilserkenntnis im Lukasevangelium“, in: Barton, S. C. / Stuckenbruck, L. T. / Wold, B. G. (Hrsg.), *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 212), Tübingen, 243–276.
- Mokbel, A. (Hrsg.) [1966]: „La Règle de Saint Antoine le Grand : Parole de L'Orient“, in: *Melto* 2, 207–227.
- Moore, St. [2002]: *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis.
- [2010]: *The Bible in Theory: Critical and Postcritical Essays*, Atlanta.
- Moreland, M. [2006]: „Reconstructing Jerusalem 'Christians': Archaeology and Acts“, Acts Seminar Paper, März 2006.
- [2011]: „Jerusalem Destroyed: The Setting of Acts“, Acts Seminar Paper, Frühjahr 2011.
- Morgan, T. [1998]: *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge.
- [2007]: *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge.
- Müller, H. [2005]: „Utopistik statt Utopie“, in: *EWE* 16, 315–318.



- Murphy-O'Connor, J. [2002]: *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Collegeville<sup>3</sup>.
- [2009]: *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*, Oxford.
- Murray, O. (Hrsg.) [1990]: *Sympotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford.
- [2003]: „Symptotica – Twenty Years on“, in: Orfanos, Ch. / Carrière, J.-C. (Hrsg.), *Symposium Banquet et Représentations en Grèce et à Rome : Colloque international, Université de Toulouse-Le Mirail, mars 2002, CRATA (Pallas 61)*, Toulouse, 13–21.
- Mußner, F. [1974]: *Der Galaterbrief* (HThK IX), Freiburg i. Br.
- [1975]: „Das Wesen des Christentums ist  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\theta\iota\epsilon\iota\upsilon\prime$ . Ein authentischer Kommentar“, in: Roßmann, H. / Ratzinger, J. (Hrsg.), *Mysterium der Gnade (Festschrift J. Auer)*, Regensburg, 92–102.
- Nasrallah, L. [2008]: „The Acts of the Apostles, Greek Cities, and Hadrian's Panhellenion“, in: *JBL* 127, 533–566.
- [2010]: *Christian Responses to Roman Art and Architecture: The Second-Century Church Amid the Spaces of Empire*, Cambridge.
- Neyrey, J. H. [1991]: „Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship“, in: Neyrey, J. H. (Hrsg.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody, 361–388.
- [2006]: *A Socio-Rhetorical Commentary on the Gospel of John*, Cambridge.
- Nguyen, V. H. T. [2008]: *Christian Identity in Corinth: A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus, and Valerius*, Tübingen.
- Niederwimmer, K. [1993]: *Die Didache* (KEK.S), Göttingen<sup>2</sup>.
- Niemand, Chr. [2007]: *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart.
- Oakes, P. [2009]: *Reading Romans in Pompeii: Paul's Letter at Ground Level*, Minneapolis.
- Öhler, M. [2005]: „Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens“, in: *NTS* 51, 393–415.
- Overbeck, F. [1872]: „Ueber das Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte“, in: *ZWTh* 15, 305–349.
- Pagels, E. [1985]: „Christian Apologists and 'The Fall of the Angels': An Attack on Roman Imperial Power?“, in: *HThR* 78, 301–325.
- Pao, D. W. [2007]: „Family and Table-fellowship in the Writings of Luke“, in: Priest, R. J. / Nievex, A. L. (Hrsg.), *This side of Heaven: Race, Ethnicity, and Christian Faith*, Oxford/New York, 181–193.

- Parvis, P. [2007]: „Justin, Philosopher and Martyr: The Posthumous Creation of the Second Apology“, in: Parvis, S. / Foster, P. (Hrsg.), *Justin Martyr and His Worlds*, Minneapolis, 22–37.
- Patterson, J. R. [1994]: „The Collegia and the Transformation of the Towns of Italy in the Second Century AD“, in: *L'Italie d'Auguste à Dioclétien* (Collection de l'École française de Rome 198), Rom, 227–238.
- Pelikan, J. [2006]: *Acts*, London.
- Penn, M. [2002]: „Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship“, in: *J ECS* 10, 151–174.
- Perler, O. [1990]: „Logos und Eucharistie nach Justin I Apol. C. 66“, in: Perler, O. u. a. (Hrsg.), *Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag*, Freiburg, Schweiz, 471–491.
- Pervo, R. I. [2004]: „The Gates Have Been Closed (Acts 21:30): The Jews in Acts“, Acts Seminar Paper, Oktober 2004.
- [2009]: *Acts: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis.
- Pesch, R. [1986]: *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)* (EKK 5.1), Zürich/Neukirchen-Vluyn.
- Pfann, St. [2006]: „A Table Prepared in the Wilderness: Pantries and Tables, Pure Food and Sacred Space at Qumran“, in: Galor, K. (Hrsg.), *Qumran, The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates* (STDJ 57), Leiden, 159–178.
- Ploeger, M. [2006]: „Life – Death – Resurrection – Church: On the Coherence of Some Central Christian Notions“, in: *IKZ* 96, 45–50.
- Powers, D. G. [2001]: *Salvation Through Participation: An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven.
- Priest, J. F. [1963]: „The Messiah and the Meal in 1QSa“, in: *JBL* 82, 95–100.
- [1987]: „A Note on the Messianic Banquet“, in: Charlesworth, J. H. (Hrsg.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, 222–238.
- Puar, J. [2007]: *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham.
- Rahner, K. [1961]: „Zur Theologie des Symbols“, in: Rahner, K. (Hrsg.), *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln<sup>2</sup>, 275–311.
- Rauschen, G. [1913]: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I* (BKV 1/12), München.
- Reed, A. Y. [2004]: „The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr“, in: *J ECS* 12, 141–171.

- Regnault, L. [1999]: *Day-to-Day Life of the Desert Fathers*, Petersham.
- Reicke, B. [1948]: „Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeers. Act 27, 33–38“, in: *ThZ* 4, 401–410.
- Rhoads, D. / Esterline, D. / Lee, J. W. (Hrsg.) [2011]: *Luke-Acts and Empire: Essays in Honor of Robert L. Brawley*, Eugene.
- Risch, Chr. [2011]: *Die „Präsenz“ Christi im Herrenmahl*, Bonn.
- Robinson, D. M. / Graham, J. W. [1938]: *Excavations at Olynthus VIII: The Hellenic House*, Baltimore.
- Roebuck, C. [1951]: *The Asklepieion and Lerna (Corinth XIV)*, Princeton.
- Röhser, G. [2002]: *Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195)*, Stuttgart.
- Roller, M. [2006]: *Dining Posture in Ancient Rome: Bodies, Values, and Status*, Princeton.
- Rordorf, W. [1976]: „L'Eucharistie selon la Didachè“, in: Rordorf, W. (Hrsg.), *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 7–28.
- Rothacker, E. [1927]: *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München/Berlin.
- Rouwhorst, G. [1992]: *De viering van de eucharistie in de vroege kerk*, Utrecht.
- [2001]: „The Reception of the Jewish Sabbath in Early Christianity“, in: Post, P. u. a. (Hrsg.), *Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, Leuven, 224–266.
- Rubenson, S. [1995]: *The Letters of Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis.
- Ruck-Schröder, A. [1999]: *Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie (WMANT 80)*, Neukirchen-Vluyn.
- Rüpke, J. [2002]: „Collegia Sacerdotum. Religiöse Vereine in der Oberschicht“, in: Egelhaaf-Gaiser, U. / Schäfer, A. (Hrsg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung (STAC 13)*, Tübingen, 41–67.
- [2007]: *Religion of the Romans*, Malden.
- [2010]: „Representation or Presence? Picturing the Divine in Ancient Rome“, in: *ARelG* 12, 181–196.
- Runions, E. [2003]: *How Hysterical: Identification and Resistance in Bible and Film*, New York.
- Saage, R. [2005]: „Plädoyer für den klassischen Utopiebegriff“, in: *EWE* 16, 291–298.
- Sanders, E. P. [1985]: *Jesus and Judaism*, London.
- [1993]: *The Historical Figure of Jesus*, London<sup>3</sup>.

- Schäfer, Th. [1989]: *Imperii insignia. Sella curulis und fasces. Zur Repräsentation römischer Magistrate* (MDAI.R 29), Mainz.
- Scheid, J. [2003]: *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh.
- Schiffman, L. [1979]: „Communal Meals at Qumran“, in: *RQ* 37, 45–56.
- [1989]: *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta.
- Schinkel, D. [2008]: „Kanzler oder Schriftführer? Apg 19,23–40 und das Amt des *grammateus* in griechisch-römischen Vereinigungen“, in: Bienert, D. C. / Jeska, J. / Witulski, Th. (Hrsg.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums* (FR-LANT 222), Göttingen, 136–149.
- Schmeller, Th. [2001]: „Neutestamentliches Gruppenethos“, in: Beutler, J. (Hrsg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (Quaestiones disputatae)*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 120–134.
- Schmitt-Pantel, P. [1992]: *La cité au banquet : Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rom.
- Schoedel, W. R. [1985]: *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Hermeneia), Philadelphia.
- Schottruff, W. [1978]: „s. v. זִכָּר“, in: *THAT* 1, München u. a.<sup>3</sup>, 507–518.
- Schowalter, D. N. [2010]: „Seeking Shelter in Roman Corinth: Archaeology and the Placement of Paul’s Communities“, in: Friesen, St. J. / Schowalter, D. N. / Walters, J. C. (Hrsg.), *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society* (NT.S 134), Leiden.
- Schröter, J. [2006]: *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart.
- [2009]: „Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im 1. Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der ‚Einsetzungsworte‘ in frühchristlichen Mahltexten“, in: *ZNW* 100, 78–100.
- Schürmann, H. [1975]: *Jesu ureigener Tod*, Freiburg i. Br.<sup>2</sup>.
- Schüssler Fiorenza, E. [1994]: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York.
- Schüssler Fiorenza, E. / Nasrallah, L. (Hrsg.) [2009]: *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender and Ethnicity in Early Christianity*, Minneapolis.
- Schulz-Falkenthal, H. [1971]: „Gegenseitigkeitshilfe und Unterstützungstätigkeit in den römischen Handwerkergerossenschaften“, in: *WZ(H).GS* 20, 59–78.
- Schwartz, E. [1925]: *Der sogenannte sermo maior de fide des Athanasius* (SBAW.PH 6), München, 5–37.



- Schwartz, R. M. [1997]: *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago.
- Schwartz, S. [2010]: *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton.
- Schweitzer, A. [1901]: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen.
- Seaford, R. [2006]: *Dionysos (Gods and Heroes of the Ancient World)*, London/New York.
- Sedgwick, E. K. [2003]: *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, and Performativity*, Chapel Hill.
- Seland, T. [2005]: *Strangers in the Light: Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter*, Leiden.
- Shamir, O. / Sukenik, N. [2011]: „Qumran Textiles and the Garments of Qumran's Inhabitants“, in: *DSD* 18, 206–225.
- Silvas, A. [2005]: *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford.
- Slater, W. J. [1976]: „Symposium at Sea“, in: *HSCP* 80, 161–170.
- [2000]: „Handouts at Dinner“, in: *Phoenix* 54, 107–122.
- Smit, P.-B. [2007]: „A Symposium in Rom. 14:17? A Note on Paul's Terminology“, in: *NT* 49, 40–53.
- [2008]: *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament (WUNT II/234)*, Tübingen.
- Smith, D. E. [1980]: *Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in I Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Communal Meals*, Harvard Divinity School (unpublished Th. D. thesis).
- [1981]: *Meals and Morality in Paul and his World*, Chico.
- [2002]: „The Acts of the Apostles and the Rewriting of Christian History: On the Critical Study of Acts“, in: *Forum* 5, 7–32.
- [2003]: *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis.
- [2012]: „The House Church as Social Environment“, in: Niang, A. C. / Osiek, C. (Hrsg.), *Text, Image, and Christians in the Graeco-Roman World: A Festschrift in Honor of David Lee Balch (PTMS 176)*, Eugene, 3–21.
- Smith, D. E. / Taussig, H. [1990]: *Many Tables: The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*, Harrisburg.
- Smith, M. S. (Hrsg.) [1975]: *Petronius: Cena Trimalchionis*, Oxford.
- Stammen, Th. [2005]: „„Utopie“ versus „Utopisches““, in: *EWE* 16, 339–341.
- Stavrianopoulou, E. (Hrsg.) [2006]: *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World (Kernos Suppl. 16)*, Liège.

- Stavrianopoulou, E. [2009]: „Die Bewirtung des Volkes. Öffentliche Speisungen in der römischen Kaiserzeit“, in: Hekster, O. u. a. (Hrsg.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire* (Impact of Empire 9), Leiden, 159–183.
- Stegemann, H. [1993]: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg.
- Stegemann, W. [2004]: *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart.
- Stein, H. J. [2008]: *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II/255), Tübingen.
- Stein-Hölkeskamp, E. [2005]: *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München.
- Stendahl, K. [1976]: *Paul Among Jews and Gentiles*, Philadelphia.
- Stowers, St. [1995]: „Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not: Toward an Anthropology of Greek Religion“, in: White, L. M. / Yarbrough, O. L. (Hrsg.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis, 293–333.
- Stroumsa, G. [2005]: *La fin du sacrifice : Les mutations religieuses de l'Antiquité Tardive*, Paris.
- Stuhlmacher, P. [2005]: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen<sup>3</sup>.
- Stuhlmann, R. [2003]: „Das Mahl des Herrn im Neuen Testament“, in: Broseder, J. / Link, H.-G. (Hrsg.), *Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen*, Neukirchen-Vluyn, 26–42.
- Tajfel, H. [1981]: *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge.
- Talbert, C. H. [1974]: *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SNTSMS 20), Missoula.
- Tannehill, R. C. [1990]: *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Volume 2: The Acts of the Apostles*, Minneapolis.
- Taubenschlag, R. [1959]: „The Laws of Association in Greco-Roman Egypt“, in: *Opera Minora* 2, 521–526.
- Taussig, H. [1996]: „Dealing Under the Table: Ritual Negotiation of Women's Power in the Syrophenician Woman Pericope“, in: Castelli, E. A. / Taussig, H. (Hrsg.), *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton Mack*, Valley Forge.
- [2009]: *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis.

- Tellbe, M. [2009]: *Christ believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen.
- Theißen, G. [2004]: *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Eugene.
- Thomas, J. / Hero, A. C. (Hrsg.) [2000]: *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington, D. C.
- Too, Y. L. [2007]: *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden.
- Troeltsch, E. [1913]: „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903)“, in: Troeltsch, E. (Hrsg.), *Gesammelte Schriften II*, Tübingen, 386–451.
- Tromp, J. [2008]: „Night and Day: A propos Acts 20:7“, in: Tromp, J. / Hollander, H. / Buitenwerf, R. (Hrsg.), *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honour of Henk Jan de Jonge* (NT.S 130), Leiden, 363–375.
- Trümper, M. [2003]: „Material and Social Environment of Greco-Roman Households in the East: The Case of Hellenistic Delos“, in: Balch, D. B. / Osiek, C. (Hrsg.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids, 19–43.
- Tuckman, B. W. [1965]: „Development Sequence in Small Groups“, in: *PsBull* 63, 384–399.
- Turner, V. [1967]: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca.
- [1969]: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca.
- Tyson, J. B. [1983]: „Acts 6:1–7 and Dietary Regulations in Early Christianity“, in: *PRSt* 10, 145–161.
- [2004]: „The Jews in Acts: A Response to Richard Pervo“, Acts Seminar Paper, Oktober 2004.
- [2008]: „Christian Self-Definition and Anti-Judaism in the Second Century: Marcion, Acts, and Justin“, Acts Seminar Paper, März 2008.
- [2010]: *Images of Judaism in Luke-Acts*, Columbia (reprint).
- Ullucci, D. C. [2012]: *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, New York.
- Ussher, R. G. [1986]: *Aristophanes, Ecclesiazusae: Edited with Introduction and Commentary*, Bristol.
- van der Ploeg, J.: [1957] „The Meals of the Essenes“, in: *JJS* 2, 163–175.
- Vander Stichele, C. / Penner, T. [2009]: *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla*, New York.
- van Nijf, O. M. [2000a]. „Collegia and Civic Guards. Two Chapters in the History of Sociability“, in: Jongman, W. / Klejwegt, M. (Hrsg.), *After the Past: Essays in Ancient History in Honour of H. W. Pleket* (Mn.S 233), Leiden/Boston/Köln, 305–340.

- van Nijf, O. M. [2000b]: „Inscriptions and Civic Memory in the Roman East“, in: Cooley, A. (Hrsg.), *The Afterlife of Inscriptions* (BICS.SP 75), London, 21–36.
- [2003]: „Les élites comme patrons des associations professionnelles dans l’Orient romain“, in: Cébeillac-Gervasoni, M. / Lamoine, L. (Hrsg.), *Les élites et leurs facettes : Les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, Rom, 307–321.
- Vermaseren, M. J. [1971]: *Mithriaca I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, Leiden.
- Vössing, K. [2004]: *Mensa regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser* (BzA 193), München.
- (Hrsg.) [2008]: *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften. Internationales Kolloquium 5./6. Oktober 2005 Schloß Mickeln, Düsseldorf*, Stuttgart.
- Vogel, M. [1996]: *Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum* (TANZ 18), Tübingen.
- Voutiras, E. / Fyntikoglou, V. [2005]: „s. v. Gebet. Gebärden und Handlungen des Gebets“, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* III, 102–179.
- Wagenhammer, H. [1981]: „Das Wesen des Christentums ist  $\sigma\nu\nu\epsilon\sigma\theta\acute{\iota}\epsilon\iota\nu$ ‘. Bemerkungen zu einem Programmwort“, in: Müller, P. G. (Hrsg.), *Kontinuität und Einheit (Festschrift Fr. Mußner)*, Freiburg/Basel/Wien, 494–507.
- Walasky, P. [1983]: *And So We Came to Rome: The Political Perspectives of St. Luke* (SNTSMS 49), Cambridge.
- Wallace-Hadrill, A. [1994]: *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton.
- Wallraff, M. [2006]: „Eucharistie oder Herrenmahl? Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte im Gespräch“, in: *VF* 51, 55–63.
- Walsh, J. J. [1991]: „On Christian Atheism“, in: *VigChr* 45, 255–277.
- Walters, J. C. [2010]: „Paul and the Politics of Meals in Roman Corinth“, in: Friesen, St. J. / Schowalter, D. N. / Walters, J. C. (Hrsg.), *Corinth in Contexts: Comparative Studies on Religion and Society* (NT.S 134), Leiden/Boston, 343–364.
- Waltzing, J. P. [1895]: „The Roman Guilds and Charity“, in: *Charities Review* 4, 345–362.
- Wehr, L. [1987]: *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NTA 18), Münster.
- Wendebourg, D. [2009]: *Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation* (BHTh 148), Tübingen.
- Wenger, E. / McDermott, R. / Snyder, W. M. [2002]: *Cultivating Communities of Practice: A Guide to Managing Knowledge*, Boston.



- West, M. L. [1999]: „Towards Monotheism“, in: Athanassiadi, P./ Frede, M. (Hrsg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 21–40.
- White, H. G. E. [1933]: *The Monasteries of the Wadi 'n Natrún*, New York, (Nachdr. 1973).
- White, L. M. [1990]: *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians* (ASOR Library of Biblical and Near Eastern Archaeology), Baltimore.
- Williams, R. [1982]: *Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor* (GLS 31), Nottingham.
- Winter, B. W. [1994]: „Acts and Food Shortages“, in: Gill, D. / Gempf, C. (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting* (BAFCS 2), Grand Rapids, 59–78.
- Wire, A. [1990]: *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis.
- Witherington, B. [1998]: *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids/Carlisle.
- [2009]: „Exploring Christian Identity“, in: *CBQ* 71, 932–934.
- Wolter, M. [2008]: *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen.
- [2009]: „Primitive Christianity as a Feast“, in: Tuckett, Chr. (Hrsg.), *Feasts and Festivals* (CBET 53), Leuven/Paris, 171–182.
- Wolf, G. [1994]: „Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East“, in: *PCPS n. s.* 40, 116–143.
- [2000]: *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge.
- Woyke, J. [2007]: „Das Bekenntnis zum einzig allwirksamen Gott und Herrn und die Dämonisierung von Fremdkulten. Monolatrischer und polylatrischer Monotheismus in 1. Korinther 8 und 10“, in: Rüpke, J. (Hrsg.), *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, Tübingen, 87–112.
- Wright, N. T. [1996]: *Jesus and the Victory of God: Volume 2, Christian Origins and the Question of God*, London.
- Yadin, Y. [1959]: „A Crucial Passage in the Dead Sea Scrolls“, in: *JBL* 78, 238–241.
- [1962]: *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford.
- Yamazaki-Ransom, K. [2010]: *The Roman Empire in Luke's Narrative*, New York.
- [2011]: „Paul, Agrippa I, and Antiochus IV: Two Persecutors in Acts in Light of 2 Maccabees 9“, in: Rhoads, D. / Esterline, D. / Lee, J. W. (Hrsg.), *Luke-Acts and Empire: Essays in Honor of Robert L. Brawley*, Eugene, 107–121.

- Young, Fr. M. [1979]: *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom* (PatMS 5), Cambridge.
- [1999]: „Greek Apologists of the Second Century“, in: Edwards, M. u. a. (Hrsg.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, 81–104.
- Zeller, D. [2010]: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen.
- Zimmermann, J. [1998]: *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT II/104), Tübingen.