

**THEOLOGISCHE FAKULTÄT
UNIVERSITÄT TARTU**

GOTTESDIENST IN KORINTH

**Dissertation
von
Dace Balode**

**TARTU
2006**

I. EINLEITUNG	3
II. FORSCHUNGSGESCHICHTE ZUM URCHRISTLICHEN GOTTESDIENST	5
1. FORSCHUNGSGESCHICHTE ZUM WORTGOTTESDIENST	5
2. FORSCHUNG ZUM HERRENMAHL	17
a. <i>Die Religionsgeschichtliche Schule</i>	19
b. <i>Die Zwei-Typen-Theorie</i>	21
c. <i>Der Einfluss jüdischer Rituale</i>	24
Das Passah	24
Der Kiddush	26
Qumran	27
d. <i>Soziologisch orientierte Forschung zum Herrenmahlsgottesdienst</i>	29
3. ZUR AUFGABENSTELLUNG	35
III. DIE FEIER DES HERRENMAHLS	36
1. EINLEITUNG	36
2. ÜBERSETZUNG	38
3. TEXTANALYSE	39
4. DIE VERSAMMLUNGEN BEI PAULUS	44
5. ORT DER VERSAMMLUNG	48
a. <i>Mehrere Versammlungsorte</i>	49
Die christlichen Häuser in Korinth	49
Gruppierungen in der Gemeinde	51
ἡ ἐκκλησία ὅλη und ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία	52
b. <i>Die Versammlung an einem Ort</i>	53
Gaius	54
Vertreter der Oberschicht?	55
Die Grösse der Gemeinde	60
Architektur in Korinth	61
Versammlung in einem Privathaus?	65
Mahlzeit in einem Privathaus	67
6. ZEITLICHE EINORDNUNG UND ABLAUF DES MAHLES	69
a. <i>Tageszeit</i>	69
b. <i>Sättigungsmahl und Herrenmahl</i>	70
c. <i>Die Abendmahlsparadosis</i>	74
Wurden die Einsetzungsworte im Gottesdienst rezitiert?	77
d. <i>Gebete und Mahlordnung in der Umwelt</i>	84
Hellenistischer Hintergrund	84
Gastmahl, Vereinsmahl	85
Jüdische Mahlzeiten	89
Alltägliche Mahlzeiten und Gastmahl	90
Passahfest	94
Qumran	96
7. ZUSAMMENFASSUNG	101
IV. WORTTEILE DER VERSAMMLUNG	103
1. EINLEITUNG	103
2. AUFBAU DER KAPITEL 12-14	103
3. „ÄMTER“ IN DER KORINTHISCHEN GEMEINDE	108
4. CHARISMATISCHER CHARAKTER DER GEMEINDE	113
5. VERSCHIEDENE CHARISMEN IN DER VERSAMMLUNG	117
a. <i>Apostel</i>	118
b. <i>Propheten</i>	122
c. <i>Lehrer</i>	129
d. <i>Die Leitung der Versammlungen</i>	134
e. <i>Glossolie bei Paulus</i>	137
Glossolie in der hellenistischen Umwelt	138
Hellenistisches Judentum	145

Die Situation in Korinth	148
Was ist Glossolalie für Paulus?	150
Psychologische Aspekte des inspirierten Redens	154
f. <i>Musik in der Versammlung</i>	161
6. ORDNUNG IN DER VERSAMMLUNG	171
7. ZUSAMMENHANG VON MAHL UND WORTVERKÜNDIGUNG IN KORINTH.....	177
V. ZUSAMMENFASSUNG	184
BIBLIOGRAPHIE	189

I. Einleitung

Das Thema dieser Untersuchung „Gottesdienst in Korinth“ ist zunächst durch die in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts sehr wichtige innerkirchliche Diskussion der lutherischen Kirche Lettlands angeregt worden, welche durch die durchgeführte Liturgiereform entstand. Bei der Diskussion über die verschiedenen Formen der Liturgie ist eine gewisse fachliche Unsicherheit spürbar gewesen. Daher soll diese Arbeit dem Ziel gewidmet sein, einen wissenschaftlichen Beitrag zur Diskussion zu leisten, der die neutestamentliche Erfahrung in den Blick nimmt. Vor allem aber soll eine Untersuchung des urchristlichen Gottesdienstes auch ein wichtiger Beitrag für die neutestamentliche Diskussion in Lettland sein, wo seit über 60 Jahren kaum mehr exegetische Literatur zum Neuen Testament geschrieben wurde.

Auf der anderen Seite will die Arbeit auch die internationale wissenschaftliche Diskussion aufnehmen (freilich können in dieser Arbeit nicht alle Beiträge besprochen werden), die in Bezug auf die Forschung des urchristlichen Gottesdienstes in den letzten zwei Jahrzehnten neue Wege geschlagen hat.

Das Ziel dieser Arbeit ist eine möglichst genaue Rekonstruktion des Ablaufs der christlichen Versammlung, die auf der Grundlage des paulinischen Textes vor allem in den Kapiteln 11-14 des 1. Korintherbriefes erfolgen sollte. Es handelt sich dabei um das älteste und ausführlichste schriftliche Zeugnis der christlichen Versammlungen im neutestamentlichen Zeitalter und doch ist die Abfolge der Phänomene, die im Text angesprochen werden alles andere als klar und unbestritten, denn der paulinische Text lässt den Abriss der Zusammenkünfte nur andeutungsweise erraten. So stellen sich die Ausgangsfragen dieser Untersuchung wie folgt dar: Wie sind die Versammlungen der korinthischen Gemeinde aufgebaut? Was und in welcher Reihenfolge haben die Christen in ihren Zusammenkünften gemacht? Auf diese Fragen sollen mit Hilfe der historischen exegetischen Untersuchung Antworten gefunden werden. Zunächst ergibt sich natürlich die Arbeit mit dem paulinischen Text selbst, doch müssen auch archäologische und ausserbiblische textliche Zeugnisse zu Rate gezogen werden, um eine genauere Vorstellung der Zusammenkünfte zu erhalten.

Es ist sinnvoll in dieser Arbeit auch dem paulinischen Text zu folgen und die Untersuchung auf zwei grossen Kapiteln aufzuteilen. Zunächst wird der Text in 1. Kor 11,17-34 behandelt und somit alles, was die Feier des Herrenmahls in der korinthischen Gemeinde betrifft. Hier wird nach dem Ablauf des Mahls gefragt und der Mahlsoziologie- soziale Stellung der Gemeindemitglieder, der Ort der Versammlung bzw. des Herrenmahls und zeitlicher Ablauf des Mahls.

Als nächste Aufgabe stellt sich dann, den in Kapiteln 12-14 des 1. Korintherbriefes behandelten Charismen die Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei werden die Charismen in Betracht gezogen, die in der Versammlung der Korinther ihren Platz gefunden haben. Nach einem genauen Ablauf der Wortbeiträge in der Versammlung ist es natürlich nicht möglich zu fragen, denn Paulus uns einen solchen nicht erraten lässt. Daher soll dieses Kapitel einen Einblick darüber verschaffen, wie die verschiedenen Charismen sich in der Versammlung geäussert haben.

Um die paulinischen Texte zu untersuchen hält sich diese Arbeit an den methodischen Vorgaben der historisch-kritischen Methode, die eine kritische Untersuchung des biblischen Textes, aber auch historische und soziologische Fragestellung über die Umwelt des neutestamentlichen Textes beinhaltet.

Wie gesagt, soll diese Untersuchung aber auch die internationale fachliche Diskussion aufnehmen und deswegen soll das allererste Kapitel dieser Arbeit der Forschung des 20. Jahrhunderts und ihrer Fragestellung im Bezug auf den Gottesdienst im Urchristentum gewidmet sein. Der Bericht über die Forschung folgt auch einer Zweiteilung: Zuerst wird über die Forschung zum „Wortgottesdienst“ berichtet und dann über die verschiedenen Ansätze in der Herrenmahlsforschung. Aus diesem Bericht sollen auch weitere Fragen zum Thema „Gottesdienst in Korinth“ herauswachsen.

II. Forschungsgeschichte zum urchristlichen Gottesdienst

1. *Forschungsgeschichte zum Wortgottesdienst*

Wenn man von der Forschung zum Wortgottesdienst im Urchristentum berichten will, muss man von zwei bis heute nebeneinander stehenden Positionen ausgehen. Die eine Auffassung lautet, dass man schon in Urchristentum zwischen Herrenmahlsgottesdiensten und Wortgottesdiensten unterschieden und diese getrennt gefeiert hat. Die andere hingegen bestreitet, dass eine solche Trennung in neutestamentlicher Zeit stattgefunden hat. Diese zwei Standpunkte werden im Weiteren näher dargestellt.

Die Bezeichnung "Wortgottesdienst" als eine Gottesdienstart der frühen Christen taucht in der Forschung erst am Anfang des 20. Jahrhunderts auf.¹ Das prägnanteste Werk auf diesem Gebiet ist die Studie von Walter Bauer „Wortgottesdienst der ältesten Christen“. Noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Wortgottesdienst in den Betrachtungen des urchristlichen Gottesdienstes kaum als eine selbständige Einheit hervorgehoben. Vielmehr wurde er in Behandlungen als ein Teil der Gesamt“messe“ aufgefasst und so bei den Untersuchungen vernachlässigt.² Man beschäftigte sich viel mit der Liturgie des Gesamtgottesdienstes und versuchte, sie entweder schon in den Zeiten des Urchristentums zu finden oder im Gegenteil zu bestreiten, dass es eine solche gab und den Gottesdienst im Urchristentum als möglich frei und einfach darzustellen.³ Erst mit der Entwicklung der

¹ Nach Salzmann, Lehren, 3 wird dieser Begriff so zum ersten Mal bei Paul Drews, in „Untersuchungen zur Didache“ (1905) verwendet.

² Salzmann, Lehren, 3.

³ Salzmann Lehren, 7 erwähnt einen anglikanischen Versuch zu beweisen, dass in der urchristlichen Zeit die ganze Messe schon in ihrem Wortlaut festgesetzt war: Comber, Thomas, A Scholastical History of the Primitive and General Use of Liturgies in the Christian Church, London: S. Rycroft 1690. Der Pietist Gottfried Arnold meint in seinem Buch „Die erste Liebe“ (1844) hingegen, dass der Gottesdienst der Urchristen ohne festgesetzte Ordnung stattgefunden habe (besonders 64-161). Interessanterweise redet er nicht vom Heiligen Geist als dem bestimmenden Prinzip für den Gottesdienst. Der Geist gibt vor allem den Glauben, der nicht ohne Werke sein kann. (Liebe, 16-21) Er macht alle Christen zu Geistlichen, aber die Gaben von 1. Kor 12-14 werden nur am Rande erwähnt. (Liebe, 15) Konstituierend für den Gottesdienst ist das freie Gebet, auch das Herrengebet, Singen, Lehre, Lesung. Arnold nimmt auch öffentliche und private Zusammenkünfte an. (Liebe, 78) Über das Mahl schreibt er: „Wir halten, erzählten sie (sc. die Urchristen),

Geschichtsforschung wurde genauer nach den Verhältnissen im Urchristentum geforscht und die Aufmerksamkeit richtete sich nun auf die Einzelheiten des gottesdienstlichen Ablaufs im Urchristentum.⁴

Auf der Suche nach dem Ursprung des lutherischen Gottesdienstes geht **Theodor Kliefoth**, ein lutherischer Oberkirchenrat, in seiner fünfbändigen Gottesdienstordnung bis zum Neuen Testament zurück.⁵ Er ist überzeugt, dass man dem Neuen Testament, wenn auch dieses nur Weniges über den Gottesdienst im apostolischen Zeitalter zu enthält, die konstituierenden Elemente eines christlichen Gottesdienstes entnehmen könne.⁶ Diese Grundelemente stehen mit dem alttestamentlichen Kult in einem „genetischen Zusammenhange“.⁷ Der Gottesdienst im Urchristentum sei nicht dem synagogalen nachgemacht, aber an der Stelle des verworfenen alttestamentlichen Kultus sei auch nicht „ein beliebiges Neues“ entstanden, sondern er sei auf den Grundlagen des Tempelgottesdienstes entstanden, der durch Christus nicht überholt, aber überboten wurde.⁸ Konstitutiv bleibe der Gedanke des Opfers: im christlichen Gottesdienst steht das Opfer Christi im Zentrum, woraus sich auch die menschliche Antwort – das Dankopfer – ergibt.

Die Ordnung bei einem Herrenmahlsgottesdienst scheint er von der Handlung Jesu selbst abzulesen: Wie Jesus über die Gaben das Gebet gesprochen habe, so müsse auch die Gemeinde dies tun; dem Mahl sollen die Dankgebete vorangehen.⁹ Aus Apg 20,7 zieht er den Schluss, dass es vor der Danksagung noch eine Predigt gegeben

keusche und mässige Freudenmahle, nicht mit vielem Wein und überflüssiger Speise oder schändlichem Gelächter, sondern mit göttlichen Gesängen und Anhörung heiliger Reden“. (Liebe, 79) „Daher kamen sie auch zusammen, wann und wo sie nur konnten, in Häusern...“. Nicht allein der Tag des Herrn wurde gefeiert, sondern „alle Tage waren ihnen heilig“ (Liebe, 82).

⁴ Salzmann, Lehren, 11.

⁵ Die zweite erheblich erweiterte Auflage ist in fünf Bänden 1858-1861 unter dem Titel „Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation“ erschienen.

⁶ Kliefoth, Gottesdienstordnung, 4f.

⁷ Kliefoth, Gottesdienstordnung, 5. Eine richtige Deutung und Erinnerung dieses Zusammenhangs ist für ihn lebenswichtig für den christlichen Gottesdienst, sonst könne es „zu principiellen Trübungen der gottesdienstlichen Einrichtungen“ kommen. Weiterhin betont er, dass der alttestamentliche Kult auf verschiedene Weise von Christus überwunden sei: „...so ist der Opfertod Christi geradezu eine Abolition des Tempeldienstes.“ (Kliefoth, Gottesdienstordnung, 177.)

⁸ Kliefoth, Gottesdienstordnung, 176.

⁹ Kliefoth, Gottesdienstordnung, 210.

haben müsse.¹⁰ Daraus ergeben sich für ihn drei Teile des urchristlichen Herrenmahlsgottesdienstes: 1. Das erste ist der Lehrakt – eine Lesung aus den Schriften und eine Predigt. Dem folgte dann 2. der Opferakt – die Darbringung der Gebete und Gaben. Schliesslich kam 3. der Herrenmahlsakt – das gemeinsame Mahl und darauf folgend das Brot und der Wein.¹¹ Diese Gottesdienste waren die Hauptgottesdienste der Gemeinde und fanden einmal pro Woche statt. Daneben gab es während der Woche noch täglich Gottesdienste, die nur aus Lehre und Gebet bestanden. Schon bei der Jerusalemer Gemeinde gab es zwei Arten der Versammlungen: im Tempel und zu Hause. Im Tempel waren diese Versammlungen allen zugänglich, hingegen waren die Christen zu Hause unter sich.¹²

Während für Kliefoth Predigt, Gebete und Herrenmahl dem Wesen nach in einen Gottesdienst hineingehören mussten, auch wenn er ein Nebeneinander von missionarischen und geschlossenen Versammlungen annimmt, löst der Ansatz von **Theodosius Harnack** in dem Buch „Der Christliche Gemeindegottesdienst“ (1854) diese Einheit auf. Nach Harnack gab es zwei Typen von Versammlungen sowohl bei den Judenchristen, als auch in den heidenchristlichen Gemeinden. Der Form nach sind die Gottesdienste in der heidenchristlichen Gemeinde etwas anders. Die Versammlungen in Jerusalem standen nämlich noch unter dem Einfluss der Synagoge,¹³ während dieser Einfluss für die heidenchristliche Gemeinde nicht mehr nachweisbar war.¹⁴ Trotzdem muss es in den heidenchristlichen Gemeinden zwei Typen der Versammlung gegeben haben – einen nur für die Gemeinde und einen für alle zugänglichen.¹⁵

Viel stärker betont **Franz Rendtorff** den Einfluss des synagogalen Gottesdienstes auf die Entstehung des christlichen Gottesdienstes:

¹⁰ Kliefoth, Gottesdienstordnung, 264.

¹¹ Kliefoth, Gottesdienstordnung, 265.

¹² Kliefoth, Gottesdienstordnung, 234f.

¹³ Harnack, Gemeindegottesdienst, 81f.

¹⁴ Harnack, Gemeindegottesdienst, 142.

¹⁵ Harnack, Gemeindegottesdienst, 143-146. Die Beweise dafür findet er in Apg 20,20, wo über die Verkündigung von Paulus gesagt wird, dass er in der Öffentlichkeit und in den Häusern gelehrt habe.

"Wie die christliche Gemeinde als Ganzes, so ist auch der christliche Gottesdienst aus der jüdischen Synagoge hervorgewachsen."¹⁶

Das sei aus der späteren Entwicklung des Gottesdienstes zu ersehen. Die erste – mit seinen Worten – "brauchbare" Beschreibung des Gottesdienstes findet sich bei Justin, Apologia I, 65-67. Sie bezeugt eine Lesung der Schrift und die Ansprache eines "Vorstehers", also die üblichen Elemente des Synagogengottesdienstes. Interessanterweise scheint Rendtorff die Zeugnisse der paulinischen Briefe und des übrigen Neuen Testaments überhaupt nicht ernst zu nehmen, behauptet er doch, dass aus dieser Zeit keine "Beschreibungen", sondern nur "Andeutungen" des Gottesdienstes verfügbar seien. 1. Kor 14 spricht seiner Meinung nach nicht den gottesdienstlichen Ablauf an, sondern nur das Problem von Propheten und Glossolalen, jedoch werde dabei "das traditionelle formal liturgische Element beiseite [ge]lassen."¹⁷ Zuerst sind es seiner Meinung nach nur Bruchstücke des jüdischen Gottesdienstes gewesen, die durch den Juden Paulus der Gemeinde vermittelt wurden; später haben sie sich dann zu einer „Kette“ zusammengeschlossen.¹⁸

Wenn auch seitenmässig nicht sehr umfangreich, so ist das Büchlein „Der Wortgottesdienst der ältesten Christen“ (1930) von **Walter Bauer** zweifellos die prägnanteste Studie auf diesem Gebiet. Während frühere Werke nur eine Sammlung des Materials über die Verkündigung darstellen, stellt sich Bauer die Aufgabe auch die „religionsvergleichende Betrachtung“ mit einzubeziehen.¹⁹ Untersucht wird nur die Wortverkündigung, die als eigene gottesdienstliche Versammlung dargestellt wird:

„'Wortgottesdienst' im Sinne unseres Themas ist ein Gottesdienst, der nicht von einer Handlung her seinen eigentlichen Inhalt gewinnt, in dem vielmehr das Wort herrscht.“²⁰

¹⁶ Seine These dargestellt in dem Artikel Gottesdienst III. Geschichte des christlichen Gottesdienstes, RGG² II, 1334-1344 und in dem Buch „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes“ von 1914. Zitate nach Rendtorff, Art. Gottesdienst III, RGG² II, 1334.

¹⁷ Rendtorff, Gottesdienst III, RGG² II, 1334.

¹⁸ Rendtorff, Geschichte, 28.

¹⁹ Bauer, Wortgottesdienst, 3.

²⁰ Bauer, Wortgottesdienst, 3.

Bauer behandelt nun einzelne Phänomene der Wortverkündigung im Urchristentum, die er in 1. Kor 14, besonders im 14,26 findet: Singen, Lehre, Prophetie, Zungenrede, Gebet und schliesslich auch die Frage der Schriftlesung. Je einzeln werden diese Elemente mit ähnlichen Phänomenen vor allem aus der heidnischen Umwelt verglichen. Eine Abhängigkeit des heidenchristlichen vom synagogalen Gottesdienst bestreitet er für die urchristliche Zeit, auch wenn er für die spätere Zeit „mit Händen zu greifen“ sei.²¹ Die Heidenchristen hätten mit der Einprägung des Gesetzes, die das Zentrale in der Synagoge war, nichts anfangen können. Doch er verzichtet bewusst darauf, einen Abriss des „Wortgottesdienstes“ zu zeichnen, denn:

„Das würde lediglich die Einsicht in die Vielgestaltigkeit, die damals geherrscht hat, erschweren und eine Reichhaltigkeit ergeben, die im Einzelfall wohl niemals Wirklichkeit gewesen ist.“²²

Hans Lietzmann setzt in seinem Werk „Messe und Herrenmahl“ (1926) viel mehr Liturgie im gottesdienstlichen Ablauf in Korinth voraus. Er scheint sich für einen Typ des Gottesdienstes in Korinth entschieden zu haben, wenn er sich den Ablauf folgendermassen vorstellt: Zunächst wird der Brief des Apostels vorgelesen, dessen Abschlussworte schon die Abendmahlsliturgie mit heiligem Kuss und Abschlussgruss einleiten (vgl. 1. Kor 16,20-22). Danach wird als Höhepunkt der Versammlung das Herrenmahl gefeiert.

„Jetzt wird uns ein Bild lebendig. Wir stehen zu Korinth in der Gemeindeversammlung. Ein Brief des Apostels wird vor den lauschenden Hörern verlesen, er neigt sich dem Ende zu, noch eine Mahnung zur Besserung, Eintracht, Liebe und Frieden. Und dann klingt es feierlich: „Grüßet einander mit dem heiligen Kuß! Alle andern Heiligen küssen euch auch in christlicher Gemeinschaft“ – und die Korinther küssen sich – „Die Gnade unsres Herren Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft der heiligen Geistes sei mit euch allen!“ – „Und mit deinem Geiste“ antwortet sie Gemeinde: der Brief ist zu Ende und – das Herrenmahl beginnt!“²³

²¹ Mit Aufnahme der These von Rendtorff (fälschlicherweise schreibt er das Zitat Lietzmann zu), Geschichte, RGG² II, 1334, weist Bauer darauf hin, dass in 1. Kor 14 zu wenig von einem synagogalen Einfluss zu spüren ist (Wortgottesdienst, 19). Auch für das jüdische Christentum findet er den Gedanken zu verwickelt, dass sich vielleicht etwas Ähnliches wie eine christliche Synagoge herausgebildet habe (Wortgottesdienst, 9).

²² Bauer, Wortgottesdienst, 63.

²³ Lietzmann, Messe, 229.

Oscar Cullmann ist in seiner Studie „Urchristentum und Gottesdienst“ (1944) einer der vehementesten Verteidiger der These, dass es im Urchristentum nur einen Typ des Gottesdienstes gegeben habe, nämlich die Mahlfeier. Er verneint, dass die Gemeinde besonderen einen Wortgottesdienst kannte, der nach dem Vorbild des Synagogengottesdienstes mit Lesung, Predigt, Gebet, Segen und Psalmengesang abgelaufen sei. Der Grund ist für ihn einfach das Fehlen von Zeugnissen für eine solche gottesdienstliche Tätigkeit.²⁴ Erst Plinius erwähnt in seinen Briefen an Kaiser Trajan (Epistulae, X,96,7), die Christen seien nach jener ersten Versammlung vor Sonnenaufgang wieder auseinandergegangen, um nachher zum Mahle zusammenzukommen. Doch dies sind nach Cullmann zwei Teile eines zusammenhängenden Aktes. Es habe nie einen Wortteil ohne einen Mahlteil gegeben. Auch in Apg 20, 7 sieht Cullmann ein Zeugnis dafür, dass diese beiden Teile im Urchristentum zusammengehörten. Auch das im Urchristentum praktizierte Zungenreden passe kaum zur synagogalen Atmosphäre eines reinen Wortgottesdienstes.²⁵ Erst später geschieht nach Cullmann eine Anpassung an den synagogalen Gottesdienst und es entsteht ein selbstständiger Teil der Wortverkündigung. Die Mahlfeier verwandelt sich allmählich immer mehr zum kultischen Mahl.²⁶

Auch **Günther Bornkamm** sieht in seinem wichtigen Aufsatz „Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus“ in 1. Kor 10-14 einen Bezug auf eine und dieselbe Versammlung. Die Anweisungen für die Herrenmahlsfeier (10,14-22; 11,17-34) und diejenigen für die Wortverkündigung (11,2-16; 12,1ff; 14,1ff) wechseln sich dabei ab.²⁷ Er folgt Lietzmann in der Annahme, dass am Schluss des 1. Korintherbriefes in 16,20ff eine Reihe von liturgischen Formeln steht, die zum Herrenmahl überleitet.²⁸ Das Problem, das 1. Kor 14,23f voraussetzt, dass auch „ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι“ („Unkundige oder Ungläubige“), an der Versammlung, also auch am Herrenmahl, teilnahmen, versucht er mit dem Hinweis dadurch zu lösen, dass nirgendwo in den paulinischen Briefen die Taufe als Bedingung für die Teilnahme am Herrenmahl

²⁴ Cullmann, Urchristentum, 26f.

²⁵ Cullmann, Urchristentum, 26f.

²⁶ Cullmann, Urchristentum, 28.

²⁷ Bornkamm, Verständnis, 113.

²⁸ Bornkamm, Verständnis, 123.

genannt ist.²⁹ Das gelte auch für das alte liturgische Traditionsstück Didache 10,6 im Unterschied zum jüngeren Text Didache 9,5. Doch die folgende Annahme, dass diejenigen, die nicht durch die Taufe zur Gemeinde hinzugehörten während der Versammlung bekehrt wurden und dann zum Herrenmahl zugelassen wurden, zeigt, dass er selbst doch nicht ganz eine bedingungslose Teilnahme am Gemeindemahl akzeptieren kann:

"Natürlich werden im allgemeinen die Mitfeiernden Getaufte gewesen sein. Das heißt aber nicht, daß den ἰδιῶται oder ἄπιστοι (1. Kor 14,16 u. 24f), die am Gottesdienst der Gemeinde teilgenommen und, unter der Gewalt der Verkündigung im Innern getroffen, Gott angebetet und bekannt haben: Gott ist wirklich in euch (1. Kor 14,25), die Teilnahme am Herrenmahl verweigert wurde."³⁰

Diese Annahme lässt natürlich trotzdem die Frage offen, was während des Herrenmahls mit denen passiert, die sich nicht bekehrt haben. Werden sie herausbegleitet oder sollen sie zusehen, wie die anderen schmausen?

Auch **Gerhard Delling** bestreitet in seinem Werk „Der Gottesdienst im Neuen Testament“ (1952) die Einwirkung der Ordnung des Synagogengottesdienstes auf den urchristlichen Gottesdienst.³¹ Seiner Meinung nach hat:

„die Urchristenheit...wohl in ihrem judenchristlichen Teil den Gottesdienst der Synagoge mitbegangen; aber ihre eigenen Feiern als ganze hat sie im jüden- und im heidenchristlichen Bereich selbständig aufgebaut. Das war schon durch den ganz anderen Inhalt ihres Glaubenslebens notwendig gewesen.“³²

Auch die heidnischen Gottesdienste haben keinen Einfluss auf die Entwicklung des christlichen gehabt. Die seien dem christlichen Gottesdienst noch wesensfremder mit ihren Reigentänzen und ihren wenig entwickelten Forderungen.³³ Die einzige Quelle

²⁹ Bornkamm, Verständnis, 126. "...die paulinischen Briefe geben in keiner Weise das Recht, die Taufe von Anfang an als conditio sine qua non für die Beteiligung an der Feier des Herrenmahles anzusehen."

³⁰ Bornkamm, Verständnis, 126. 1. Kor 16,22 deutet er als Anathema, das die Grenze zwischen Gläubigen und Ungläubigen zieht, woraus später die Grenze zwischen Getauften und nicht Getauften wird.

³¹ Delling, Gottesdienst, 50.

³² Delling, Gottesdienst, 51.

³³ Delling, Gottesdienst, 51. In seinen Aussagen findet sich eine gewisse Abwertung des jüdischen Gottesdienstes: Das Herbeirufen der Gottheit in den Mysterien sei dem

für die Gottesdienstordnung des Urchristentums kann somit nur das Neue Testament sein. Da sind seiner Meinung nach die paulinischen Briefe „die ergiebigste Fundgrube“, die er praktisch als eine Verkörperung der christlichen Liturgie deutet.³⁴ In dem im Briefformular enthaltenen Friedensgruss sieht er eine Eingangsformel des Gottesdienstes. Ebenso spiegelt sich in den Proömien der Briefe der Brauch der Danksagung und Fürbitte im Gottesdienst. Das Briefkorpus gibt wiederum einen Einblick in die apostolische Verkündigung.³⁵ Neben diesen Gottesdienstelementen findet er im Neuen Testament noch eine grosse Palette von liturgischen Formeln, Hymnen, Gebeten und Riten (Taufe, Abendmahl, Handauflegung). In der Frage der Verbindung des Wort- und Abendmahlgottesdienstes scheint er einen Mittelweg zu gehen:

„Vermutlich hat man in den paulinischen Gemeinden beides gekannt: die Zusammenkunft ohne Herrenmahl und den Gottesdienst, dessen Gipfel die Mahlfeier bildete, dieser besonders am Sonntag..., jene an beliebigen Tagen dazwischen und zumal im Kreise der Hausgemeinde; ein Schema ist offenbar nicht aufzustellen.“³⁶

Für die Jerusalemer Gemeinde nimmt er eine Trennung an, doch weist er darauf hin, dass man daraus keine Rückschlüsse auf die heidenchristlichen Gemeinden ziehen könne.³⁷

Die kleine Untersuchung „Der Gottesdienst im Neuen Testament“ (1958) von **Eduard Schweizer** bringt wenig Neues über den Ablauf der Versammlung in der wissenschaftlichen Diskussion, auch wenn das Material aus dem Neuen Testament sehr genau zusammen getragen ist. Für den urchristlichen Gottesdienst betont er vor allem die Wichtigkeit des Wortes:

christlichen Wesen näher als der jüdische Gottesdienst. Über den heidnischen Gottesdienst schreibt er: „Rein ästhetisch gesehen ist er weit reicher und reizvoller als der jüdische“.

³⁴ Delling, Gottesdienst, 55.

³⁵ Vor allem sei das so im Philipper- und Kolosserbrief. Im Galater- und Römerbrief ist es weniger deutlich, woraus Delling die Schlussfolgerung zieht, Paulus habe bei der Verkündigung kein festes Schema gehabt. Hingegen könne man aus der Zweiteilung der Briefe in einen lehrhaften und einen paränetischen Teil den üblichen Aufbau der paulinischen Predigt ablesen (Delling, Gottesdienst, 56-58).

³⁶ Delling, Gottesdienst, 133.

³⁷ Delling, Gottesdienst, 133.

„Die entscheidende Gabe ist aber die des Wortes. ... Alles, was an realistischen Aussagen über die Präsenz Christi gesagt werden kann, ist im NT beim Wort noch viel deutlicher zu finden als etwa beim Herrenmahl.“³⁸

Auch die Feier des Herrenmahls ist schlussendlich Verkündigung, nämlich die Verkündigung des Todes Jesu.³⁹ Das wichtigste in der Versammlung aber ist die Prophetie, die das Rückgrat der Verkündigung bildet und eine Anrede in die aktuelle Situation hinein darstellt.⁴⁰ Ob das Herrenmahl und der Wortgottesdienst zusammengehören oder nicht, lässt Eduard Schweizer als nicht sicher erweisbar offen.⁴¹

Schweizer hat treffend beobachtet, dass kultische Begriffe für die gottesdienstlichen Aktivitäten im NT weitgehend fehlen. Er folgert daraus, dass die wöchentlichen Versammlungen demnach Teil des üblichen christlichen Lebens sind und ihnen nicht ein besonderer Charakter eignet. Er formuliert:

„Der Gottesdienst des Sonntags ist also gerade nicht als ein ‚heiliges‘ Geschehen in einer sakralen Sphäre vom Gottesdienst des Alltags geschieden.“⁴²

Eine genauere Differenzierung in der Entwicklung des urchristlichen Gottesdienstes nimmt **Ferdinand Hahn** in dem Buch „Der urchristliche Gottesdienst“ (1970) vor. Er unterscheidet zwischen dem Gottesdienst in der aramäisch sprechenden Urgemeinde, dem im hellenistischen Judentum und dem in der heidenchristlichen Gemeinde. Insgesamt ist der christliche Gottesdienst s.E. ein Neuanfang gewesen; dabei seien für die urchristliche Gemeinde drei Faktoren konstituierend gewesen: Jesu Botschaft und Wirksamkeit, sein Tod und Auferstehung, wie auch seine Gegenwart in der Gemeinde und schliesslich das Wirken des Heiligen Geistes, also – kurz gefasst – das endzeitliche Wirken Gottes.⁴³

³⁸ Schweizer, Gemeindeordnung, 203.

³⁹ Schweizer, Gottesdienst, 14.

⁴⁰ Schweizer, Gottesdienst, 11.

⁴¹ Schweizer, Gemeindeordnung, 203f; Gottesdienst, 13f.

⁴² Schweizer, Gemeindeordnung, 201. Ein Hinweis auf ein solches Selbstverständnis der eigenen Versammlungen sieht er auch in den Charismenlisten von Paulus (z.B. Röm 12, 6-8), die neben Charismen in der Versammlung auch solche aufzählen, die nicht direkt damit zu tun haben.

⁴³ Hahn, Gottesdienst, 32-34.

Das bestimmt diesen Neuanfang und die Loslösung von der jüdischen Tradition. Die aramäisch sprechende Gemeinde hatte zunächst noch eine Bindung zu Tempel (Apg 2-5). Doch ist der Tempel nach Hahn für die Christen nicht mehr wegen des Opferkults wichtig – hierfür hat er seine Gültigkeit verloren –, sondern nur noch als Gebetsstätte.⁴⁴ Daneben wurde die Mahlgemeinschaft in den Häusern gefeiert und in diesen Zusammenkünften kam auch das Wirken des Geistes zur Geltung. Für die urchristliche Gemeinde hält er vor allem die prophetischen Gaben für sehr zentral.⁴⁵ Für diese Anfangszeit nimmt er an, dass:

„der Synagogengottesdienst ... in seiner Bindung zum Tempelkult, beim Vorherrschen der Gesetzesunterweisung und der Bindung an feste Gebetstraditionen gerade kein Vorbild für den geistgewirkten Gottesdienst der im Namen Jesu Christi versammelten Gemeinde sein [konnte], so sehr Einzelelemente aus der synagogalen Liturgie aufgegriffen wurden und unter neuen Voraussetzungen Verwendung fanden.“⁴⁶

Auch das hellenistische Judenchristentum hat seinen Ursprung in Jerusalem (Apg 6-8). Der Unterschied zur aramäisch sprechenden Gemeinde lag nicht nur in der Benutzung der Schrift in griechischer Sprache, sondern vor allem in einem anderen Verhältnis zum Opferkult, der spiritualisiert wird. Hier ist „ein Verständnis des christlichen Gottesdienstes gewonnen worden, das sich von der Bindung an Gesetz und Tempel freigemacht hat“.⁴⁷

Das Bild vom Gottesdienst im Heidenchristentum kann aus dem 1. Korintherbrief gewonnen werden. Er ist vor allem durch das Wirken des Geistes gekennzeichnet.⁴⁸ Seiner Meinung nach gab es etwas wie ein gemeinsames Modell der

⁴⁴ Hahn, Gottesdienst, 39f. „Zu einer prinzipiellen Absage an Tempel und Gesetz ist es in der aramäisch sprechenden Gemeinde wohl nicht gekommen, doch standen die Christen der gesamten alttestamentlich-jüdischen Tradition mit einer grossen Freiheit gegenüber. Das ermöglichte es ihnen, einen Gottesdienst zu gestalten, der zentrale Bedeutung für das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft hatte. Von hier aus verloren Tempel und Gesetz ihre beherrschende Stellung, ohne einfach negiert zu werden.“ Hahn hat offenbar ein recht negatives Bild vom jüdischen Gottesdienst, wenn erst durch die „Freiheit“ von der jüdischen Tradition ein lebensnaher Gottesdienst gestaltet werden kann. Laut Hahn gewinnt das Gesetz erst unter der Leitung des Herrenbruders Jakobus wieder an Wichtigkeit in der Urgemeinde.

⁴⁵ Hahn, Gottesdienst, 41f.

⁴⁶ Hahn, Gottesdienst, 46.

⁴⁷ Hahn, Gottesdienst, 55.

⁴⁸ Hahn, Gottesdienst, 57.

Gottesdienstfeier im hellenistischen Judentum, das von den Korinthern übernommen wurde.⁴⁹ Auch er geht in Korinth von zwei Typen des Gottesdienstes aus:

„... der immer wieder für das ganze Urchristentum postulierte ‚Einheitsgottesdienst‘ ist angesichts eines Vergleichs von 1 Kor 11,17ff und 1 Kor 14 nicht sehr wahrscheinlich. Ein eigener Wort- und Gebetsgottesdienst wird kaum zu bestreiten sein.“⁵⁰

Neulich hat **Jorg Christian Salzmänn** in seiner Studie „Lehren und Ermahnen“ (1994) die These vertreten, dass im Urchristentum sowohl in Jerusalem wie auch in Korinth je zwei Typen des Gottesdienstes gefeiert wurden. Das stärkste Indiz dafür, dass die Kapitel 11 und 14 des 1. Korintherbriefes zwei verschiedene Versammlungen behandeln, sieht er darin, dass Paulus zulässt, dass bei der Verkündigung auch ἰδιῶται und ἄπιστοι (1. Kor 14,22) dabei sein konnten. Die Teilnahme am Herrenmahl derer, die keine Gemeindemitglieder sind, würde das vorwegnehmen, was in der Taufe geschieht und sei daher nicht denkbar.⁵¹ Sein Interesse gilt der Entwicklung des Gottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. Erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts stellt er eine einheitliche Ordnung des christlichen Gottesdienstes fest, die aus einem Wortteil und dem Herrenmahl besteht.

Einen sehr eigenständigen Ansatz in der Bestimmung der Entwicklung des urchristlichen Gottesdienstes vertritt die Untersuchung „Die urchristlichen Gottesdienste“ (2002) von **Peter Wick**. Er geht davon aus, dass das Judentum in seiner Praxis in der Zeit Jesu auf drei Säulen ruhte, nämlich auf Tempel, Synagoge und Haus. Der Tempel war der Ort des institutionalisierten kultischen Gottesdienstes, die Synagoge war der Ort der Lehre; sie wurde notwendig, nachdem der Kult in Jerusalem zentralisiert worden war. Die dritte Säule war schliesslich das Haus, welches der Ort für die Ausübung der Religion in der Familie war. In seinen Anfängen ist das Christentum seiner Meinung nach in diesen Rahmen zu stellen.

„Der Jude Jesus gründete eine charismatische Bewegung, mit der er keine eigenen Gottesdienste feierte, sondern an den Gottesdiensten des

⁴⁹ Hahn, Gottesdienst, 56-65.

⁵⁰ Hahn, Gottesdienst, 65.

⁵¹ Salzmänn, Lehren, 60.

Judentums teilnahm. Dieser institutionelle Rahmen gab ihm die Möglichkeiten vor, im häuslichen Rahmen Gemeinschaftsmähler zu feiern, Synagoge zu besuchen und zum Tempel zu wallfahren, um z.B. der Sitte gemäß in einem Haus in Jerusalem das Pessachlamm zu essen.“⁵²

Da das Christentum am Anfang keine eigenen Institutionen hatte, gehört es wesentlich in den Rahmen der Hausfrömmigkeit. Der religiöse Vollzug zu Hause ist auch mit den gemeinschaftlichen Mahlfeiern verbunden.⁵³ So ist der Gottesdienst in den paulinischen Hausgemeinden in diesem häuslichen Rahmen als eine Symposionfeier gestaltet, in der auf die gemeinsame Mahlzeit der Wortgottesdienst folgte.⁵⁴ Erst im Lauf der Zeit, nach Wick schon in neutestamentlicher Zeit, geschieht im Urchristentum eine Institutionalisierung.⁵⁵ Einen Beweis dafür sieht er im Jakobusbrief. Aufgrund der Erwähnung der Synagoge in 2,2 kommt er zum Schluss, dass die Gemeinde, die hinter dem Brief steht, wie eine Synagoge organisiert war. Für den Jerusalemer Opferkult gibt es keine gottesdienstliche Entsprechung in den neutestamentlichen Schriften. Allerdings wird er als gültige Instanz im Hintergrund der eigenen Versammlungen vorausgesetzt. Dazu werden immer mehr Elemente des Opferkults metaphorisch auf das christliche Leben übertragen.⁵⁶ Ohne auf Einzelheiten einzugehen, die m.E. nicht immer genügend begründet sind, macht die Studie in zwei Punkten grundsätzliche Anfragen an die Richtigkeit des Ansatzes nötig. Zuerst ist es fraglich, ob man der Organisation des Judentums zur Zeit Jesu durch dieses vereinfachte Modell von Triaden gerecht wird. Zweitens es ist mehr als fraglich, inwiefern das Urchristentum generell in einem solchen Rahmen zu deuten ist. Welche Rolle hätte der Jerusalemer Tempel z.B. bei den korinthischen Heidenchristen gespielt? Es ist nicht einmal klar, ob die Synagoge die christlichen Versammlungen beeinflusst hat.

⁵² Wick, Gottesdienste, 361.

⁵³ Wick, Gottesdienste, 117-130.

⁵⁴ Wick, Gottesdienste, 202f. 214.

⁵⁵ Wick, Gottesdienste, 302f.

⁵⁶ Wick, Gottesdienste, 361.

2. *Forschung zum Herrenmahl*

Die Betrachtung der Literatur zum Herrenmahl könnte ein selbständiges Thema einer grösseren Arbeit sein. Hier soll nur ein Ausschnitt der Forschungsgeschichte geboten werden, der die wichtigsten Meilensteine der Forschung festhält. Den gründlichsten Überblick zur Abendmahlsforschung kann man in dem Buch von H.J. Klauck „Herrenmahl und hellenistischer Kult“ (1982) finden. Im Anschluss an Klauck hat die Forschung neue Wege eingeschlagen. Um diese Entwicklung zeigen zu können, ist es notwendig, einen Einblick in die wichtigsten Etappen der Herrenmahlsforschung zu geben. Die ganze kritische Forschung ist vor allem durch die Suche nach jüdischen und hellenistischen Parallelen bewegt worden; auch Klaucks Untersuchung gehört dazu. Die Parallelen dienten dann als Deutungsrahmen für das Geschehen beim Herrenmahl. Auch wenn schon Rendtorff meinte, dass wir über den Ablauf des Herrenmahls viel besser unterrichtet seien als über andere gottesdienstliche Aktivitäten in der Gemeinde, ist der Ablauf des Mahls nicht eindeutig.⁵⁷ Mögliche Parallelen mögen helfen, um sich den Ablauf oder die Liturgie des Herrenmahls in Korinth besser vorstellen zu können.

Die heutige Forschung zum Abendmahl ist das Kind der kritischen Forschung, die im 19. Jh. begann. Albert Schweitzer weist auf die Glaubenslehre von Friedrich Schleiermacher als ein einschlägiges Werk hin, das eine neue Epoche in der Forschung prägt.⁵⁸ Das Neue ist, wie Schweitzer betont, der Zweifel, der in diesem Werk Schleiermachers zur Sprache kommt, dass die Feier des Abendmahls in der Kirche gar nicht auf Christi Befehl selber beruht.⁵⁹ Angesichts der Tatsache, dass das Abendmahl in der Kirche so verschieden gefeiert wird, kam Schleiermacher zur Folgerung, dass es

⁵⁷ Rendtorff, Art. Gottesdienst III, RGG² II, 1334.

⁵⁸ Schweitzer, Abendmahl I, V-VI.

⁵⁹ Schweitzer, Abendmahl I, VI.

„nicht mehr das sein könne, als was Christus es gestiftet habe, und also auch wohl nicht könne von ihm als eine selbständige und immer dauernde Institution für die Kirche verordnet sein.“⁶⁰

Damit war natürlich eine direkte Verbindung des kirchlichen Abendmahls mit dem letzten Mahl Jesu bestritten und der Weg für die historische Frage frei, wie denn die christliche Abendmahlsfeier entstanden sei, und welches ihr Grund und ihre Bedeutung ist. Anstelle der Frage nach der Bedeutung der Einsetzungsworte, die in der Reformationszeit die wichtigste Frage zum Thema des Abendmahls war, kamen jetzt die historisch – kritischen Fragen auf, inwiefern dieses kirchliche Ritual auf Jesus selbst zurückgeht. Während das Abendmahl früher vor allem ein dogmatisches Thema war, wurde es jetzt auch zu einem historischen.

Die liberale Forschung des 19. Jahrhunderts übte massive Kritik an der leitenden Überzeugung, dass Jesus selbst das Abendmahl mit einem Wiederholungsbefehl eingesetzt habe. Dagegen wurden rationale und psychologisierende Gründe vorgebracht. So bestreitet **David Friedrich Strauß** („Das Leben Jesu kritisch bearbeitet“, 1835/1836), dass Jesus von seinem bevorstehenden Tod eine klare Vorahnung haben konnte, insbesondere vom Zeitpunkt seines Todes. Somit ist auch die Möglichkeit ausgeschlossen, dass Jesus selbst eine Verbindung zwischen seinem Tod und den Mahlelementen gesetzt bzw. die Einsetzungsworte beim letzten Mahl gebraucht hat.⁶¹ Strauss prüft, ob Jesus, der sich selbst als Messias verstand, seinen gewaltsamen Tod daraus ableiten konnte und lehnt das aufgrund der Quellenlage ab.⁶² Sogar wenn Jesus selbst auf diesen Gedanken gekommen wäre,⁶³ bliebe es unsicher, ob er seinem Tod eine sühnende Kraft zugemessen hätte.⁶⁴

⁶⁰ Die entscheidende Passage findet sich bei Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Auflage 1830/31 Teilbd. 2. § 139. 3., zitiert nach Schleiermacher KGA, Bd. 13/2, S. 384.

⁶¹ Strauss, *Leben*, 309; 323.

⁶² Strauss, *Leben*, 316.

⁶³ Strauss argumentiert, dass Jesus erstens angesichts seiner Ablehnung in der Öffentlichkeit sowie zweitens unter Zuhilfenahme der alttestamentlichen Erzählungen eine solche Schlussfolgerung hätte ziehen können, „wobei dann aber natürlicher wäre, daß er allmählig im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit diese Überzeugung gefasst, und sie hauptsächlich nur seinen Vertrauten mitgeteilt, als dass er sie schon von Anfang an gehabt...hätte.“ (Strauss, *Leben*, 322).

⁶⁴ Laut Strauss (*Leben*, 324) könnte Jesus aufgrund seiner Vertrautheit mit dem Sühnemotiv aus Jes 53 „...durch psychologische Reflexion darauf gekommen sein, wie zuträglich der geistigen Entwicklung seiner Jünger eine solche Katastrophe sein werde, und nationalen Vorstellungen gemäß mit Berücksichtigung A.T.licher Stellen selbst auf die Idee

Die Einsetzungsworte setzten aber eine klare historische und auch theologische Vorstellung vom Tod Jesu voraus, die eigentlich erst nach dem Tod Jesu da sein konnte. Jesus hat – nach Strauß – mit seinen Jüngern ein Passahmahl gefeiert, bei dem er, wie üblich, die Mahlelemente gedeutet hat. Da sein Tod so bald nach dem Passah folgte, führte das dazu, dass sich seine Nachfolger besonders an dieses Mahl erinnerten. Die Deutung des Passah fiel dann weg und an dessen Stelle traten „Erklärungen, welche gleichsam den neuen, christlichen Ursprung dieser Feier, nämlich den Tod Jesu, betrafen.“⁶⁵

a. Die Religionsgeschichtliche Schule

Wenn man die Entstehung der christlichen Mahlfeiern nicht mehr einfach nur durch die Einsetzung von Jesus erklären konnte, musste man andere Erklärungen finden. So war die Forschung zuerst beschäftigt, Parallelen in der damaligen Umwelt zu finden. Diese Arbeit im Bezug auf das Herrenmahl ist vor allem von der religionsgeschichtlichen Schule vorangetrieben worden. Diese deutsche protestantische Forschung in den letzten Jahrzehnten des 19. Jh. wollte zunächst vor allem die eigene Religion, das Christentum, von seinen Anfängen her verstehen. Das bedeutet aber, es im Zusammenhang der Gesamtentwicklung der geistes- und kultgeschichtlichen Entwicklung zu sehen.⁶⁶ In dieser Forschungsrichtung wurden deshalb die Einflüsse der religiösen und kulturellen Umwelt auf die Entwicklung des jungen Christentums aufgewiesen. Meistens wurde das Christentum als die empfangende Seite verstanden und dadurch wurde die Originalität mancher christlicher Bräuche und Theologien bestritten. Das erlaubte den Theologen dieses Forschungskreises auch eine Dogmenkritik zu üben, denn „mit der Originalität sinkt auch die glaubensmässige Verbindlichkeit dahin.“⁶⁷

einer sühnenden Kraft seines messianischen Todes“. Doch scheint es für Strauss überzeugender zu sein, dass diese Verbindung erst auf der synoptischen Ebene gemacht wurde.

⁶⁵ Strauss, Leben, 440.

⁶⁶ Lüdemann, Art. Religionsgeschichtliche Schule, TRE 28, 619.

⁶⁷ Klauck, Herrenmahl, 2. Das Programm war aber klar: „Es liegt beim Abendmahl nicht anders, als bei andern Gegenständen der Dogmatik: der Theologe muss lernen, mit ungebrochenem Mut der Wahrheit in das Gesicht zu sehen,“ schreibt Eichhorn, Abendmahl, 5.

Albert Eichhorn geht in „Das Abendmahl im Neuen Testament“ (1898) von der Grundannahme der Forschung aus, dass das Herrenmahl als eine Deutung des Todes Jesu erst bei der Gemeinde einsetzte, nicht aber schon bei Jesus selbst. Die letzte Mahlzeit, welche die Jünger mit Jesu gefeiert hatten, war kein Abendmahl; die Jünger haben kein Leib und Blut empfangen.⁶⁸ Dagegen sieht er den Ursprung der Einsetzungsworte bei Jesus selbst, der damit auch die Heilsbedeutung seines Todes ausgesagt hat.⁶⁹ Eichhorn betont, dass es in Korinth um ein reales Essen und Trinken des Leibes und des Blutes Christi gehe, im Unterschied zu den in 1. Kor 10,19-31 erwähnten paganen Mahlzeiten.⁷⁰ Auf die Frage, woher nun diese Vorstellung von Essen und Trinken des Leibes und Blutes kommt, gibt er folgende Antwort:

„...es ist nur vorhanden in der christlichen Gemeinde und hat vorher nicht existiert“.⁷¹

Was man gekannt hat, ist nur allgemein ein „supranaturales Essen einer himmlischen Speise im Kultus, die das ewige Leben giebt“.⁷² Solche Vorstellungen werden dann mit christlichem Inhalt gefüllt. Ein solches sakramentales Essen findet sich im AT nicht und ist ihm fremd. Parallelen dazu gibt es hingegen in hellenistischen Religionen, obwohl wir

„ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahls abgegeben hätte, ... nicht nachweisen [können]“.⁷³

Wilhelm Heitmüller führt diese Gedanken weiter.⁷⁴ Zunächst führt er die Forschungslinie weiter, die eine Entwicklung des Herrenmahlsverständnisses von Jesus hin zu Paulus erkennen will. In dieser Entwicklung wird das Mahl immer stärker ein sakramentales Mahl. Wenn nun Eichhorn noch keine wirklichen Parallelen für das Herrenmahl gefunden hat, gibt Heitmüller weither geholte

⁶⁸ Eichhorn, Abendmahl, 5.

⁶⁹ Eichhorn, Abendmahl, 5.

⁷⁰ Eichhorn, Abendmahl, 22-24.

⁷¹ Eichhorn, Abendmahl, 29.

⁷² Eichhorn, Abendmahl, 29.

⁷³ Eichhorn, Abendmahl, 30.

⁷⁴ Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903, 23-56; Ders. Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911 39-82=ders. Art. Abendmahl, RGG¹ I, 20-52.

Beispiele zur Theophagie aus der Praxis der Azteken an. Die Azteken haben nach Heitmüller eine Sitte gehabt, die Menschenopfer mit ihrer Gottheit zu identifizieren, wobei dann das Opfer mit dem Wesen und den Kräften der Gottheit erfüllt wird, bis es geschlachtet und gegessen wird.⁷⁵ Im Weiteren bringt er als Parallele das Essen des Stiers in den Dionysos–Mysterien, der mit dem Gott Dionysos identifiziert ist. Eine direkte Abhängigkeit des Herrenmahls behauptet er nicht, aber diese Mähler gehören für ihn religionsgeschichtlich gesehen zur selben Kategorie:

„Hier wie dort wirkt derselbe religiöse Trieb sich aus und sucht dasselbe religiöse Bedürfnis Befriedigung. Denn das ist der Sinn jener rohen und blutigen Ceremonieen, daß die Teilnehmer damit in die denkbar engste Verbindung mit der betr. Gottheit treten, daß sie eins mit ihr werden, daß sie ihr Leben in sich aufnehmen wollen. Das Gleiche erstreben und erlangen ja auch die Gläubigen, die nach paulinischer Weise das Herrenmahl feiern: sie nehmen – in supranaturaler Weise freilich – den Christus in sich auf.“⁷⁶

b. Die Zwei–Typen–Theorie

Noch im 19. Jh. postulierte **Friedrich Spitta** Jesus habe eine messianische Mahlzeit gestiftet, in welcher der Messias selbst die genossene Speise darstellt.⁷⁷ Beim letzten Mahl hat Jesus demnach das Mahl in der Vollendung angedeutet. Damit hat er ein einmaliges Mahl mit seinen Jüngern gefeiert und wollte der Kirche keine Institution eines Abendmahls vermachen. Die Gemeinde hat diese Mahlzeit wiederholt, obwohl hierzu von Jesus kein direkter Wiederholungsbefehl gegeben wurde.⁷⁸ Vielmehr hat sich die christliche Urgemeinde nach dem Vorbild ihrer Umwelt gerichtet:

„Die christliche Genossenschaft vereinigte sich wie andere jüdische Gemeinschaften zu religiösen Mahlzeiten. Sie konnte das nicht thun, ohne dessen zu gedenken, der ihnen verheissen, unsichtbar unter ihnen zu sein, und sich der Worte zu erinnern die er das letzte Mal gesprochen, als er mit seinen Jüngern zum Mahle versammelt war.“⁷⁹

⁷⁵ Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 40f.

⁷⁶ Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 42f.

⁷⁷ Spitta, Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, in: Ders., Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 1893, 205-337. Hier Traditionen, 274.

⁷⁸ Spitta hält den Wiederholungsbefehl für nicht jesuanisch (Traditionen, 287f.).

⁷⁹ Spitta, Traditionen, 289.

Wenn auch Jesus beim letzten Mahl sein bevorstehendes Scheiden ins Auge gefasst hat, so hat er doch das Brot und den Leib nicht mit seinem gewaltsamen Tod verbunden.⁸⁰ Dass dies geschehen ist, ist eine spätere Entwicklung in der Gemeinde. Zuerst hat die Gemeinde eine fröhliche Feier durchgeführt, die nichts mit dem Gedächtnis an einen Verstorbenen zu tun hatte, sondern bei der die Verheissung der Parusie und die Versammlung der Gemeinde zum eschatologischen Mahl im Zentrum stand.⁸¹ Die Gemeinde aber, die mit dem Faktum des Todes Jesu konfrontiert war, hat mit der Zeit die Worte „τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου“, „τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου“ („das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“ Mk 14,22.24) mit dem Kreuzestod verbunden und dies in einen Passahrahmen gesetzt. Jesus tritt dadurch an die Stelle des Passahlammes, die Gemeinde feiert eine Gedächtnisfeier.⁸² Dieser Typ des Abendmahls findet sich im Lukasevangelium. Bei Paulus treffen sich nun beide Traditionen. In 1. Kor 11 widerspiegelt sich die urapostolische Tradition, die vor allem die Aufnahme des pneumatischen Christus in das Abendmahl gesehen hat und die spätere Gemeindefradition, für die das eine Feier des Gedächtnisses des Todes Jesu ist.⁸³

Dieser Konzeption steht nun diejenige von **Hans Lietzmann** in „Messe und Herrenmahl“ (1926) sehr nahe.⁸⁴ Sein Hauptinteresse gilt der Entwicklung der Messe in den ersten Jahrhunderten; deshalb führt seine Untersuchung von der späteren Zeit zur früheren. Von Anfang an sieht er zwei Typen des Herrenmahls. Der ältere davon ist bei der Jerusalemer Urgemeinde anzutreffen. Dort wurde ein freudiges Mahl gefeiert, das vor allem mit der eschatologischen Erwartung der Wiederkunft Jesu verbunden war. Dieses Mahl wurzelt in den alltäglichen Mahlzeiten Jesu mit seinen Jüngern und ist mit den jüdischen Festmählern zu vergleichen. Zuerst sei das nur ein Brotbrechen gewesen. Eine erste Entwicklungsstufe könne man in der Didache beobachten; dort sei der Kelch dazugekommen. Dieser Typus wurde in einer späteren Entwicklung dann mit dem Opfergedanken verbunden. Die Feier wurde

⁸⁰ Spitta, Traditionen, 285.

⁸¹ „Mit Frohlocken“ (ἐν ἀγαλλιάσει) Apg 2,46 wurden diese Mahlzeiten gehalten (Spitta, Traditionen, 289).

⁸² Spitta, Traditionen, 294f.

⁸³ Spitta, Traditionen, 316.

⁸⁴ Lietzmann, Messe, bes. 211-263.

zum Opfer, wie es später in der ägyptischen Anaphora des Serapion wiederzufinden ist.⁸⁵

Den anderen Typus treffen wir bei Paulus. Er geht auf die letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern zurück und ist eine Erinnerung an sie, also eine Gedächtnisfeier des Todes Christi. Auch hier findet eine weitere Entwicklung statt:

„Die einfache Tischgemeinschaft der Urzeit wird zur mystischen κοινωνία“.⁸⁶

Dieser Typ kannte im Unterschied zum erstgenannten von Anfang an beide Elemente – den Ritus des Brotbrechens zu Beginn des Mahls und den Weinbecher am Ende. In einer späteren Entwicklung kommt dieser Typ im Eucharistiegebet Hippolyts, also in der Liturgie des Westens, vor.⁸⁷

Diese Zwei-Typen-Theorie führt **Oscar Cullmann** in seinem Buch „Urchristentum und Gottesdienst“ (1944) weiter. Er übernimmt die These Lietzmanns mit der Korrektur, dass beide Typen des urchristlichen Abendmahls auf Jesus selbst zurückzuführen seien.⁸⁸ Zum einen sind das die Erscheinungen des Auferstandenen, die bei einem Mahl stattgefunden und die die Herrenmahlfeier geprägt haben, wie es z.B. in Lk 24,36 beschrieben ist. Daher steht die Freude und der Jubel in diesem Mahl im Mittelpunkt; der Bezug zum Blut und zum Tod Jesu fehlt, wie Cullmann aus Apg 2,46 schliesst.⁸⁹ So behauptet er, dass:

„...die ersten eucharistischen Mahlfeiern der Gemeinde auf diese Ostermahlzeiten zurückblicken, in denen das von Jesus beim letzten Abendmahl verheissene Messianische Mahl schon teilweise vorweggenommen wurde“.⁹⁰

⁸⁵ Lietzmann, Messe, 250. Die Anaphora des Serapion enthält ein breites Dank- und Lobgebet, dagegen ist die Passion kaum ein Thema. Das Opfer sind hier die Gaben selbst. Vgl. Lietzmann, Messe, 186-197.

⁸⁶ Lietzmann, Messe, 252.

⁸⁷ Lietzmann, Messe, 158-168.

⁸⁸ Cullmann, Urchristentum, 20.

⁸⁹ Cullmann, Urchristentum, 18; Cullmann, Bedeutung, 508: „Es gibt nur eine einzige Gruppe von Mahlzeiten, deren Erinnerung eine solch überströmende Freude wirklich zu rechtfertigen vermochte: die Mahlzeiten, welche die ersten Christen unmittelbar nach Jesu Tod gemeinsam eingenommen hatten, und während denen ihnen der Auferstandene plötzlich erschienen war (...) und vor ihren Augen mit ihnen Fisch gegessen hatte.“

⁹⁰ Cullmann, Urchristentum, 18f.

Der andere Typ des Herrenmahls ist im 1. Korintherbrief anzutreffen. Das ist ein Erinnerungsmahl an das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern und so indirekt ebenso von Jesus geprägt. Der eigentliche „Neuerfinder“ eines solchen Mahls ist aber Paulus.

„Er hat als erster die Beziehung zwischen diesem ‚Gedächtnis‘ und der Eucharistie hergestellt...“⁹¹

Paulus hat das Freudenmahl der urchristlichen Gemeinde wegen der Missstände in Korinth mit dem Tod Jesu in Verbindung gebracht und so ohne Absicht dem in der Gemeinde gefeierten Mahl eine andere Bedeutung gegeben.⁹²

c. Der Einfluss jüdischer Rituale

Das Passah

Die Synoptiker stellen das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern als ein Passahmahl dar. Das hat in der neutestamentlichen Forschung zu einer Diskussion geführt, inwiefern diese Berichte als historisch zuverlässig zu betrachten sind. Gegenüber den vielen skeptischen Stimmen ist **Joachim Jeremias** der grosse Verteidiger der These geworden, dass das letzte Mahl Jesu ein Passahmahl gewesen ist und das Herrenmahl der christlichen Gemeinde davon seine Gestalt gewonnen hat. Dafür sprechen laut Jeremias die nicht selbstverständlichen passahtypischen Eigenarten dieses Mahls, wie sie vor allem die Synoptiker darstellen. Es sind dies z.B. Hinweise auf das Mahl als Festmahl und die Deutung der Mahlelemente.⁹³

Seine Argumentation basiert auf folgenden Einzelheiten aus den Berichten der Evangelien und von Paulus: 1. Das Mahl fand in Jerusalem statt. 2. Mk 14,13-15 könnte ein Hinweis auf die Vermietung der Räume an Wallfahrer sein. 3. Nach 1. Kor 11,23 und Joh 13,30 wurde das Mahl in der Nacht abgehalten. 4. Am Mahl nahm nur der engere Kreis der Jünger statt. (10

⁹¹ Cullmann, Bedeutung, 517.

⁹² Cullmann, Bedeutung, 517.

⁹³ Jeremias, Abendmahlsworte, 35-56.

Teilnehmer waren eine Durchschnittszahl beim Passahmahl.) 5. Wie bei einem Festmahl liegen Jesus und seine Jünger an diesem Mahl. 6. Nach Joh 13,10 wird eine rituelle Reinigung durchgeführt, was unüblich ist für alltägliche Mahlzeiten. 7. Das Brot wurde während der Mahlzeit (ἐσθιόντων αὐτῶν Mk 14, 22 par) gebrochen, nicht am Anfang wie bei einer gewöhnlichen Mahlzeit. 8. Getrunken wurde Wein wie bei festlichen Mahlzeiten. 9. Es wurde Rotwein getrunken – die Rabbiner fordern, am Passah Rotwein zu trinken. 10. Nach Joh 13,29 meinen die Jünger, Judas gehe für die Festtage noch dringend einkaufen. 11. Die Almosen von Joh 13,29 passen zur Wohltätigkeit zur Passahzeit. 12. Nach Mk 14,26; Mt 26,30 folgt das Hallel nach der Mahlzeit. 13. Jesus hielt sich in dieser Zeit Jerusalem nach dem Passahbrauch. 14. Jesus spricht Deuteworte zu Brot und Wein, so wie auch beim Passah das Essen gedeutet wird.⁹⁴

Jeremias beobachtet die Abendmahlsberichte der Evangelien sehr genau und hält zahlreiche einzelne Details für historisch zutreffend. Er stützt sich dabei vor allem auf Mk 14,22-25; der im Ganzen literarisch ältere Einsetzungstext von Paulus in 1. Kor 11,23-25 wird sehr wenig in Betracht gezogen.⁹⁵

Um die Frage zu beantworten, wie es dazu kam, dass das Herrenmahl in der Urgemeinde viel öfter als jährlich, wie das Passah, gefeiert wurde, scheint Jeremias doch wieder eine zweite Wurzel des Herrenmahls vorauszusetzen und sich damit der Zwei-Typen-Theorie anzunähern.

„Die Mahlfeiern der Urkirche sind ursprünglich nicht Wiederholung des letzten Mahles, das Jesus mit den Jüngern hielt, sondern der täglichen Tischgemeinschaft der Jünger mit ihm.“⁹⁶

Erst mit der Zeit (aber noch vor Paulus) wurden diese beiden Vorstellungen miteinander verbunden – diese Verbindung prägte schliesslich die Eigenart der Mahlzeiten.⁹⁷

Viele der Argumente, die nach Jeremias auf das Passah hinweisen, könnten durchaus auch dem Wunsch der Erzählung der Synoptiker entspringen, das Mahl als Passah darzustellen. Doch die Deuteworte selbst zeugen dafür, dass Jesus das Mahl gedeutet hat, wie auch im Passah die einzelnen Bestandteile des Mahls eine Deutung von der Erzählung über die Befreiung aus Ägypten darstellen. Nach Jeremias hat Jesus also

⁹⁴ Jeremias, Abendmahlsworte, 38-56.

⁹⁵ Darauf hat schon Kuhn hingewiesen (Kuhn, Abendmahlsworte, 400).

⁹⁶ Jeremias, Abendmahlsworte, 60.

⁹⁷ Jeremias, Abendmahlsworte, 60.

seine Deutungsworte im Rahmen der Passahfeier gesprochen, was dann den Sinn des Herrenmahls in der Urgemeinde geprägt hat. Doch gerade diese Analogie ist problematisch, denn Jesus deutet ja nicht das Lamm, die Bitterkräuter oder die Mazzen, sondern das Brot und den Kelch.⁹⁸

Die grösste Unsicherheit in seiner These bleibt die Chronologie der Ereignisse der Passion. Wie bekannt, unterscheidet sich der Zeitpunkt des Todes Jesu bei Johannes und bei den Synoptikern. Während Jesus nach den Synoptikern erst nach dem Passahmahl gekreuzigt wurde (vgl. Mt 26,17; Mk 14,12; Lk 22,7), berichtet Johannes von der Kreuzigung am Rüsttag zum Fest, also am Vortag des Passahfestes am 14. Nisan (vgl. Joh 18,28; 19,14).

In 1. Kor 11,17-34 kommt kein Hinweis auf das Passah vor, was annehmen lässt, dass das letzte Mahl Jesu in Korinth nicht in einen Zusammenhang mit der Passahfeier gebracht wurde. In den Gemeinden der Evangelien jedoch ist diese Verbindung mit der Passahfeier gerade gegeben – dafür sind die Evangelien unabhängig von der Historizität ihrer Berichte und den von der Forschung erkannten Unstimmigkeiten mit dem Passahfest ein Zeugnis.

Der Kiddush

Einen anderen Vorschlag für eine jüdische Verwurzelung des Herrenmahls machte **Rudolf Otto** („Vom Abendmahl Christi“, 1917).⁹⁹ Beeindruckt von einem Segensritual des jüdischen Familienmahls am Sabbat, das er selbst miterleben durfte, verglich er dieses mit dem letzten Mahl Jesu.¹⁰⁰ Seiner Meinung nach muss Jesus ein für die Jünger bekanntes Ritual gebraucht haben, nämlich die in dem

⁹⁸ So Klauck, Herrenmahl, 21. Jeremias hat also überzeugend nachgewiesen, dass auch die Mazzen als ἄρτος bezeichnet werden konnten; so kann die Erwähnung von ἄρτος in den Abendmahlsberichten nicht zur Widerlegung seiner These dienen. Vgl. Jeremias, Abendmahls Worte, 56-58.

⁹⁹ Jeremias, Abendmahls Worte, 20-23. Den Versuch, aus dem Kiddush einen separaten Mahltyp abzuleiten, widerlegt Jeremias mit der schlichten Feststellung, dass Kiddush eine Segnung des Mahls, die bei jedem Mahl stattfand, und keine Mahlzeit selbst ist. Diese Widerlegung ist „klar und für jeden, der das Judentum kennt, schlagend“, so Kuhn, Abendmahls Worte, 401.

¹⁰⁰ Otto, Abendmahl, 246.

zeitgenössischen Judentum verbreitete Segnung über Brot und Wein.¹⁰¹ Der Ritus selbst liess dann Jesus die Elemente mit seinem bevorstehenden Tod verbinden:

„Wir haben es gar nicht mit einer überlegten, ausgedachten Stiftung zu tun, ... sondern mit dem einfachsten und natürlichsten Vorgange, den es im Psychischen überhaupt gibt, und der sich ungesucht, ungezwungen, ja meist ganz ungewollt von selber macht, nämlich mit dem Vorgange einfacher Ideenassoziation.“¹⁰²

Jesus habe erwartet, durch Steinigung getötet zu werden und nicht durch Kreuzigung, und so sei die Assoziation mit dem beim Mahl gebrochenen Brot geweckt worden. Das Geräusch und der Anblick beim Ritual des Brotbrechens liessen Jesus an seinen Tod denken.¹⁰³ Auch die Rede vom „Blutvergiessen“ passe mehr zur Vorstellung eines Steinigungstodes als zum Kreuzestod, wo kaum Blut vergossen wird.¹⁰⁴ So habe Jesus, ohne ein neues Ritual einsetzen zu wollen, das Segensritual des Mahls mit seinem vorgeahnten Tod verbunden. Zwar ist die Position von Rudolf Otto scharf kritisiert worden, doch ist sie dadurch wichtig, dass sie die Aufmerksamkeit auf den Brauch im Judentum lenkt, das Brot und den Wein zu segnen.

Qumran

Von den Berichten der Qumrantexte ist bekannt, dass auch die dort wohnende Gemeinschaft gemeinsame Mähler gehalten hat. **Karl Georg Kuhn** („The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran“, 1957) wies auf diese Mähler als Parallele zum christlichen Herrenmahl hin. In den Vorschriften für ein Mahl im Kreis der Angehörigen der Qumrangemeinschaft 1 QS VI,1-6 und in Josephus' Berichten über die Essener (Bellum Judaicum II, 129ff) sah er ein Kultmahl der Qumrangemeinschaft. Auch „Josephus und Aseneth“ ist seiner Meinung nach ein

¹⁰¹ Otto, Abendmahl, 246, leider ohne Belege: „Das Kiddusch ist alt, denn schon Hillel und Schammai haben abweichende Verfügungen darüber gegeben.“

¹⁰² Otto, Abendmahl, 246.

¹⁰³ Otto, Abendmahl, 247.

¹⁰⁴ Otto, Abendmahl, 248.

essenisches Werk und somit ein Zeugnis für dieses Mahl.¹⁰⁵ Wenn auch den Texten von Josephus und Aseneth und ihren sakramentalistischen Tendenzen mit Vorsicht zu begegnen ist, so geht Kuhn doch davon aus, dass die Qumrangemeinschaften ihren Mahlzeiten in der Tat wohl sakramentale Bedeutung zugewiesen haben.¹⁰⁶

Eine Gemeinsamkeit sieht er in der täglichen Feier des Herrenmahls in der palästinischen Urkirche, die erst mit der Zeit aufgegeben worden sei, als sich das Christentum in der hellenistisch-römischen Welt verbreitete.¹⁰⁷ Ein Nachklang dieser alten Form findet sich in den Gebeten in Didache 9-10, worin er auch eine sehr wichtige Ähnlichkeit mit Qumran sieht. Hier wie dort wird der Segen über Brot und Wein am Anfang des Mahls gesprochen.¹⁰⁸

Die älteste Abendmahlstradition des NT sieht er in Mk 14,22-24,¹⁰⁹ wo er im Gegensatz zu Jeremias keine Hinweise auf das Passah feststellt.¹¹⁰ Im Gegenteil: Seiner Meinung nach zeigt diese ältere Schicht mit dem Passah unvereinbare Bräuche, die aber ihre Parallelen in den Mahlzeiten in Qumran haben.¹¹¹

Im Unterschied zu den Positionen von Jeremias und Otto behauptet Kuhn keineswegs eine direkte Abhängigkeit des Herrenmahls von den Qumranmählern:

„Our comparative study of the Essene meal and the Last Supper has no direct bearing on what the last meal actually was, historically speaking. It only gives information about how this meal is described in the formula of institution. This formula, in its most original forms, describes the Last Supper not as Passover meal but as communal meal, the forms of which correspond to those of the cult meal of the Essenes.“¹¹²

Auffällig ist eine Änderung der Fragestellung im Vergleich zu den Ansätzen der früheren Forschung. Früher wurde vor allem danach gesucht, wie es dazu kam, dass

¹⁰⁵ Kuhn, Meal, 75.

¹⁰⁶ Kuhn, Meal, 77, „...it is obvious from the central position of the cult meal of the Essenes that they must have attributed to it a deep religious significance, perhaps even a sacramental one.“

¹⁰⁷ Kuhn, Meal, 72.

¹⁰⁸ Kuhn, Meal, 72f.

¹⁰⁹ Kuhn, Meal, 73.

¹¹⁰ Kuhn, Meal, 83.

¹¹¹ Kuhn, Meal, 84: 1. Nur Männer nehmen an diesem Mahl teil, und zwar nur die, die Jesus am nächsten standen bzw. in Qumran zum inneren Kreis der Gemeinschaft gehörten. 2. Der Leiter des Mahls ist kein pater familias wie beim Passah, sondern Leiter der Gemeinschaft. 3. Der Segen über Brot und Wein wird am Anfang des Mahls gesprochen.

¹¹² Kuhn, Meal, 85.

beim letzten Mahl Jesus die Einsetzungsworte gesprochen hat. Mit anderen Worten: Man hat nach dem Ursprung der Einsetzungsworte gesucht und darin den Schlüssel für die Entstehung der urchristlichen Mähler gesehen. Diese Fragestellung scheint vom heutigen Brauch der Kirche beeinflusst zu sein, das Abendmahl nur als symbolisches Mahl zu feiern, wo natürlich die Einsetzungsworte eine besondere sakrale Bedeutung haben, was aber nicht der urchristlichen Realität entspricht. Kuhn aber zieht das ganze Mahl in Betracht, mitsamt Sättigungsmahl, und sucht die Parallelen zum ganzen urchristlichen Mahl. Seine Fragestellung entspricht m.E. mehr dem urchristlichen Herrenmahl.

In diesem Sinn führt das Werk von Matthias Klinghardt „Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft“ (1996) die Ansätze von Kuhn weiter.

d. Soziologisch orientierte Forschung zum Herrenmahlsgottesdienst

Ein neues Kapitel in der Forschung, die Parallelen in der Umwelt des urchristlichen Herrenmahls sucht, schreibt die sehr gründlich Studie „Herrenmahl und hellenistischer Kult“ (1986) von **Hans-Josef Klauck**. Am Anfang seines Buches kritisiert er den früheren Zugang der Religionsgeschichtlichen Schule, in dem das Urchristentum immer der Empfänger der Ideen und Bräuche gewesen ist. Er weist darauf hin, dass man die Einflüsse viel genauer nach Daten wie Chronologie, geographischer Verbreitung, sozialer Basis und Trägerkreisen der jeweiligen Erscheinung überprüfen müsse, und vor allem dass hier ein sich gegenseitig bereichernder Prozess vorliege.¹¹³ Klauck ist deshalb viel vorsichtiger, eine direkte Abhängigkeit von der hellenistischen Mahlfeier festzustellen. Er bietet eine Fülle von Material und möglichen Parallelen zum Herrenmahl. Ein unmittelbares Vorbild für den äusseren Rahmen der Feier des Herrenmahls findet er in den hellenistischen und darunter auch jüdischen Festmählern, Symposien und täglichen Mahlzeiten.¹¹⁴ Es ist dem Vereinsmahl verwandt. Die nächste Parallele findet er inhaltlich dann doch bei den antiken Mysterienmählern, bei welchen der Mahritus vom eigentlichen

¹¹³ Klauck, Herrenmahl, 5.

¹¹⁴ Klauck, Herrenmahl, 367.

Sättigungsmahl getrennt ist. Die Mahlzeit ist durch die Stiftung eines Gottes ins Leben gerufen und sein Tun wird von den Mysten wiederholt.¹¹⁵ Im Unterschied zu den Autoren vor ihm trennt er Hellenismus und Judentum nicht scharf voneinander, sondern sieht die Einheit der hellenisierten Welt der Antike, in der auch das Judentum zwischen Polemik und Anpassung einen stark hellenisierten Einschlag erhalten hat.

Charakteristisch für sein Interesse sind insbesondere die theologischen Fragen: Klauck fragt vor allem nach den inhaltlichen Parallelen zum Herrenmahl. So spricht er, wie das auch seine Vorgänger getan haben, von verschiedenen Typen der Mahlzeiten, die er dann je einzeln mit dem Herrenmahl vergleicht. Dabei zeigt seine Studie auch etwas vom Einfluss, den verschiedene Bräuche aufeinander gezeigt haben, z.B. die Mysterien auf das hellenistische Judentum.¹¹⁶ Wenn auch jeder Mahltyp für Klauck etwas für sich zu Behandelndes darstellt, zeigt sich bei ihm bereits der Gedanke, dass diese Mahlzeiten nicht völlig voneinander getrennt werden können, sondern zu ein und demselben kulturellen Milieu dazugehören. Die wechselseitigen Einflüsse machen auch unmöglich, nur einen Typ für die historische Genese zu nennen; es geht vielmehr um eine kulturell religiöse Mischung. Theologien, Bräuche und Ideologien haben sich vermischt und deswegen spiegelt sich auch beim Herrenmahl Einiges von dieser Mischkultur wieder. So ist die Genese des Herrenmahls nicht mit *einem* Typ der Mahlzeiten erklärbar, sondern diese Mahlzeit ist eine hellenistische Mahlzeit in dem Sinne, dass durch einen mehrschichtigen Vorgang, bei dem sich hellenistische Einflüsse auf das Judentum und direkte Begegnungen mit den zeitgenössischen hellenistischen Mählern verbinden.¹¹⁷

Man könnte gewissermassen auch die Studie von **Matthias Klinghardt** („Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft“, 1996) als Fortsetzung der religionsgeschichtlichen Arbeit betrachten, denn auch er fragt nach der Genese des Herrenmahls. Seine am Anfang des Werks formulierte Ausgangsfrage ist bezeichnend dafür:

¹¹⁵ Klauck, Herrenmahl, 368.

¹¹⁶ Klauck, Herrenmahl, 167ff. 369f.

¹¹⁷ Klauck, Herrenmahl, 370.

„Wie kamen frühchristliche Gemeinden dazu, sich zu gemeinschaftlichen, in irgendeiner Art religiös ausgezeichneten Mählern zu versammeln?“¹¹⁸

Doch deutlicher spürbar ist bei ihm das neu erwachte Interesse an den soziologischen Prozessen, die in der Umwelt des wachsenden Christentums stattgefunden haben und zweifellos auch das Urchristentum geprägt haben. So wird in der Arbeit der Soziologie der Mahlzeiten in der Antike – wie den Speiseräumen, der Sitzordnung und den Mahlteilnehmern – grosse Aufmerksamkeit geschenkt.¹¹⁹

Die genauere Aufgabe der Untersuchung wird in zwei Vorhaben formuliert:

„Erstens ist bezüglich der Frage nach dem sachlichen Grund der *Entstehung* frühchristlicher Mähler zu prüfen, ob und wie sich die frühchristlichen Zeugnisse in den Rahmen einfügen, der durch die sozialgeschichtlichen Daten insbesondere der zahlreichen paganen Zeugnisse vorgezeichnet ist ...
Daneben ist zweitens zu fragen, inwiefern die frühchristlichen Gemeinschaftsmähler als *gottesdienstliche Veranstaltungen* verständlich werden.“¹²⁰

Diese zwei Aufgaben sind nicht nur für die Untersuchung des Autors das Leitmotiv, sondern für die neuere Forschung allgemein charakteristisch.

Klinghardt behandelt die Mahlzeiten der verschiedenen Gruppierungen in der Antike, also nicht nur private, sondern vor allem Mahlzeiten verschiedener Vereine.¹²¹ Das Werk macht dabei keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den hellenistisch-paganen und den jüdischen Gemeinschaftsmählern.¹²² So verzichtet Klinghardt darauf, verschiedene Typen von Mahlzeiten herauszustellen, wie das die ältere Forschung gemacht hat, sondern er kommt in seiner Forschung zum Schluss, dass es gar keine solche Mahltypen gibt, sondern dass diese, sofern sie sich wirklich belegen lassen, „nur religiös besonders ausgezeichnete Abwandlungen des ‚Normalmahls‘“ sind.¹²³ Das „Normalmahl“, wie Klinghardt es nennt, scheint etwas

¹¹⁸ Klinghardt, *Mahlgemeinschaft*, 1.

¹¹⁹ Vgl. vor allem Klinghardt, *Mahlgemeinschaft*, 61-97.

¹²⁰ Klinghardt, *Mahlgemeinschaft*, 16.

¹²¹ Dabei zeigt er in einem ersten Schritt, dass die Grenzen zwischen ihnen sehr fließend sind. Von der Mahlorganisation her kann ein Mahl im Freundeskreis einem Vereinsmahl sehr ähnlich sein und umgekehrt (Klinghardt, *Mahlgemeinschaft*, 30-33).

¹²² Klinghardt, *Mahlgemeinschaft*, 24.

¹²³ Klinghardt, *Mahlgemeinschaft*, 182.

wie ein Symposium gewesen sein, welches dann zu verschiedenen Zwecken jeweils andere Prägungen erhalten hat. Auch in den sektiererischen Gruppierungen im Judentum, wie z.B. bei den Therapeuten und in der Qumrangemeinschaft sind die Mähler ein Teil des Lebens und des Gottesdienstes. Klinghardt geht davon aus, dass es Bestandteil der Kultur ist, in dieser Weise miteinander Gemeinschaft zu pflegen; es sei ihnen jedoch nicht von Anfang an eine religiöse Bedeutung zugemessen worden.¹²⁴

Das Gleiche betrifft auch die Mahlzeiten im Urchristentum. Die urchristlichen Gemeinden sind seiner Meinung nach wie hellenistische Vereine organisiert gewesen, deren eine Form der Gemeinschaftspflege das gemeinsame Mahl war.¹²⁵ Auch ihre Mähler haben keineswegs eine einzige Wurzel, nämlich eine Handlung Jesu,¹²⁶ sondern entsprechen den hellenistischen Gemeinschaftsmählern, insbesondere den Vereinssymposien.

Den Ablauf des Herrenmahls in Korinth habe man sich wie folgt vorstellen: 1. Am Anfang des Mahl steht der Mahleröffnungssegens nach dem jüdischen Brauch. 2. Als Nächstes findet das gemeinsame Mahl statt, das 3. mit der Kelchhandlung abgeschlossen wird, die der paganen Mahlabschlusslibation entspricht.¹²⁷ Dann folgen 4. die Wortbeiträge wie bei einem hellenistischen Symposium: Lieder, Belehrungen, inspirierte Rede, etc. So beinhaltet das Mahl nichts Anderes als was man schon aus der Umwelt kennt. Deshalb kommt Klinghardt zum Schluss:

„Das Korinthermahl ist insoweit ein ‚ganz normales‘ hellenistisches Mahl.“¹²⁸

Klinghardt nimmt auch an, dass schon in Korinth die Gemeinde sich nicht in einem Privathaus versammelt, sondern für ihre Versammlungen Räume gemietet hat.

Die Bedeutung des Mahls besteht zunächst in der Gemeinschaftsstiftung zwischen den Gemeindegliedern. Doch Klinghardt fasst es auch als ein theologisch

¹²⁴ Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 183-249.

¹²⁵ Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 42f.

¹²⁶ Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 2. Seiner Meinung gehen die Einsetzungsworte nicht auf Jesus selbst zurück. Auch die von Jesus gepflegte Tischgemeinschaft zu seinen Lebzeiten kann nicht als die monokausale Erklärung für den Komplex der urchristlichen Mahlzeiten gelten.

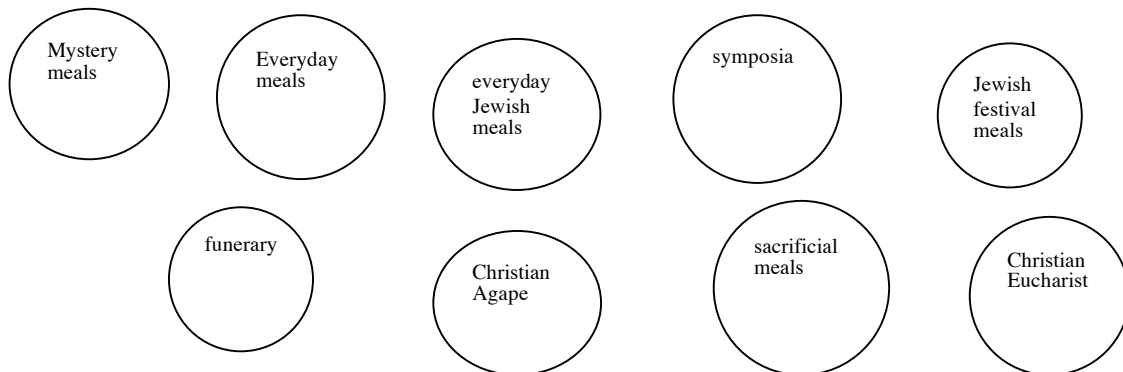
¹²⁷ Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 286f.

¹²⁸ Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 287.

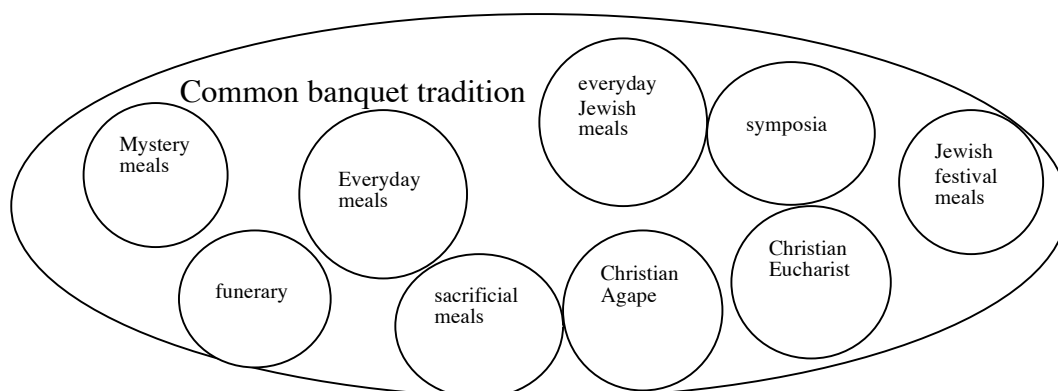
qualifiziertes Mahl auf. Durch die Gebete vor dem Mahl wird das ganze Mahl und nicht nur seine einzelnen Elemente wie Brot und Wein theologisch bestimmt. Die Einsetzungsworte wurden seiner Meinung nach gar nicht bei diesem Mahl gesprochen: Sie dienen vielmehr als eine Kultätiologie des Mahles.¹²⁹

Praktisch die gleiche These wie Klinghardt vertritt auch der amerikanische Forscher **Dennis E. Smith** („From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world“, 2003). Auch seiner Meinung nach kann man die einzelnen Mahltypen nicht voneinander trennen. Ebenso wie Klinghardt behauptet er, die urchristlichen Mähler wurzelten im hellenistischen Brauch der Mahlgemeinschaft. Eine gute Übersicht gibt die graphische Darstellung seiner These:

“Das alte Modell”



“Das neue Modell ”



Die Frage bleibt aber offen, ob man wirklich von einem allgemeinen hellenistischen Mahl sprechen kann. Werden bei ihren Untersuchungen die unterschiedlichen

¹²⁹ Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 304f.

Gründe, warum sich eine Gemeinschaft zum Mahl versammelt, nicht vernachlässigt? Man kann Klinghardt Recht geben, dass alle Mahlzeiten eine gemeinschaftsstiftende Funktion hatten. Das Zentrale der paulinischen Argumentation ist aber die Abendmahlsparadosis. Wird man seinen Worten gerecht, wenn man sie so auslegt, dass sie im Grunde genommen nur dazu dienten, den Korinthern zu erklären, warum sie gemeinsam essen sollten? Wenn ein Mahl schon ohnehin die übliche Form der Gemeinschaft war, bräuchte man doch gar keine weitere Begründung für eine besondere christliche Mahlzeit.

3. Zur Aufgabenstellung

Vor dem Hintergrund der Entwicklung der Forschung soll nun diese Arbeit versuchen, den Ablauf des Gottesdienstes in Korinth möglichst genau zu rekonstruieren. Damit sind zweierlei Eingrenzungen zu ziehen. Erstens stellt diese Arbeit keine Frage nach der theologischen Bedeutung der Einzelheiten des gottesdienstlichen Ablaufs – es wird beispielsweise nicht nach der theologischen Interpretation der Einsetzungsworte geforscht. Zweitens muss sich jeder Forscher angesichts der spärlichen Nachrichten, die uns über den Gottesdienst im 1. Jahrhundert berichten, bewusst sein, dass es nicht um eine vollständige Rekonstruktion des Ablaufs gehen kann - Vieles muss im Dunkel bleiben.

Wenn man den Ablauf der Versammlung in Korinth rekonstruieren will, muss zuerst von der bisherigen Forschung - als eine Grundfrage für die weitere Untersuchung - die Frage nach dem Zusammenhang von Herrenmahl und „Wortgottesdienst“ mitgenommen werden. Der Forschungsbericht zeigte, dass in dieser Frage bislang kein Konsens erreicht wurde. Im Laufe der Arbeit muss überprüft werden, welche der Argumente für die eine oder die andere Position sich als überzeugender erweisen. Die exegetische Arbeit wird dabei in zwei Schritte durchgeführt. Zunächst wird nach dem Ablauf der Herrenmahls gefragt. Das beinhaltet die Frage nach der Abfolge der Elemente Kelch, Brot und Sättigungsmahl, sowie auch die Frage nach dem Sprechen bzw. nicht-Sprechen der Paradosisworte. Ein besonderes Augenmerk wird auch der Mahlsoziologie gewidmet, wie das die neuere Exegese vorgibt, insbesondere wird die Zeit und der Ort der Versammlung zum Gegenstand der Untersuchung. Dabei muss die These der symposiastischen Mahlordnung überprüft werden.

Im Weiteren müssen die Phänomene der Verkündigung, wie sie in 1. Kor 12-14 dargestellt werden, untersucht werden, um möglichst viel vom charismatischen Gottesdienst des Urchristentums in Erfahrung bringen zu können. Dabei wird das Einbringen der verschiedenen Charismen in die gemeinsame Versammlung näher untersucht.

III. Die Feier des Herrenmahls

1. *Einleitung*

Kaum ein anderes Thema aus dem urchristlichen Gemeindeleben ist in der Forschung so viel behandelt worden wie das Herrenmahl. Zweifellos handelt es sich dabei um ein zentrales Geschehen im Leben der urchristlichen Gemeinde, denn das gemeinsame Essen ist in der urchristlichen Literatur gut bezeugt. Es scheint, dass auch die heutige Literatur das bestätigt.

Wenn man nach dem historischen Ablauf des Herrenmahls im Urchristentum fragt, ist der Text im ersten Korintherbrief der ausführlichste im NT. Doch ist der Text keineswegs eine Beschreibung der Herrenmahlspraxis in der Gemeinde von Korinth oder gar des Herrenmahls allgemein, sondern eine Ermahnung des Paulus an diese konkrete Gemeinde, die sich beim Herrenmahl nicht seinen Vorgaben entsprechend verhalten hat. Dies bedeutet natürlich, dass uns nicht alles, was bei dem Herrenmahl in der Gemeinde geschah, bekannt wird.

Das bedeutet weiter, dass - auch wenn die Rekonstruktion der Herrenmahlsfeier in der Korinthergemeinde möglich wäre - trotzdem noch nicht geklärt wäre, wie die Herrenmahlsfeier z.B. in der Jerusalemergemeinde gefeiert wurde. Also geht es in unserer Untersuchung um eine mögliche Variante des gemeinsamen Mahls in der urchristlichen Zeit. Es betrifft zunächst *eine* lokale Gemeinde und ein konkretes Problem in der Korinthergemeinde.

In dieser Untersuchung werden zunächst die Fragen nach dem Ablauf des Herrenmahls gestellt. Mit anderen Worten: Dieses Kapitel der Arbeit soll auf die Frage nach den Bestandteilen des Herrenmahls und ihrer Reihenfolge in der Versammlung antworten. Das Essensritual ist nun nicht nur Essen, sondern beinhaltet auch Handlungen und Wortteile. Was nun das Essen selbst betrifft, ist es deutlich, dass in Korinth eine gemeinsame Sättigungsmahlzeit mit dem besonderen Ritual des Brot- und Kelchteilens stattgefunden hat. Zu klären bleibt, in welcher Reihenfolge Essen, Brot und Kelch aufeinander folgten. Es ist unumstritten, dass das Korinthermahl am Abend stattgefunden hat. Dagegen ist die Reihenfolge des Brotes

und Kelches und des Sättigungsmahls immer noch ein Streitpunkt der Diskussion. Findet die Brothandlung und die Kelchausteilung am Anfang des Mahls statt? Werden die symbolischen Handlungen durch ein Sättigungsmahl getrennt? Schliesslich: Wurden beim Mahl die Paradosisworte gesprochen? War ihre Funktion kultbegründend? Was erfahren wir noch über die Liturgie beim Mahl?

Die Fragen nach dem Ablauf können nicht beantwortet werden, ohne auch die Mahlsoziologie in Betracht zu ziehen, d.h. die Teilnehmer sowie Ort und Zeit der Mahlzeit. So stellt sich als nächste Aufgabe daher das Problem des Versammlungsortes. Eine Untersuchung zu dieser Frage sollte helfen, um sich eine Versammlung im häuslichen Rahmen in Korinth vorzustellen. Die gängige Meinung ist, dass sich die Korinther an mehreren Orten versammelt haben. Der Text des Korintherbriefes gibt aber eindeutige Hinweise für die Versammlungen in Korinth an einem Ort (1. Kor 14,23). Der ganze Brief richtet sich an die Korinthergemeinde als einer Gemeinde, bzw. einer Versammlung. Ist es möglich, dass die Korinther die Versammlungen nur an einem Ort gefeiert haben? Die Antwort dafür muss sowohl archäologisch als auch exegetisch gefunden werden. Sind die christlichen Häuser in Korinth, die durch das NT bekannt werden, ohne Weiteres als Versammlungsorte aufzufassen? Setzen die Gruppierungen in der Gemeinde verschiedene Versammlungsorte voraus? Sind die Ausdrücke ἡ ἐκκλησία ὅλη („die ganze Gemeinde“) und ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία („die Gemeinde in einem Haus“) als ein deutlicher Hinweis für das Nebeneinander der Versammlungen an einem Ort und als Versammlungen in einzelnen Gemeinden zu verstehen? Was sagen die archäologischen Funde zu den Häusern der damaligen Zeit?

Schliesslich muss die Arbeit Platz für die Parallelen aus der Umwelt zum Herrenmahl bieten. Die Gemeinden des ersten Jahrhunderts haben ihre Mahlzeiten und die Versammlungen überhaupt nicht im leeren Raum gestaltet. Wenn sich auch Vieles nicht durch die Parallelen aus der Umwelt erklären lässt, so kann eine nähere Behandlung Einiges über die Mahlorganisation sagen. Daher ist es wichtig zu klären, welche Mahlbräuche dieser Feier am nächsten stehen? Inwiefern kann die jüdische Tradition die Mahlfeier in Korinth beeinflusst haben? Inwiefern kann man im Hintergrund die hellenistischen Mähler allgemein finden?

Diese Fragen hängen auch mit der Frage nach dem Verständnis des Mahls und der Versammlung selber zusammen. Was kann man aus dem Text in Kapitel 11 über das

Verständnis der Versammlung erfahren? Inwiefern kann man überhaupt von einem urchristlichen Gottesdienst reden, d.h. wie haben die Gemeindemitglieder damals ihre Versammlungen verstanden?

Ausserdem muss noch der Ort des Herrenmahls in einer Versammlung bestimmt werden. Ist das nur ein Teil der Versammlung oder besteht darin schon die ganze Versammlung? Wie ist das Verhältnis zwischen „Abendmahls“- und „Wortgottesdienst“ zu bestimmen, deren klare Trennung von der älteren Exegese vermutet worden ist?¹³⁰ Diese letzte Frage wird beantwortet, nachdem auch die Wortteile der Versammlung (1. Kor 14) behandelt worden sind.

2. Übersetzung

1. Kor 11,17-34

17 Wenn ich aber dieses anordne, lobe ich nicht,
dass ihr nicht zum Besserem,
sondern zum Schlechterem zusammenkommt.
18 Zuerst, nämlich,
wenn ihr zusammenkommt in der Versammlung,
höre ich, dass Spaltungen unter euch bestehen.
19 Denn, es ist nötig, dass auch Parteien unter euch sind,
damit auch die Erprobten unter euch offenbar werden.
20 Also, wenn ihr zusammenkommt an einem Ort,
ist es kein Essen des Mahls des Herrn,
21 weil jeder die eigene Mahlzeit beim Essen vorwegnimmt,
und der eine hungert
der andere ist betrunken.
22 Habt ihr denn keine Häuser, um zu essen und trinken?
Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes
und beschämt diejenigen, die nicht haben?
Was soll ich euch sagen?
Soll ich euch loben?
In diesem lobe ich nicht.

23 Denn ich habe von dem Herrn übernommen,
was ich auch euch gegeben habe,
dass der Herr Jesus in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot nahm
24 und nachdem er dankte, es brach und sprach:
Das ist mein Leib, der für euch.
Das tut zur Erinnerung an mich.
25 Ebenso auch den Kelch nach dem Essen, indem er sagte:

¹³⁰ Bauer, Wortgottesdienst, 3; Hahn, Gottesdienst, 61.

Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut.
Dieses tut, sooft als ihr trinkt, zur Erinnerung an mich.
26 Denn sooft ihr dieses Brot esst und den Kelch trinkt,
verkündigt ihr den Tod des Herrn,
bis er kommt.

27 Also, wer unwürdig das Brot isst oder den Kelch des Herrn trinkt,
wird schuldig an dem Leib und Blut des Herrn.
28 Mensch soll sich aber prüfen
und so soll er von dem Brot essen
und von dem Kelch trinken.
29 Denn der Essende und Trinkende
isst und trinkt Gericht für sich selbst, wenn er den Leib nicht beurteilt.
30 Deshalb sind unter euch viele Schwache und Kranke
und viele sind entschlafen.
31 Aber wenn wir selbst beurteilen würden,
würden wir nicht gerichtet werden.
32 Wenn wir aber von dem gerichtet werden, werden wir gezüchtet,
damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden.

33 Also, meine Brüder
wenn ihr zusammenkommt, um zu essen, nehmt einander auf.
34 Wenn jemand hungert,
soll er zu Hause essen,
damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt.
Das andere werde ich anordnen, sobald ich komme.

3. *Textanalyse*

Unser Abschnitt fügt sich in den Teil des locker aufgebauten Korintherbriefes ein, in dem Paulus seine Aufmerksamkeit den Problemen der Versammlungen in Korinth widmet (11-14). Zu diesem Thema wird er wohl durch den vorhergehenden Teil hingeführt, der vom Essen des heidnischen Opferfleisches spricht (8-10). Schon in diesem Zusammenhang deutet Paulus auf das Herrenmahl hin, das er als Gegensatz zum heidnischen Kultmahl darstellt (10, 14-22).

Es soll nun zunächst auf der literarischen Ebene beantwortet werden, ob es sich bei den Kapiteln 11-14 um einen durchgehend zusammenhängenden Abschnitt des Briefes handeln kann und damit also auch, ob in diesen Kapiteln eine mögliche Gottesdienstordnung gesehen werden kann - zuerst das Herrenmahl und nachher ein

Wortgottesdienst. Doch der Aufbau des ganzen Korintherbriefes spricht eher für etwas anderes.

Am plausibelsten ist doch anzunehmen, dass Paulus seinen Brief nach den erhaltenen Nachrichten gestaltet. So geht Paulus im Anfangsteil des Briefes auf die mündlich erhaltenen Nachrichten von Leuten der Chloe ein (1,11). Ab dem Kapitel 7 scheint er mit *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* („Was aber das betrifft, wovon ihr mir geschrieben habt“) auf die schriftlich erhaltenen Fragen der Gemeinde zu beantworten. Nun ist Kapitel 11 ein Unterbruch in diesem Gefüge, denn die Frage nach dem Verhalten der Prophetinnen in der Gemeinde hängt nicht mit der Frage des Verzehrs des Opferfleisches zusammen. Paulus selbst weist darauf hin, dass er in diesem Abschnitt wieder auf die mündlich erhaltenen Nachrichten eingeht (11,18).

Die beiden Abschnitte 11,17-34 und 11,2-16 werden mit dem Stichwort *ἐπαινέω* („loben“) eingeleitet. Im Unterschied zu 11,2 fängt Paulus in 11,17 aber mit der Verneinung an, da er die Korinther in Bezug auf ihre Herrenmahlsfeier nicht loben will. Sprachlich könnte man *τοῦτο* in V. 17 auf das vorher Gesagte beziehen, doch das schroffe „ich lobe nicht“ in V. 17 im Gegensatz zu „ich lobe“ in V. 2 zeigt den Anfang eines neuen Abschnittes. Ausserdem ist V. 17 durch das Stichwort *συνέρχομαι* („zusammenkommen“) eng mit VV. 18.20.34 verbunden, in denen es wieder vorkommt. Mit V. 34 wird deutlich der Abschnitt über das Herrenmahl zu Ende geführt und Paulus fängt in 12,1 mit *περὶ δέ* („was aber...betrifft“) ein neues Thema über die Geistesgaben an. Dieser Neuanfang führt die mit *περὶ δέ* eingeleiteten Antworten des Paulus weiter. Die Kapitel 12-14 sind einheitlich durchkomponiert und auch aus diesem Grund nicht als eine durchgehend zusammenhängende Einheit mit Kapitel 11 zu sehen. Nun besteht zwischen diesen Kapiteln auch ein bestimmter Zusammenhang. So kehrt Paulus in 14,23 wieder mit dem Stichwort *συνέρχομαι* zu den Versammlungen der Gemeinde zurück. Daraus kann man folgern, dass auch die Kapitel 12-14 mit den Erscheinungen in der Versammlung zu tun haben. Doch spricht der Aufbau der Kapitel, die deutlich einen Bruch in 12,1 aufweisen, dagegen, die Kapitel 11-14 als eine Einheit aufzufassen und somit auch eine Versammlungsordnung daraus abzulesen.

Der Text in 11,17-34 ist in vier Unterabschnitte zu gliedern:

1. Die Verse 11,17-22 sind eine Einleitung zum Thema und eine Beschreibung des Problems. Dabei verweist Paulus auf die Informationen über die Spaltungen in den Versammlungen der korinthischen Gemeinde beim Herrenmahl, die er von einem mündlichen Bericht erhalten hat (V 18).¹³¹ Wenn man diese Aussagen mit dem ersten Kapitel vergleicht, scheint es, dass Paulus nicht mehr so überzeugt ist, dass diese Auskunft stimmt, wie am Anfang des Briefes (vgl. 1,11-13). Deswegen ist dieser Teil in der Forschung oft einem anderen Brief zugeordnet als Kapitel 1.¹³² Doch lässt sich diese Spannung plausibel erklären, wenn man auch bei der Einheit des Textes bleibt. Es geht nämlich im 1. Kapitel um theologische Spaltungen innerhalb der Korinthergemeinde, hier jedoch sind das Spaltungen zwischen zwei unterschiedlichen sozialen Schichten, nämlich den sozial besser Gestellten und den Nichtshabenden der Gemeinde.¹³³

V. 18 fängt mit *πρῶτον μὲν* („erstens“) an, was in den folgenden Versen keine Entsprechung wie *δεύτερον δέ* („zweitens“) findet, wie man erwarten könnte. Dieses abgebrochene Satzgefüge ist wahrscheinlich durch die Zwischenausführung in den Versen 18-19 ausgelöst worden und bei Paulus auch im Röm 1,8 zu finden.¹³⁴ Diese Verse handeln von den Spaltungen in der Versammlung, um ihre Bedeutung in den neu entstandenen Gemeinden zu erklären. V. 19 bildet eine allgemeine Bemerkung zu den Spaltungen an sich, wonach Paulus in V. 20 mit dem *οὖν* („also“)¹³⁵ und der Wiederaufnahme des Stichwortes *συνέρχομαι* die Rede auf die konkrete Gemeindesituation zurücklenkt. Durch das weiter Gesagte wird klar, dass es sich um die Spaltungen beim Herrenmahl handelt, bei dem jeder eine eigene Mahlzeit beim Essen einnimmt. Das führt zu einem Zustand, den Paulus mit einer übertriebenen Opposition beschreibt, dass der eine hungert, der andere aber nicht nur satt, sondern sogar betrunken ist (V. 21). In V. 22 wird der Tadel in kurze rhetorische Fragen gefasst, die mit einer schroffen Feststellung im V. 17 *ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαίνῳ* („in diesem lobe ich nicht“) enden.

¹³¹ Das Wort *ἀκούω* („hören“) hat in V 18, laut Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 322₁, eine perfektische Bedeutung: „ich habe gehört“.

¹³² Vgl. Forschungsübersicht bei Schnelle, Einleitung, 83.

¹³³ Schnelle, Einleitung, 85. Vgl. 1. Kor 11,22.

¹³⁴ Blass/Debrunner /Rehkopf, Grammatik, 448.2₁₄₋₁₅.

¹³⁵ *οὖν* hat die Funktion, eine Erzählung weiterzuleiten, bzw. führt sie zum Hauptthema zurück. Blass/Debrunner /Rehkopf, Grammatik, 452.1.

2. Die in den Versen 23-26 zitierte Tradition ist eine Antwort auf die falschen Verhältnisse beim Herrenmahl in Korinth. V. 23a führt die Tradition ein und Paulus selber weist auf eine Aufnahme der Tradition, die er als von dem Herrn empfangen (παράλαμβάνω) bezeichnet und die er den Korinthern weitergegeben hat. Der Begriff παραδίδωμι („weitergeben“) in V. 23a erinnert an V. 2, in dem Paulus die Korinther lobt für ihr Festhalten an der Tradition, die Paulus ihnen überliefert hat. In der Herrenmahlsfeier ist die Gemeinde offenbar von der von Paulus gegebenen Tradition abgewichen. Deswegen erinnert Paulus die Gemeinde an die Tradition, die er ihnen schon weitergegeben hat und welche die Autorität des Herrn trägt.

In den Versen 23b-25 wird dann die mit ὅτι („dass“) eingeleitete Tradition zitiert. Bis zum Vers 25 finden wir Parallelen bei den synoptischen Evangelien¹³⁶ und dass diese Verse zur vorpaulinischen Tradition gehören, ist sich die Forschung einig.¹³⁷ Ebenso einmütig wird der Vers 26 für einen paulinischen Zusatz gehalten.¹³⁸ Es ist nicht zu übersehen, dass sich dieser Vers etwas von dem anderen abhebt, da zwischen VV. 25f ein Personenwechsel stattfindet. Hier ist nicht mehr Jesus der Handelnde und Redende, sondern die Gemeinde, die das Brot isst und den Kelch trinkt, die direkt angesprochen wird, während über Jesus in dritter Person gesprochen wird. Ausserdem spricht für die These, dass diese Worte ein paulinischer Zusatz sind, auch der Sachverhalt, dass diese Wörter mit γάρ („denn“) eingeleitet sind und dadurch als eine paulinische Erklärung der zitierten Tradition wirken.

Für den traditionellen Ursprung dieses Satzes würde die Verbindung des Herrenmahls mit dem eschatologischen Ausblick sprechen, denn dieses Motiv finden wir auch in den Evangelien und eigentlich ist das Herrenmahl immer damit verbunden.¹³⁹ Es wäre auch möglich, dass dieser Satz eine liturgische Aktualisierung der von Jesus übernommenen Tradition ist. Dazu kommt noch, dass das Wort ὁσάκις („sooft“) nur hier vorkommt. Das zweite Mal in V. 26 aber könnte die paulinische Sprache von der Tradition beeinflusst sein. Auch die Folgerung ab V. 27, die Paulus mit ὥστε („also“) anfängt, greift wenig von diesem Satz in V. 26 auf. In

¹³⁶ Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Lk 22,19-20.

¹³⁷ Am gründlichsten ist da Jeremias, Abendmahlsworte, 98, der auf nicht-paulinisches Sprach- und Gedankengut hinweist.

¹³⁸ Heinrici, 1. Korinther, 347; Conzelmann, 1. Korinther, 245; Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 44; Wolff, 1. Korinther, 263f u.a. Unter den Forschern hat Barth, Mahl, 60f diese Frage anders entschieden.

¹³⁹ Lk 22,18; Mk 14,26 par Mt 26,29. Vgl. auch Barth, Mahl, 60.

VV. 27-31 kommt es Paulus vor allem darauf an, dass die Korinther beim Essen und Trinken des Herrenmahls eine Verantwortung vor dem Leib und Blut des Herrn haben, also insistiert er vor allem auf die Worte in VV. 23-25.

Als Teil der Tradition finden sich die Worte von V. 26 mit Sicherheit das erste Mal in der Liturgie bei den Apostolischen Konstitutionen (8,12,37) im 4. Jh. Dort ist aber am wahrscheinlichsten eine Abhängigkeit von Paulus anzunehmen. Dabei kann man beobachten, dass dort eine noch stärkere Parallelisierung geschehen ist und der Personenwechsel vermieden wird.¹⁴⁰ So kann man nicht mit Sicherheit erweisen, dass Paulus auch in V. 26 eine Tradition zitiert, doch ein traditioneller Einfluss auf seine Worte über das Kommen Jesu scheint plausibel zu sein.

3. In VV. 27-32 fährt Paulus mit den eigenen Gedanken weiter. Wie gesagt, leitet er mit ὥστε die Schlussfolgerung von der zitierten Tradition für die Gemeindesituation ein. Durch betonte Wiederholung der Ausdrücke ἐσθίειν („essen“) und πίνειν („trinken“) in VV. 27-29 wird die Bedeutung des Essens hervorgehoben. Paulus verbindet nun das Herrenmahl mit dem Gerichtsgedanken. Dieses Mahl hat Konsequenzen auch für das zukünftige Gericht (V. 29), denn es handelt sich nicht nur um ein festliches Mahl, sondern es geht hier um den Leib und das Blut des Herrn. Das bringt entsprechende Verantwortung bei der Mahlfeier mit sich. In VV. 29-32 verwendet Paulus ein Wortspiel mit Wörtern der Wurzel κρι, um das Verhältnis zwischen dem Mahl und dem Gericht zu verdeutlichen. Zuerst betrifft dieses Verb die Menschen: zwei Mal wird διακρίνω („unterscheiden“) verwendet - einmal für die Unterscheidung des Leibes des Herrn, einmal für die eigene Prüfung. Weiter verweisen die Verben auf Gott als Richter, der mit seinem Richten die Christen unterweist und der auch Weltrichter ist.¹⁴¹

4. VV. 33f führen die Schlussermahnung ein (wieder ὥστε), die den Sinn der ganzen paulinischen Argumentation zusammenfasst. Mit dem Ausdruck συνέρχομαι wird

¹⁴⁰ Constitutiones apostolorum 8,12,37: „...ὅσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.“ („Denn sooft ihr dieses Brot esst und den Kelch trinkt, verkündigt ihr meinen Tod, bis ich komme.“ Übersetzt von der Autorin). Dieser Text kennt zweifellos die biblischen Herrenmahlstraditionen, die dort zu einer Liturgie werden.

¹⁴¹ In den Versen 29-32 kommen folgende Ausdrücke vor: κρίμα, διακρίνων τὸ σῶμα, ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, ἐκρινόμεθα, κρινόμενοι, κατακριθῶμεν.

wieder auf den Anfang des Abschnittes VV. 17.20 zurückerinnert. Ebenso ist ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε („damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt“) parallel zum Ausdruck in V. 17, dass die Gemeinde nicht zum Besseren, sondern zum Schlechteren zusammenkommt. Mit diesem Ausdruck greift er das wieder auf und interpretiert es neu vor dem Hintergrund des in VV. 27-31 Gesagten. Deswegen sollen die Korinther beim Mahl einander annehmen (ἐκδέχομαι), damit ihre Zusammenkünfte sie nicht ins Gericht treiben.¹⁴²

4. Die Versammlungen bei Paulus

Gleich am Anfang sollen wir die Ausdrücke in unserem Text anschauen, die etwas über die Bedeutung der Versammlungen in Korinth und bei Paulus selber verraten. Um über die Versammlungen der Korinther zu reden, verwendet Paulus einen ganz allgemeinen Ausdruck in V. 18: συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ, was einfach „in einer Versammlung zusammenkommen“ bedeutet. Die Zeugnisse der antiken Literatur zeigen, dass ein solcher Ausdruck sehr allgemein für verschiedene Versammlungen verwendet werden kann.¹⁴³ Auch weiter in V. 20 wird die Versammlung der Korinther allgemein mit συνερχομένων ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό umschrieben. Auffällig ist, dass Paulus eigentlich kein spezifisches Wort für einen Gottesdienst gebraucht. Der Begriff συνέρχομαι, der eigentlich kein spezifisch theologischer Begriff ist, wird zum terminus technicus für die urchristlichen Versammlungen.

In der Septuaginta hat das Wort ἐκκλησία als Übersetzung von קָהָל in der Regel eine religiöse Bedeutung. Es bezeichnet Israel als eine Versammlung Gottes, auch

¹⁴² Zum Begriff ἐκδέχομαι s. unten Seiten 70-74.

¹⁴³ Über die Versammlungen des Volkes verwendet Plutarch, Alcibiades, 33, 2: „τότε δὲ τοῦ δήμου συνελθόντος εἰς ἐκκλησίαν“, („Wenn das Volk zur Versammlung herbeikam...“); Pausanias, Graeciae Descriptio, 6,7,5: „ὥς δὲ ἐς ἐκκλησίαν συνελθόντες ἄνδρα“ („Wie sie aber zur Volksversammlung zusammentraten...“), auch 8,51,6. Josephus verwendet einen ähnlichen Ausdruck über das Volk Israel, wobei hier klar die ἐκκλησία von der Bezeichnung des ganzen Volkes (λαός) unterschieden ist Antiquitates Judaicae IX, 250: ὁ δὲ τῶν Ἰσραηλιτῶν λαὸς εἰς ἐκκλησίαν συνελθὼν, auch Antiquitates Judaicae IV 35; De bello IV, 162.

als die kultische Gemeinschaft Israels im Tempel.¹⁴⁴ Zweifellos ist dieses Wort bei Paulus ganz zentral für seine Ekklesiologie. Man muss beachten, dass es auch bei ihm eine eindeutig theologische Komponente hat. Das sieht man ganz klar in V. 22, in dem ἐκκλησία näher als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ qualifiziert wird. Diese Aussage betrifft natürlich zunächst die konkrete versammelte Gemeinde, weist aber darüber hinaus auf die ἐκκλησία als das Werk Gottes oder als Versammlung Gottes und deutet auch die Bedeutung der die einzelnen Gemeinden übergreifenden weltweiten *einen* Gemeinde Gottes an. Das ist ein ähnlicher Sprachgebrauch zur Septuaginta. Auch dort ist die ἐκκλησία auf ganz Israel bezogen und doch immer konkret gedacht. Doch gibt es keine Hinweise, dass von Paulus die Gemeinde als Israel gedacht wurde.

Wichtig ist, dass es bei Paulus sprachlich keine Unterscheidungsmöglichkeiten zwischen Gemeinde und Versammlung gibt. Eine Gemeinde ist sozusagen immer auch eine Versammlung, sie vollzieht sich in ihren Versammlungen.¹⁴⁵ In diesem Sinne kann man nicht von einem Gottesdienst im späteren Sinne sprechen, der als eine feste in der Gemeinde bestehende Institution stattfindet.

Es ist aber auch zu beachten, dass Paulus - obwohl er für die Bezeichnung der Versammlungen eigentlich allgemeine Begriffe verwendet - sie doch als religiöse Versammlungen versteht. Das Zusammenkommen in der Gemeinde setzt Paulus in 1. Kor 11 einem κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν („das Essen des Mahls des Herren“) gleich.¹⁴⁶ Das Wort κυριακόν (V. 20) ist als Opposition dem Begriff ἴδιον (V. 21) gegenübergestellt und weist darauf hin, dass dies für Paulus und die Gemeinde eine dem Herrn gehörende bzw. religiöse Mahlzeit bedeutet.

¹⁴⁴ In Dtn bezeichnet das Wort ἐκκλησία ganz besonders die Versammlung Israels vor dem Horeb (Dtn 4,10; 9,10; 18,16) und steht dafür für das Volk als religiöser Einheit vor Gott. Dieses Wort bezeichnet auch die Versammlung des Volkes als die versammelte Pilgergemeinde im Tempel (Ps 26,1; 12,1 u.a). Es kann aber auch zwischen der Versammlung und dem Volk unterschieden werden. Vgl. Ri 20,2. Vgl. dazu auch Coenen, Kirche, 1139f.

¹⁴⁵ Coenen, Kirche, 1143. Wichtig ist noch sein Verweis: „Das Zusammenkommen (συνάγω wie in LXX bzw. συνέρχομαι) muss als konstitutives Element der ἐκκλησία gelten (vgl. 1.Kor 11,18); von daher kann ἐκκλησία nur konkret gedacht werden und ist für Paulus eine Spiritualisierung im dogmatischen Sinne einer unsichtbaren Kirche (*ecclesia invisibilis*) noch undenkbar“ (Hervorhebungen beim Autor).

¹⁴⁶ In V. 20 ist der Ausdruck Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν die Verneinung des Normalfalls, d.h. die Zusammenkünfte sollten ein κυριακὸν δεῖπνον sein, was in Korinth nicht der Fall ist.

Das Wort κυριακός ist im NT nur zweimal verwendet worden, das zweite Mal in Offb 1,10 – dort, um einen besonderen Tag des Herrn zu bezeichnen. Das Wort drückt ein Eigentumsverhältnis aus, es ist ein Tag und eine Mahlzeit, die dem Herrn gehört.¹⁴⁷ Dass ausgerechnet eine Mahlzeit und ein Tag im Urchristentum als κυριακός bezeichnet werden, scheint den Anfang eines eigenen christlichen Kultes anzuzeigen. Mit dem κυριακός ist dann diese Mahlzeit von anderen Mahlzeiten unterschieden.¹⁴⁸

1. Kor 11 zeigt deutlich, dass das Mahl als Mahl des Herrn Jesu zu verstehen ist (VV. 23-26). Es kann natürlich sein, dass Paulus das Mahl von seinem Ursprung her so bezeichnet, wie eine von Jesus gefeierte Mahlzeit, und somit den kultischen Charakter nicht besonders unterstreicht. Doch die Gegenüberstellung von ἴδιον δεῖπνον und die ganze Problematik des Kapitels zeigen, dass damit dieser Genitiv noch nicht erklärt ist. Vielmehr bezeichnet Paulus dieses Mahl so, da er dadurch die besondere Gegenwart des Herrn ausdrücken will. Dadurch wird aber auch dieses Mahl von anderen Mählern abgehoben und dürfte als Kultmahl bezeichnet werden, denn es geht hier um eine besondere Kommunikation zwischen Menschen und Gott. Aus dem Sprachgebrauch ist auch zu entnehmen, dass Paulus die christlichen Versammlungen von den bestehenden religiösen Versammlungen und Gottesdiensten absetzt.

Die Versammlungen werden nicht mit den für Gottesdienste typischen Bezeichnungen der paulinischen Zeit benannt.¹⁴⁹ Peter Wick zieht daraus den Schluss, dass die urchristlichen Gottesdienste in einen anderen Rahmen als der

¹⁴⁷ Foerster, Art. κυριακός, ThWNT III, 1095.

¹⁴⁸ Kremer, „Herrenspeise“, 231 ruft zu einer Präzision, was die Übersetzung von κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν betrifft. Er zeigt, dass δεῖπνον sowohl eine Mahlzeit als auch die Speise selber bezeichnen kann. Weiter behauptet er, dass das Verb φαγεῖν annehmen lässt, dass es mit diesem Ausdruck „eine Herrenspeise essen“ meint, denn die andere Bedeutung bildete einen Pleonasmus - „ein Essen essen“. Auch der Ausdruck ἴδιον δεῖπνον, der am wahrscheinlichsten keine private Mahlzeit bedeutet, sondern das eigene, mitgebrachte Essen, lässt eher die erste Bedeutung annehmen (Herrenspeise, 240). Doch ist es fraglich, ob man diese Bedeutungen so scharf voneinander trennen kann. Wie Schrage 1. Korintherbrief, EKK VII/3 schon darauf hingewiesen hat, kann z.B. „Passah“ sowohl die Feier als auch die Speise selbst bezeichnen. Also ist diese Alternative viel zu strapaziert und so nicht notwendig.

¹⁴⁹ Z.B. die in der LXX so verbreiteten Begriffe λατρεία („Dienst“, „Gottesdienst“) oder θρησκεία („Anbetung“, „Gottesdienst“) verwendet er nie in Bezug auf die christlichen Versammlungen; sie kommen im NT nur im übertragenen Sinne vor.

kultische Tempelgottesdienst zu setzen sind.¹⁵⁰ Nach ihm ist die im häuslichen Rahmen entstandene Gottesverehrung deutlich vom Tempelkult abzusetzen. Das gibt Wick die Möglichkeit, einen weiteren Schritt zu machen und ein Nebeneinander von Tempelgottesdienst in Jerusalem und der Versammlung in den christlichen Häusern anzunehmen. So sieht diese These im religiösen Vollzug keinen scharfen Bruch zwischen Christentum und Judentum. Sie wirft aber zweierlei Fragen in Bezug auf das Gottesdienstverständnis in Korinth auf, die zu beantworten sind. Zum einen stellt sich die Frage nach der Definition des Kultes, also ob es möglich und sinnvoll ist, den Kultbegriff nur auf den Tempel zu beschränken. Das andere ist die Frage, inwiefern man für Korinth eine Kontinuität mit dem Jerusalemer Kult voraussetzen kann.

Was nun den Jerusalemer Tempelkult betrifft, ist ziemlich klar, dass er höchstens für Paulus als Kultort gelten konnte.¹⁵¹ Für die christliche Gemeinde in Korinth aber war Jerusalem von Anfang an nicht der zentrale Kultort. Für sie geschieht der Vollzug ihrer Religion in der Gemeinde, in den Gemeindeversammlungen.

Man könnte Peter Wick zustimmen, wenn man Kult nur als einen in Tempel vollzogenen, mit Opfer verbundenen Gottesdienst versteht. Doch ist ein solcher Begriffsgebrauch m.E. viel zu eng und praktisch nur auf die Tempelopferung reduziert gebraucht worden. Hilfreich kann hier die Sprachregelung von Bernhard Lang sein:

„Unter Kult versteht man das gesamte rituelle Leben einer Religion und spricht dementsprechend vom Kult der antiken römischen Religion, vom Kult der katholischen Kirche usw. Ein Ritual ist ein kultischer Handlungskomplex, der aus einem bestimmten Anlaß durchgeführt wird;

¹⁵⁰ Wick, Gottesdienste, 165f.

¹⁵¹ Wick, Gottesdienste, 176f verweist darauf, dass Paulus nie abwertend über den Tempelgottesdienst redet (vgl. dazu Röm 9,1ff). In Röm 12,1ff, seiner Meinung nach, vergleiche Paulus das christliche Leben mit diesem Gottesdienst im übertragenen Sinn eben gerade, weil er die Gültigkeit der λατρεία im Tempel noch anerkenne; er wolle sie nicht abschaffen, sondern als die positive Grösse für das christliche Leben setzen. Doch ist diese Stelle nicht so eindeutig - die metaphorische Rede kann ja auch eine Verschiebung im Gottesdienstverständnis bedeuten und eine deutliche Verminderung der Bedeutung des Tempelgottesdienstes für die christliche Gemeinde aufzeigen. Christfried Böttrich meint, dass diese Verschiebung erst in den Generationen nach Paulus stattgefunden hat (Tempelmetaphorik, 422), doch da Paulus nirgends über die soteriologische Bedeutung des Tempels in Jerusalem redet, noch mehr νόος ausschliesslich ekklesiologisch gebraucht wird, scheint doch plausibler, eine Bedeutungsverschiebung schon in der paulinischen Zeit anzunehmen.

Beispiele wären etwa die katholische Messe und die christliche Taufe. Als Ritus bezeichnet man den kleinsten Baustein eines Rituals, z. B. das dreimalige Übergießen des Täuflings mit Wasser...“¹⁵²

Zweifelloos hat das Urchristentum von Anfang an eigene Riten und Rituale gehabt, wie z.B. die Taufe und das Herrenmahl und in diesem Sinne handelt es sich um einen Kult.

Aber auch die charismatischen Erscheinungen, wie man sie von 1. Kor 14 kennt, passen nach Lang zu den tragenden Motiven eines Kultes bzw. auch das nichtrituelle ist kultisch.¹⁵³ Da ist die christliche Gemeinde gar nicht so alleine in solcher Religionsausübung in ihrer Umwelt. Man vergleiche z.B. mit den Therapeuten oder auch den ekstatischen Mysterien in Korinth.

Nicht nur wegen der heutigen wissenschaftlichen Verständigung wäre die zu enge Verwendung des Kultbegriffs nicht hilfreich, sondern auch angesichts der damaligen religiösen Situation, in der die Religion keineswegs nur auf den einen Tempel konzentriert wurde. Auch das damalige Haus war ein Ort der Opferung, wie uns die dort vorhandenen Hausaltäre bezeugen, so dass man auch in dieser Hinsicht das Haus und den Tempel nicht als kultisch und nicht-kultisch voneinander trennen kann.¹⁵⁴ Man darf das Herrenmahl in Korinth nicht als ein Opfermahl ansehen, auf der anderen Seite jedoch darf das Wort „Kult“ nicht nur auf den Opferkult bezogen werden: im Vollzug des Herrenmahls und in der Wortverkündigung kann man einen Anfang des christlichen Kults in Korinth ersehen.

5. Ort der Versammlung

Über die Gemeinde in Korinth haben wir Zeugnisse, dass die ganze Ortsgemeinde eine gemeinsame Versammlung hatte. In 11,20 wird gesagt, dass die Gemeinde an einem Ort zusammenkommt (συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό). Weiter ist in 14,23 ausdrücklich die Versammlung der ganzen Gemeinde (ἐκκλησία ὅλη)

¹⁵² Lang, Art. Kult, HRWG III; 475.

¹⁵³ Lang, Art. Kult, HRWG III, 479.

¹⁵⁴ Zum Haus als Ort des religiösen Vollzugs in der heidnischen Umwelt s. Klauck, Hausgemeinde, 83-92.

genannt. Wie sah nun eine solche Versammlung aus? In welchem Raum konnte sich die ganze Gemeinde versammeln?

a. Mehrere Versammlungsorte

Die christlichen Häuser in Korinth

In den neutestamentlichen Texten hören wir von mehreren christlichen Häusern in Korinth. Die gängige Forschungsmeinung ist die, dass es in Korinth mehrere Hausgemeinden gab.¹⁵⁵ Paulus selber erwähnt am Anfang des Briefes den Stephanas, den er mit seinem Haus getauft hat (1,16). Man hört hier auch von Leuten der Chloe, die dem Paulus Auskünfte über die Verhältnisse in Korinth gegeben haben. Weiter wird in Apg 18,2-3 vom jüdischen Ehepaar Aquila und Priszilla erzählt, die von Rom nach Korinth umgezogen sind, bei denen Paulus auch Unterkunft findet. In Apg 18,8 wird der Synagogenvorsteher von Korinth, Krispus, erwähnt, der mit seinem ganzen Haus getauft wurde und schliesslich wird in 18,7 auch ein Titius Justus genannt, dessen Haus neben der Synagoge platziert ist und bei dem Paulus ebenso Unterkunft findet.

Es muss nun geprüft werden, ob von diesen Angaben auf die Hausgemeinden zurückgeschlossen werden darf. Das ist vor allem eine Frage, ob die Häuser einfach mit einer Gemeinde gleichgesetzt werden dürfen. Paulus nennt sie allerdings nie Gemeinden; der paulinische Ausdruck ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία (Röm 16,5; 1. Kor 16,19; Kol 4,15) kommt im 1. Korintherbrief in Bezug auf die Gemeinde in Korinth nicht vor. Was ist nun eigentlich eine Hausgemeinde? Ist eine christliche Familie mit Kindern, Sklaven und Klientel schon eine Hausgemeinde? Das wäre nur in dem Fall zu bejahen, wenn bekannt ist, dass diese Gemeinschaft ein „religiöses Eigenleben und regelmässige gottesdienstliche Zusammenkünfte“ hatte.¹⁵⁶ Das Problem ist, dass über das religiöse Leben in den einzelnen Häusern in Korinth praktisch nichts zu erfahren ist. Wir wissen z.B. nicht, ob in jedem Haus im Rahmen der Familie das

¹⁵⁵ Vgl. Klauck, Hausgemeinde, 21-26. 30-34; Blue, Acts 172-177.

¹⁵⁶ Gehring, Hausgemeinde, 48.

Herrenmahl gefeiert wurde. Es muss geprüft werden, ob es andere Hinweise geben könnte.

Von den am Anfang des Korintherbriefs erwähnten Leuten von Chloes Haus, wissen wir nicht, ob damit eine in Korinth lebende Familie gemeint ist. Aber auch sonst gibt diese Aussage für uns keine Hilfe. Über Krispus erfahren wir nicht mehr, ausser dass man von seinem Amt zurückschliessen kann, dass er höchstwahrscheinlich ein wohlhabender Mann gewesen ist und in diesem Sinn sein Haus für Gemeindeversammlungen zur Verfügung stellen konnte. Zu seinen Pflichten gehörte auch die Sorge um das Synagogengebäude, was natürlich nur mit einem entsprechenden Wohlstand des Synagogenvorstehers möglich ist.¹⁵⁷

Vom Ehepaar Priska und Aquila erfahren wir, dass sie eine Hausgemeinde in Ephesus (1. Kor 16,19) und später in Rom (Röm 16,3) hatten. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, dass sie beide schon bevor sie nach Korinth gezogen sind Christen gewesen sein dürften; denn obwohl sie in Apg 18 als die ersten genannt werden, zu denen Paulus Kontakt aufnimmt, werden nicht sie, sondern das Haus des Stephanas als Erstlingsgabe Achajas bezeichnet (1. Kor 16,15).¹⁵⁸ Hat dieses Ehepaar, das ja zweifellos auch missionarisch tätig war, auch vorher in Korinth eine Gemeinde in ihrem Haus gehabt, wie Klauck vermutet?¹⁵⁹ Wiederum ist es schwierig zu sagen, denn es ist natürlich möglich, dass bei ihnen zu Hause beispielsweise schon das Herrenmahl gefeiert wurde, aber wir wissen das einfach nicht. Es könnte bedeuten, dass möglicherweise zur Zeit der Ankunft des Paulus in Korinth schon eine christliche Gemeinde existierte. Dagegen spricht jedoch die Tatsache, dass Paulus im Brief an die Korinther mehr als sonst betont, dass er die Gemeinde gegründet habe.¹⁶⁰ Wenn auch im Haus von Priska und Aquila schon gottesdienstliche Handlungen stattfanden - was sonst wir von diesem Ehepaar wissen -, so gilt das nach Paulus noch nicht als Gemeinde, als deren „Pflanzer“ er sich sieht. Nun wiederum, wenn es um die Zeit der Abfassung des Briefes geht, muss beachtet werden, dass das Ehepaar sich nicht mehr in Korinth aufhält, sondern in Ephesus stationiert ist (1. Kor 16,19). Also ist ihr Haus als möglicher Versammlungsort zu dieser Zeit schon auszuschliessen.

¹⁵⁷ Theissen, Schichtung, 235.

¹⁵⁸ Klauck, Hausgemeinde, 22.

¹⁵⁹ Klauck, Hausgemeinde, 23.

¹⁶⁰ Vgl. 1. Kor 3,6.

Nur über das Haus von Stephanas wird etwas mehr gesagt: In 1. Kor 16,15 wird erwähnt, dass sie sich in den Dienst für die Heiligen (εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις) gestellt haben. Das Wort διακονία („Dienst“) enthält verschiedene Interpretationsmöglichkeiten für den Einsatz dieser Familie. In 1. Kor 12,5 wird fast jede Aufgabe in der Gemeinde mit διακονία bezeichnet. Es wird auch behauptet, dass dies ein Hinweis sein könnte, dass Stephanas' Haus ein Ort der Versammlung gewesen ist.¹⁶¹ Das muss geprüft werden.

Im 2. Korintherbrief, in welchem Paulus dieses Wort am häufigsten gebraucht, bezieht er es auf seinen eigenen Auftrag als Apostel. Auffälligerweise kommt aber auch hier zweimal (2. Kor 8,4; 9,1) ein ähnlicher Ausdruck ἡ διακονία τοῖς ἁγίοις in Bezug auf die von der Gemeinde gesammelte Kollekte für Jerusalem vor. Damit wird die Kollekte, also die praktische Unterstützung für die Bedürftigen, umschrieben. Ich halte es für das wahrscheinlichste, dass sich die Familie des Stephanas (1. Kor 16,15) in einen Wohltätigkeitsdienst gestellt hat, also eine praktische Hilfe für die Bedürftigen erwiesen hat. Wiederum bleibt es offen, ob die Versammlungen in diesem Haus stattfanden.

Also ist das Ergebnis bisher eher negativ ausgefallen. Für Versammlungen in den verschiedenen Häusern in Korinth erhalten wir keine unbestreitbaren Hinweise und alles, was man sagen kann, ist, dass Versammlungen in diesen Häusern - besonders in einem - nur im auf die Familie beschränkten Rahmen möglich sind, aber mit Sicherheit wissen wir das nicht.

Gruppierungen in der Gemeinde

Bevor man ein allzu schnelles Fazit zieht, gemäss welchem sich die Gemeinde jeweils nur an *einem* Ort versammelt hat und keine Parallelität von Hausversammlungen und Versammlungen der Ortsgemeinde bestand, soll noch ein Blick auf das erste Kapitel des Briefes geworfen werden, in dem Paulus die Spaltungen in der Korinthergemeinde behandelt.

¹⁶¹ Fee, Corinthians, 830.

Paulus nennt vier Namen, zu denen die Korinther eine Zugehörigkeit erklären. Meistens werden sie als Parteien innerhalb der Gemeinde aufgefasst.¹⁶² Nahe liegt dann, dass die verschiedenen Gruppierungen verschiedene Versammlungsorte gehabt haben, denn die Entwicklung allfälliger Unterschiede braucht eine gewisse Distanz und einen entsprechenden Raum. Doch m.E. darf man sich die Gruppen doch nicht als sich separierende Hausgemeinden vorstellen. Einerseits haben die Gruppierungen viel Gemeinsames, nämlich die Tendenz, einer Autorität zuzugehören.¹⁶³ Das setzt eine gemeinsame gemeindetheologische Grundlage voraus, die wiederum schon eher in einer Gemeinsamkeit entstanden ist. Auffällig ist, dass es in Kapitel 11 gerade nicht um *diese* Spaltungen geht, also ist eine gemeinsame Versammlung durch diese Spaltungen nicht gestört. Ausserdem formuliert Paulus individualistisch - nicht eine Gruppe, sondern ein jeder (ἕκαστος) zählt sich zu einer Person zugehörig (ἐγὼ εἰμι + Gen).¹⁶⁴ Diese Ausdrucksweise wird an den Stellen, wo es um diese Spaltungen geht, wie in 1,12 und auch in 3,4, beibehalten. Es ist mindestens möglich, dass es in Korinth nicht um fest herausgebildete Gruppen geht, sondern um eine allgemeine, aber individualistische Tendenz, die Rolle der menschlichen Autoritäten zu überschätzen. Es ist nicht notwendig, dass diese Gruppen eine gottesdienstliche Absonderung voneinander vollzogen haben.

ἡ ἐκκλησία ὅλη und ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία

Paulus unterscheidet sprachlich zwischen ἡ ἐκκλησία ὅλη („die ganze Gemeinde“) und ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία („die Gemeinde in einem Haus“). Der Gebrauch des Ausdrucks ἡ ἐκκλησία ὅλη in 1. Kor 14,23 könnte mit der Annahme des Nebeneinanders von Teil- und Gesamtgemeinde erklärt werden.¹⁶⁵ M. Gielen hat aber darauf hingewiesen, dass diese Ausdrücke nirgends in einer direkten Opposition gebraucht werden.¹⁶⁶ Tatsächlich ist der Gebrauch von ἡ ἐκκλησία ὅλη auch aus

¹⁶² Vgl. Exkurs: Die korinthischen „Parteien“ bei Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/1, 142-148.

¹⁶³ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/1, 142.

¹⁶⁴ So auch Lindemann, Korintherbrief, 38.

¹⁶⁵ Gehring, Hausgemeinde, 279.

¹⁶⁶ Gielen, Interpretation, 112.

anderen Gründen erklärbar. Das könnte formal auf Röm 16,23 zutreffen, wo der Begriff „die ganze Gemeinde“ als Gegenüber von Paulus bezeichnet wird. Auch im nächsten Kontext von 1. Kor 14,23 ist kein Hinweis auf eine andere Art von Versammlung zu finden. Paulus spricht von der ἡ ἐκκλησία ὅλη, weil er weiter von den einzelnen Gaben redet, die einzelne Gemeindemitglieder in der Versammlung einbringen.¹⁶⁷

Es ist als Ergebnis festzuhalten, dass es aus dem NT selbst keine direkten Zeugnisse gibt, dass in Korinth mehrere Häuser als Versammlungsstätte gedient haben. Nur von der Gemeinde in Rom ist bekannt, dass dort schon mehrere Versammlungsorte bestanden.¹⁶⁸ In Korinth gab es mehrere christliche Häuser, die uns vom NT her bekannt sind, doch kann man sie nicht ohne Weiteres für *Hausgemeinden* halten.

Es besteht natürlich die Möglichkeit, dass die Gemeinden sehr offen mit ihrem Versammlungsraum umgegangen sind. Das würde der Spontaneität des Christentums zu jener Zeit entsprechen. So konnte es vielleicht verschiedene Versammlungsorte geben, es sind Neue entstanden, andere haben sich von einem Haus in das andere verlegt. Doch zeugt der Ausdruck ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία, verbunden mit dem Namen des Hausbesitzers, auch für eine Beständigkeit der Gemeinde bezüglich ihres Versammlungsortes.

b. Die Versammlung an einem Ort

Das Ergebnis des vorherigen Abschnitts lässt nun fragen, ob die Versammlung der Christen in Korinth an einem Ort möglich war. Die gottesdienstlichen Fragen behandelt Paulus in Kapitel 11 im Hinblick auf die Gemeinde als eine selbstverständliche Einheit. Auf jeden Fall war das Herrenmahl eine Sache der

¹⁶⁷ Gielen, Interpretation, 114f.

¹⁶⁸ Schon genannt: die Gemeinde im Haus von Priska und Aquilla in Röm 16,3. M. Gielen's These, dass zwischen der Ortsgemeinde und Hausgemeinde nicht zu unterscheiden ist, hat in der Forschung nicht viel Zustimmung gefunden. Es ist tatsächlich schwierig, ihre Interpretation von ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία als Ortsgemeinde zu akzeptieren, denn in Röm 16,3 wird ja deutlich davon unterschieden. Paulus spricht dort die Gemeinde im Haus von Priska und Aquila an, die von der ganzen Gemeinde in Rom als Briefempfänger deutlich abgesetzt ist.

Gesamtgemeinde. Hier in Kapitel 11 hat Paulus die Versammlung aller Christen in Korinth vor Augen, denn im Text sehen wir, dass die eigenen Häuser und das Speisen der Versammlung dort deutlich gegenüber gestellt werden (11,22). Wo konnte sich aber die ganze Gemeinde zur gemeinsamen Mahlzeit versammelt haben? Welches Haus käme hier in Frage?

Gaius

Das positive Ergebnis des vorhergehenden Abschnitts zeigt deutlich, dass es unter den Mitgliedern der Korinthergemeinde Hausbesitzer gab. Noch nicht erwähnt ist die ganz wichtige Stelle im Römerbrief 16,23 (von Korinth aus geschrieben), in der Gaius als der Gastgeber des Paulus und der ganzen ἐκκλησία bezeichnet wird. Zweifellos geht es hier darum, dass Paulus bei Gaius in Korinth Unterkunft gefunden hat. Wie ist nun aber die gegenüber der Gemeinde erwiesene Gastfreundschaft zu verstehen?

Der Begriff ἐκκλησία kann hier auf zwei Arten gedeutet werden: In Bezug auf die Lokalgemeinde in Korinth, aber auch im universalistischen Sinne von allen Christen.¹⁶⁹ Die erste Möglichkeit ist die, dass hier der Versammlungsort der Gemeinde genannt ist. Im zweiten Fall würde es bedeuten, dass Gaius die durchreisenden Missionare und andere Christen, die unterwegs waren, bei sich aufgenommen hat. Dies aus der kleinen Notiz heraus zu entscheiden, ist nicht einfach. Es ist zu prüfen, ob der paulinische Gebrauch von ἐκκλησία die zweite Deutung zulässt. Meistens wird der Begriff bei Paulus lokal verwendet, und doch hat bei ihm dieser Terminus zweifellos auch eine universalistische Dimension. Wenn auch nicht oft, so werden doch gelegentlich damit alle Gemeinden als das neue Werk Gottes bezeichnet. Allerdings kommt ein solcher Gebrauch jeweils in einem besonderen Kontext vor.¹⁷⁰ Hingegen ist das Wort, wenn er über die „alltäglichen“ Sachen redet, lokal zu verstehen. Deswegen ist m.E. mit hoher Wahrscheinlichkeit

¹⁶⁹ Wilckens, Römer, EKK VI/3, 146.

¹⁷⁰ So sagt er immer, wenn er von seiner Vergangenheit berichtet, dass er der Verfolger der ἐκκλησία gewesen ist (1.Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6). Ebenso soll auch für einen universalistischen Gebrauch von ἐκκλησία auf die Aussage in 1. Kor 10,32 hingewiesen werden, wo Paulus als drei nebeneinander bestehende universalistische Größen die Griechen, Juden und auch die ἐκκλησία aufführt.

anzunehmen, dass in Röm 16,23 Gaius als der Gastgeber der Gemeinde in Korinth gemeint ist, in dessen Haus die ganze Gemeinde ihre Versammlungen abhielt.¹⁷¹

Hier entsteht die nächste Frage, ob es überhaupt möglich sein könnte, dass die ganze Gemeinde in Korinth in einem Privathaus Platz finde konnte. Das wird von Klinghardt bestritten. Er vertritt die These, dass es nur möglich ist, dass sich die ganze Gemeinde in einem angemieteten Lokal versammelt hat. Damit ist die Gemeinde einen Schritt in die Öffentlichkeit getreten, wie die verschiedenen Vereine der griechisch-römischen Welt und hat für ihre Versammlungen Lokale gemietet. Die Gastfreundschaft des Gaius hat sich in diesem Fall darin geäußert, dass er für die Gemeinde das Lokal gemietet hat.¹⁷²

Doch lässt die Aussage im Römerbrief eher an eine Aufnahme der Gemeinde in seinem Haus denken. Paulus wird ja auf jeden Fall bei ihm zu Hause aufgenommen und nicht in einem Lokal. Da die Gemeinde parallel zu Paulus genannt wird, ist die Versammlung bei ihm zu Hause plausibler.

Es muss allerdings noch geprüft werden, denn in den häuslichen Umständen kann nicht immer ohne Weiteres eine grosse Versammlung aufgenommen werden und dazu noch mit einer sättigenden Mahlzeit versorgt worden sein. Dafür muss ein Blick in die soziologische Struktur der Gemeinde und in die damaligen Wohn- und Essgewohnheiten geworfen werden.

Vertreter der Oberschicht?

Die Mehrheit der korinthischen Gemeinde waren keine der Oberschicht angehörenden Leute.¹⁷³ Die paulinische Aussage in 1. Kor 1,26-29 stuft die Gemeindemitglieder eher in einem niedrigen Status ein, und doch könnte sie auch als Beweis für die Zugehörigkeit mancher Mitglieder der korinthischen Gemeinde zur Oberschicht gesehen werden. Doch diese Aussage ist allein nicht beweiskräftig. Das könnte ein rhetorischer Zug sein, der aussagen will, dass nicht nur wenige, sondern gar keine Wohlgeborenen unter der korinthischen Gemeinde zu finden sind.¹⁷⁴

¹⁷¹ Klauck, Hausgemeinde, 34f.

¹⁷² Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 326.

¹⁷³ Zur Soziologie in den paulinischen und im besonderen in der Korinthergemeinde siehe Theissen, Schichtung, 231-271

¹⁷⁴ Stegemann, Sozialgeschichte, 254.

Möglicherweise käme Erastus von Röm 16,23 als ein Oberschichtvertreter in Frage. Er wird neben Gaius, dem Gastgeber der Gemeinde, als ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως („Stadtkämmerer“) erwähnt. Doch geben die Zeugnisse über die Stellung eines οἰκονόμος wiederum kein eindeutiges Bild. So gibt es Forscher, die bezüglich einer hohen Stellung des Erastus skeptisch eingestellt sind und in ihm eher einen öffentlichen Sklaven sehen.¹⁷⁵ Ekkehard und Wolfgang Stegemann zählen ihn zu den Gefolgsleuten der Oberschicht, d.h. zu solchen Leuten, die als Freie, Freigelassene oder Sklaven für ihre Herren in hohen Positionen ihre Funktionen übernahmen.¹⁷⁶ Vor allem Gerd Theissen vertritt wiederum eine hohe Stellung des Erastus.¹⁷⁷ Peter Landvogt hat in seiner Untersuchung der Inschriften verschiedene Gebiete der Tätigkeit der Amtsträger festgestellt.¹⁷⁸ Nun ergibt sich aber mit der Bezeichnung οἰκονόμος eigentlich ein breites Spektrum für die Tätigkeit des Amtsinhabers. Demnach ist οἰκονόμος hauptsächlich die Bezeichnung eines Privatbeamten, eines Freien oder Sklaven, der die Funktionen des Hausverwalters erfüllt.¹⁷⁹ Diese Möglichkeit fällt hier gleich weg, da Erastus als οἰκονόμος der Stadt bezeichnet wird. Damit sind wir beim eigentlichen Problem angelangt. Es gibt eine Reihe von Belegen, die eine gehobene Stellung für die Inhaber des Amts bezeugen.¹⁸⁰ Das war

¹⁷⁵ Cadbury, Erastus, 42-58; Meggitt, Erastus, 218-223.

¹⁷⁶ Stegemann, Sozialgeschichte, 253.

¹⁷⁷ Theissen, Schichtung, 237; vgl. auch Cranfield, Romans, 807f.

¹⁷⁸ Landvogt teilt die Verwendung von οἰκονόμος als Amtsbezeichnung folgendermassen ein:

A Das ist eine Bezeichnung eines öffentlichen Beamten in Freistaaten

1. der Beamter der πόλις selbst
2. ein Beamter eines politischen Teiles des Staates
3. ein Beamter von politischen Körperschaften

B In der Bezeichnungen der Privatbeamten

1. in der Monarchie der hellenistischen Zeit
2. des kaiserlichen Haushaltes in römischer Zeit
3. von Privatvereinen
4. von einzelnen Privatpersonen.

Landvogt, Untersuchung, 16. Von ihm nicht separat aufgezählt wird ein Verwalter der Tempelgelder als οἰκονόμος CIRB 7 u.a.

¹⁷⁹ Auch Cadbury, Erastus, 47.

¹⁸⁰ Hier nur als Beispiel I.Priene 109,263-265 Beschluss für Herodes um 120 v.Chr. : ἵνα δὲ [μὴ μόνον] ζῶντα φαίνεται τιμῶν ὁ δῆμος Ἡρώνην ἀλλὰ καὶ [τῆς εἰς τὸ] χρεὼ μεταστάσεως, τυχόντα τῶν καθηκόντων ἀξί[ων δικαί]ως, τὸν οἰκονόμον τῆς πόλεως ὃς ἂν ἦ τότε στεφ[αν]ῶσαι ἐπὶ τῆς εκφορᾶς Ἡρώνην στεφάνῳ χρυσέῳ ἀπὸ χρυσῶν. Andere Belege bei Landvogt, Untersuchung, 26-44; zusammengestellt auch bei Theissen, Schichtung, 238f.

eine Amtsbezeichnung eines städtischen Beamten, dessen Aufgabe die Teilnahme an der Verwaltung der Stadtfinanzen war, er übernahm die Kosten für Statuen, Kränze und vollzog die Bekränzung bei öffentlichen Begräbnissen. In der hellenistischen Zeit war dies meistens eine Bezeichnung eines hoch geachteten Amtes. Landvogt nimmt in der römischen Zeit eine Veränderung der Stellung des städtischen Beamten an, da sich für dieses Amt kaum eine Entsprechung in den römischen Amtsbezeichnungen findet und die Inschriften meistens nur griechische Belege angeben. Das sollte damit erklärt werden, dass dieses Amt offensichtlich an Bedeutung verloren hat.¹⁸¹ Dazu kommen noch die Belege, die zeigen, dass mit οἰκονόμος τῆς πόλεως auch ein Sklave oder ehemaliger Sklave bezeichnet werden konnte.¹⁸² Die Inschrift von Thessalonika (SEG 38, 710), die zur Zeit des Paulus zeitlich und örtlich am nächsten bei Korinth liegt, spricht über einen Longeinos, der ebenso ein οἰκονόμος τῆς πόλεως ist. Dieser Name ist vorwiegend ein Sklavename und aus der Kürze, wie die Inschrift sich auf ihn bezieht, kann man folgern, dass es hier nicht um einen Wohlgeborenen geht.¹⁸³ Eine andere Grabinschrift aus Nicomedia bezeugt, dass ein städtischer οἰκονόμος ein Sklave gewesen ist, der aber sehr reich war und von der Stadt dann freigelassen wurde.¹⁸⁴ Doch ist diese Entwicklung aufgrund der epigraphischen Zeugnisse nicht eindeutig erweisbar. Wie er das selber erweist, gibt es in römischer Zeit von Griechenland keine Zeugnisse des hohen Amtes des Verwalters der Stadtfinanzen.¹⁸⁵ Doch tauchen auch noch im ersten Jahrhundert in Priene in Kleinasien Belege für οἰκονόμος τῆς πόλεως als den Spender der Kränze auf, was der früheren Ausdrucksweise

¹⁸¹ Laut Landvogt, Untersuchung, 7f: „die gelegentlichen römischen Übersetzungen von οἰκονόμος haben nur für die spätere Zeit Geltung, wo der Titel zum Teil einen andern Inhalt hatte als früher, betreffen auch nie den öffentlichen Beamten, sondern nur einen Privatangestellten.“

¹⁸² Cadbury, Erastus, 47 meint sogar, dass οἰκονόμος τῆς πόλεως meistens, wenn auch nicht immer, Sklaven bezeichnete.

¹⁸³ SEG 38, 710: „Λονγεῖνος οἰκονόμος τῆς πόλεως Ἀρτεμιδώρα τῇ συμβίῳ μ(νεί)ας χάριν.“ Ebenso auch eine andere Inschrift aus dem 1. Jh. n.Chr. in Kleinasien, in der die erwähnten Namen an Menschen unterer Schichten denken lassen: „Διονύσιος οἰκονόμος Χαλκηδονίων καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Εὐτυχία ζῶντες ἑαυτοῖς καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν θεοδότῳ ζήσαντι ἔτη δ' τόδε μνημεῖον ἀνεστήσαντο [ἐκ τῶν ἰ]δίων· χαῖρε“ IK Kalchedon 101.

¹⁸⁴ CIG II 3777; vgl. auch den Kommentar zur Stelle bei Landvogt, Untersuchung, 26.

¹⁸⁵ Landvogt, Untersuchung, 22f.

entspricht.¹⁸⁶ Auch andere Zeugnisse, die er selber für eine wichtige Stellung des Amtes vorführt, stammen aus der römischen Zeit.¹⁸⁷ Also sind für die römische Zeit sowohl eine hohe wie auch eine niedrigere Stellung bezeugt.

Nun besteht tatsächlich die Schwierigkeit, ein lateinisches Äquivalent für die Amtsbezeichnung zu bestimmen. Die Breite der Amtsfunktionen, die Landvogt in seiner Untersuchung zeigt,¹⁸⁸ zeugt dafür, dass das Wort οἰκονόμος selber eine sehr allgemeine Bezeichnung gewesen ist. Es lässt sich vermuten, dass es ohne eine genauere Bestimmung eine allgemeine Bezeichnung für „Manager“ oder „Administrator“ gewesen ist, d.h. von der griechischen Bezeichnung des Amtes ist es ausserordentlich schwierig, auf die lateinischen juristischen Amtsbezeichnungen zurückzuschliessen. Das Wörterbuch für die griechischen Bezeichnungen der römischen Institutionen bietet vier Entsprechungen an¹⁸⁹: *actor*¹⁹⁰, *dispensator*¹⁹¹, *vilicus*¹⁹² und *aedilis coloniae*. Die ersten drei Entsprechungen sind in zweisprachigen Inschriften belegt, sind aber als Privatbeamte und kaum als οἰκονόμος τῆς πόλεως zu verstehen. Die letzte ist leider schon eine Identifikation des Erastus von Röm 16,23 mit dem Ädil von Korinth, der eine Stele aufgestellt hat.¹⁹³ Diese Möglichkeit muss nun geprüft werden, ob die Identifikation mit dem Erastus Ädil und Erastus von Röm 16,23 möglich ist. Es handelt hier um eine Stele aus Korinth, die im 2. Jh. bei einem Neubau wieder benutzt worden ist, also muss die Amts- und Lebenszeit des Ädils weiter zurückliegen. So kommt man mit grosser Wahrscheinlichkeit auf das erste Jahrhundert.¹⁹⁴ *Aediles* war nun ein Amt, das auf ein Jahr befristet war und die Aufsicht über Strassen und Marktverkehr, öffentliche Einrichtungen, Wasserversorgung, manchmal auch die Versorgung mit Lebensmitteln für eine Stadt beinhaltete.¹⁹⁵ Doch kann man diese zwei Ämter nicht

¹⁸⁶ I.Priene 99,13.20 (um 100 v. Chr.); 117,71ff (1. Jh. v. Chr.); 108,347 (um 2. Jh n.Chr.).

¹⁸⁷ IGR IV,813.

¹⁸⁸ S. oben Anmerkung 180.

¹⁸⁹ Vgl. zur Stelle Mason, Terms, 71.

¹⁹⁰ IG XIV,688 vgl. CIL IX,425.

¹⁹¹ IGR III,25.

¹⁹² ILS 1862; IG II/III,11492.

¹⁹³ I. Corinth VIII,3,232: Erastus pro fedeli[ta]te s(ua) p(pecunia) stravit. Auch die weiteren angeführten Belege von Hierapolis IGR IV,813, Philadelphiae IGR IV,1630 Smyrnae IGR IV,1435 geben da keine Hilfe.

¹⁹⁴ Theissen, Schichtung, 242.

¹⁹⁵ Medicus, Aediles, Kleine Pauly I, 83.

problemlos gleichsetzen, nicht weil οἰκονόμος als Übersetzung für dieses Amt nicht belegt wäre, sondern weil dafür das griechische Wort ἄγορανόμος verwendet wird.

196

Gerd Theissen versucht nun dieses Problem dadurch zu lösen, dass er verschiedene Karrierestufen des Erastus annimmt. Als Entsprechung für οἰκονόμος τῆς πόλεως nimmt er das Amt des Quaestors an.¹⁹⁷ Von den Amtsfunktionen, die bekannt sind, ist diese Annahme glaubwürdig. Nun besteht wieder die Schwierigkeit, dass diese Entsprechung nicht belegt ist, dafür aber dient ταμίας als übliche Übersetzung des Amtes ins Griechische.¹⁹⁸ Auch ist Theissens Lösung, dass οἰκονόμος die Funktionen des ταμίας übernehmen konnte, nicht ganz evident, aber denkbar und macht die Gleichsetzung mit Quaestor möglich.¹⁹⁹ Dazu muss man noch bedenken, dass die griechischen Bezeichnungen für die lateinischen Ämter ziemlich diffus gewesen sind, d.h. eine Bezeichnung konnte für verschiedene Ämter gebraucht werden und umgekehrt. Offensichtlich ist es nicht möglich, mit letzter Sicherheit die genaue lateinische Entsprechung zu finden. So schliesse ich mich seiner Lösung, die durch das Fehlen jeglicher genauen Übersetzung für οἰκονόμος τῆς πόλεως geboten ist, mit Vorsicht an. Es ist letztlich nicht ganz sicher erweisbar, dass es sich beim Ädilen Erastus und dem Oikonomon Erastus um die gleiche Person handelt.²⁰⁰ So ist es erlaubt, einen Schluss zu ziehen: wenn auch die soziale Position des Erastus nicht ganz eindeutig zu klären ist, ist es doch glaubwürdiger, dass er ein Wohlhabender war.

¹⁹⁶ Theissen, Schichtung, 243.

¹⁹⁷ Theissen, Schichtung, 243f.

¹⁹⁸ Theissen, Schichtung 244; auch Mason, Terms, 71.

¹⁹⁹ Eine solche Übernahme der Funktionen ist laut Landvogt für Kleinasien erweisen (Untersuchung, 35f.).

²⁰⁰ Zudem: Wenn dies so gewesen sein konnte, dann war es auch möglich, dass eben sogar ein Sklave, der diesen Dienst erfüllt hat, sogar sehr reich gewesen sein durfte. Ein Sklave musste nicht unbedingt den niedrigsten sozialen Schichten entstammen. Es gab Freie, die sich aus Armut freiwillig in die Sklaverei begeben haben, um dadurch eigentlich eine Karriere zu machen. Denn dadurch konnten sie als Bevollmächtigte ihres Herrn ein hohes Amt bekleiden. Es gab natürlich auch Arme, die ihre Kinder in die Sklaverei verkauft haben, aber ebenso auch hoch Stehende, um ihren Nachlass nicht aufteilen zu müssen. Ebenso gab es Sklaven, deren Mutter eine Sklavin war und bei einem Herrn der Oberschicht war und die öfters von ihrem Vater zu Freien gemacht wurden. Klar war der Status des Sklaven immer etwas Niedriggeschätztes und auch die Freigelassenen hatten nicht das gleiche Ansehen, wie ein Freigeborener, wenn er auch wohlhabend war. Doch sie konnten, wie wir sehen, ein hohes Amt bekleiden und sogar Duumviri werden. Zur Sklaventum s. Veyne, Gesellschaft, 237-269.

Das beeinflusst die Vorstellungen, die wir über die Grösse der Häuser in der korinthischen Gemeinde haben. Es wurde schon erwähnt, dass auch der Synagogenvorsteher Krispus zu den wohlhabenden Einwohnern der Stadt gehörte. Nun, wenn aber das Haus des Gaius als Versammlungsort für die Gemeinde diente, hat es wahrscheinlich die Häuser von Krispus und Erastus in der Grösse übertroffen. Man könnte ziemlich sicher annehmen, dass Gaius dann der Oberschicht der korinthischen Gesellschaft angehörte.²⁰¹

Die Grösse der Gemeinde

Schwierigkeiten entstehen, wenn man sich nun vorzustellen versucht, wie sich die ganze Gemeinde in Korinth in einem Privathaus versammeln konnte.²⁰² Die Grösse der Gemeinde in Korinth erreichte mindestens dreissig Personen. Das NT überliefert 17 Namen, die aus der Gemeinde von Korinth bekannt sind, zwei davon - Priska und Aquila - sind zur Verfassungszeit des Briefes schon nicht mehr in Korinth. Auch von den Leuten der Chloe ist es nicht sicher, dass sie aus Korinth waren. Angenommen, die genannten Personen wären verheiratet, würde das die genannte Zahl schon verdoppeln. Paulus erwähnt die Taufe eines ganzen Hauses (1. Kor 1,16): das bedeutet, dass ganze Familien zur Gemeinde in Korinth gehören konnten, die mit den Kindern etwa 5 Personen zählen mochten;²⁰³ so könnte die Gemeindegrösse etwa 75 Menschen betragen haben. Ausserdem sind natürlich nicht alle Gemeindemitglieder beim Namen genannt, sondern wahrscheinlich nur die, die einen grösseren Einfluss in der Gemeinde gehabt haben. Die Grösse der Gemeinde könnte dann vermutlich eine Zahl von bis zu 100 Personen erreicht haben.²⁰⁴ Allerdings ist nicht bekannt, wie

²⁰¹ Man kann wahrscheinlich nicht von der Oberschicht auf staatlicher Ebene sprechen. Aber dass manche Gemeindeglieder der städtischen Oberschicht angehörten, ist sehr wohl möglich. Vgl. die Beschreibung der Schichten in der Stadt in Alföldy, Sozialgeschichte, 94-120.

²⁰² Darauf weist auch Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 325f hin.

²⁰³ Üblicherweise werden in der Archäologie 5 Persone für einen Familienvater etwa gerechnet.

²⁰⁴ Die Aufzählung aller Mitglieder bei Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 324: Achaikos (1.Kor 16,17); Aquila (1.Kor 16,19; Röm 16,3); Gaius (1.Kor 1,14; Röm 16,23) Chloe (1.Kor 1,11), Krispus (1. Kor 1,14; Apg 18,8), Erastos (Röm 16,23); Fortunatus (1.Kor 16,17); Jason (Röm 16,21); Lucius (Röm 16,21); Phoibe (Röm 16,1); Priscilla (1.Kor 16,19); ...

viele Familien zur Gemeinde gehörten, also muss das Ergebnis unsicher bleiben. Die Anzahl der Gemeindemitglieder dürfte demnach zwischen 30 und 100 Personen betragen haben.

Architektur in Korinth

Es ist schwierig, sich die wirklichen Verhältnisse in Korinth zur Zeit des Paulus vorzustellen, denn die archäologischen Funde geben für diesen Zeitraum in Korinth und überhaupt für die griechische Welt wenig Auskunft.

Einleitend ist zu erwähnen, dass die Architektur dort natürlich ein Erbe von früheren Jahrhunderten ist. Bei allen Unterschieden der Bautraditionen vor dem 1. Jh. v.Chr. dürfte man einige gemeinsame Eigenschaften der griechischen Architektur hervorheben. Seit dem 5. Jh. v.Chr. sind uns für den griechischen Raum die Peristylhäuser bekannt. Das Haus hat seinen Namen vom kleinen Hof, der von Säulen eingeschlossen ist. Wichtig für das Haus ist eine Art Zweigliederung in die private und die öffentliche Sphäre. Das Haus hatte Räume, die für das Alltagsleben der Familie und der Frauen vorbehalten waren und da es der Lebensraum der Frauen war, wurde es als Gynaikonitis bezeichnet. Der öffentliche bzw. repräsentative Teil des Hauses beinhaltete wiederum Peristylhof und Repräsentationsraum für die festlichen Mahlzeiten (Symposien) und war hauptsächlich den Männern zugänglich, daher auch der Name für diesen Teil: Andronitis.²⁰⁵

Ab dem 2. Jh. vor Chr. zeigen die Ausgrabungen auf der griechischen Insel Delos, dass diese strengen Trennungslinien im Haus etwas aufgeweicht werden. Man entdeckt Räume, deren Funktion und Zuordnung zu verschiedenen Funktionsbereichen im Haus archäologisch nicht mehr eindeutig festzustellen sind.²⁰⁶

Röm 16,3); Quartus (Röm 16,23); Sosipater (Röm 16,21); Sosthenes (1.Kor 1,1; Apg 18,17); Stephanas (1.Kor 1,16; 16,15;), Tertius (Röm 16,22); Titius Iustus (Apg 18,7).

²⁰⁵ Blanck, Einführung, 22f. Es gibt auch andere Versuche, das Haus in drei Teile aufzufassen. Aus dem privaten Bereich werden dann die Wirtschaftsräume als ein separater Wirtschaftsbereich aufgefasst. S. den kurzen Forschungsbericht bei Trümper, Wohnen, 87. Von ihr wird es bestritten, dass es solche strengen Funktionsbereiche in dem griechischen Haus überhaupt gab.

²⁰⁶ Hier erwähne ich als Beispiel die für unser Thema wichtigsten Klinenräume. In den 21 von 91 Häusern von Delos gibt es insgesamt 35 Räume, die eine Unterteilung im zentralen Feld und in umgebende Streifen aufweisen. Die Türen dieser Räume sind aber so eingerichtet, dass die Klinen nicht mehr als eine permanente Ausstattung des Raumes

...

Die Räume konnten sowohl von der Familie benutzt werden, als auch für die Einladungen der Gäste gedient haben. Es ist auch auffällig, dass die Häuser grosse Säle enthalten, die offensichtlich zum Gästeempfang gedient haben, doch eine feste Einrichtung wie bei einem Triclinium ist nicht feststellbar. Daraus ist laut einigen Autoren „ein weitgehender gesellschaftlicher Wandel abzulesen: Die Familien öffneten sich, man speiste mit Freunden und Gästen im grössten Raum und stellte zu diesem Zweck Kline auf. Der früher bescheidene Oikos wurde zum repräsentativen Empfangsraum, das ganze Haus zum Vorzeigeobjekt.“²⁰⁷ Offensichtlich waren die Funktionen der Räume viel freier und gemischt.

Doch geben die Häuser von Delos auch ein Rätsel auf, denn es ist nicht klar, inwiefern sie für die paulinische Zeit und überhaupt für die griechische Architektur repräsentativ sind. Zeigen sie eine allgemeine Entwicklung oder ist das ein Sonderfall? Es ist nicht möglich, mit letzter Sicherheit auf diese Frage zu antworten, da es an Vergleichsmaterial von gleicher Zeit und gleichem Raum fehlt.

Das Licht fällt erst wieder im 1. Jh. n. Chr. in den Vesuvstädten auf die damaligen Wohnverhältnisse. Die Ausgrabungen in Pompeji zeigen die römische Wohnkultur in der Stadt. Hier zeigt sich eine Breite von Haustypen, doch wäre ein Atriumhaus mit einem Peristylhof als Idealhaus zu bezeichnen.²⁰⁸ Das Atrium diente ursprünglich als eigentlicher Aufenthaltsraum des Hauses, denn hier war der Herd platziert und dieser Hof war der Ort der gemeinsamen Mahlzeiten. Für die Häuser in Pompeji ist das aber nicht mehr nachweisbar. Das Atrium ist zu einem Repräsentationsraum geworden.²⁰⁹

In Korinth dürfte man auf jeden Fall einen starken römischen Einfluss in der Architektur vermuten, doch ist dieser auch nicht überschätzen.²¹⁰ Das Zentrum der Stadt hat in römischer Zeit auf jeden Fall viele Veränderungen erlebt. Im Jahr 146. v. Chr. wurde Korinth durch den Krieg beschädigt und im Jahr 44. v. Chr. als römische Kolonie wiederaufgebaut. Die Stadt wurde laut den zeitgenössischen schriftlichen

denkbar sind, wie das bei den klassischen Klineräumen gewesen ist. Dadurch gewinnt dieser Raum natürlich an Flexibilität für den Gebrauch. Trümper, Wohnen, 147.151.

²⁰⁷ Hoepfner, Geschichte, 517.

²⁰⁸ Blanck, Einführung, 34.

²⁰⁹ Blanck, Einführung, 34.

²¹⁰ Laut A.G. McKay ist allgemein der Einfluss der römischen Architektur auf Griechenland verhältnismässig klein, denn das Gebiet befand sich am Rande des römischen Reichs. Abgesehen von Korinth, Philippi und Peloponnes sind wenige römische Häuser ausgegraben (Häuser, 152).

Quellen vollständig zerstört, allerdings scheint diese Darstellung etwas übertrieben.²¹¹ Nur wenige von den ausgegrabenen Gebäuden weisen eine gänzliche Zerstörung auf und die archäologischen Ausgrabungen zeugen davon, dass die Tempel in der Stadt immer noch funktionierten.²¹² Das heisst, dass man immer noch dort wohnte und dass viele Häuser wie früher da standen.

Wie soll man sich nun die Privatarchitektur in Korinth vorstellen? Die schriftlichen Zeugnisse zeigen, dass Korinth eine reiche Stadt gewesen ist.²¹³ Offensichtlich war im Südosten der Stadt auch ein Luxusquartier Craneum plaziert, wo das Wohnen am beehrtesten war.²¹⁴

Die Ausgrabungen in der Stadt zeigen wenig von der damaligen Wohnkultur, denn sie haben vor allem nur das ehemalige Zentrum der Stadt eröffnet. Insgesamt sind nur vier Wohnhäuser ausgegraben worden.²¹⁵ Hier sollen sie in Kürze aufgeführt werden: 1. Eine prächtige römische Villa neben dem Weg nach Sicyonia, etwa einen Kilometer vom Theater entfernt. 2. Ein Peristylhaus mit Marmorboden im Atrium an der nordwestlichen Ecke des Tempels E, ausgegraben im Jahr 1933. Bei diesem Haus ist es nicht klar, ob das Wohnen dort mit dem Kult in Tempel verbunden gewesen ist. 3. Ein Haus, das um 200 n. Chr. zu datieren ist und sich auf der

²¹¹ Die Quellen werden bei Wiseman, Corinth, 491-493 aufgeführt. Er weist auch auf ähnliche Übertreibungen in antiken Beschreibungen von Stadtzerstörungen hin, wo die Wirklichkeit viel unversehrter aussah als deren Beschreibung.

²¹² Wiseman, Corinth, 491-493.

²¹³ Dio Chrysostomus (40-112n. Chr.) gibt eine Beschreibung der Stadt, die er ca. 82-96 n. Chr. besucht hat und hält sie für schöner als Ekbatana und Babylon (Orationes 6.3-6.3). Reiches Wohnen in Korinth ist auch von Galen im 2.Jh. bestätigt. Vgl. die Übersetzung bei Blue, Acts, 154-155.

²¹⁴ Das ist der Aussage bei Plutarch zu entnehmen, die darauf hinweist, dass nicht alle Bürger einer Stadt in dem besten Quartier wohnen können, De Exilio 601B: „οὐδὲ γὰρ Ἀθηναῖοι πάντες κατοικοῦσι Κολλυτὸν οὐδὲ Κορίνθιοι Κράνειον οὐδὲ Πιτάνην Λάκωνες“. Es ist zwar nicht klar, wo sich Craneum genau befand, doch Pausanias beschreibt es als vor der Stadt liegend (Graeciae Descriptio, 2,2,4): „ἀνιοῦσι δὲ ἐς Κόρινθον καὶ ἄλλα ἐστὶ κατὰ τὴν ὁδὸν μνήματα καὶ πρὸς τῇ πύλῃ Διογένης τέθαιπται ὁ Σινωπεύς, ὃν κύνα ἐπὶ κλησὶν καλοῦσιν Ἕλληνας. πρὸ δὲ τῆς πόλεως κυπαρίσσω ἐστὶν ἄλσος ὀνομαζόμενον Κράνειον. ἐνταῦθα Βελλεροφόντου τέ ἐστι τέμενος καὶ Ἀφροδίτης ναὸς Μελαίνιδος καὶ τάφος Λαΐδος...“. („Geht man nach Korinth hinauf, trifft man am Wege verschiedene Denkmäler, und am Tor ist Diogenes aus Sinope begraben, den die Griechen den „Hund“ nennen. Vor der Stadt liegt ein Zypressenhain namens Kraneion; dort ist ein heiliger Bezirk des Bellerophon und ein Tempel der Aphrodite Melainis und das Grab der Laïs...“) Doch scheint Murphy - O'Connor (Corinth, 22) Recht zu haben, wenn er sich das als eine relativ offene Gegend zwischen der Stadtmauer und dem bebauten Zentrum um die Agora vorstellt.

²¹⁵ Wiseman, Corinth, 528; Blue, Acts, 157.

östlichen Seite der südlichen Basilika befindet. 4. Schliesslich ist als letztes die römische Villa bei Anaploga zu erwähnen. Dieses ist das einzige Haus, das ins erste Jahrhundert zu datieren ist.²¹⁶

Die Villa beim Weg nach Sicyonia ist offensichtlich zur Zeit des ersten Jahrhunderts bewohnt gewesen.²¹⁷ Ebenso wie die Villa bei Anaploga ist dieses Haus ein Atriumhaus und weist typische Merkmale der römischen Architektur auf. Vom prächtig bemalten Atrium gelangte man weiter in das Triclinium mit einem schönen Mosaikboden. Der Raum ist etwa 49 m² gross.²¹⁸ Eine ähnliche Grösse weist auch der Speiseraum in der Villa bei Anaploga auf, der etwa 41 m² gross ist, so dass bei einem Gastmahl, wenn die Liegeeinrichtungen darin aufgestellt sind, etwa neun Gäste aufgenommen werden können. Die Villa bei Anaploga hat einen hervorragenden Mosaikboden,²¹⁹ ist aber von der Grösse als eher bescheiden anzusehen, aber diese Tricliniumsgrösse ist schon typisch für ein mittelgrosses Haus.²²⁰ Die meisten mittelgrossen Häuser *case medie* in Pompeji haben Triclinien etwa dieser Grösse, manchmal haben sie aber noch zwei Speiseräume etwa der gleichen Grösse.²²¹ Das ist nun etwa die Grösse der Häuser, die man für die korinthische Gemeinde annehmen darf. Ein grösseres Haus als Besitz der Gemeindemitglieder von Korinth zu vermuten, wäre ich aber sehr vorsichtig, denn die *case grandi* (mehr als 700 m² gross) sind eher auf der Ebene der direkten Verwandten oder Abgeordneten des Kaisers zu setzen.

²¹⁶ Wiseman, Corinth, 528.

²¹⁷ Die in der Villa gefundenen kleineren Gegenstände der römischen Zeit zeugen dafür, dass die Villa wahrscheinlich vom 3. Jh. über das erste Jahrhundert bewohnt gewesen ist und in dieser Zeit einige Änderungen erlebt hat. Shear, Excavations, 396f.

²¹⁸ Shear, Excavations, 393.

²¹⁹ Die Villa selbst ist bisher noch nicht publiziert worden. Das ausführlichste zu dieser Villa findet man bei Miller, Floor, 332-354.

²²⁰ Murphy - O'Connor, Corinth, 155f. Die Grösse für die Triclinien durfte üblicherweise zwischen 30 - 50 m² betragen haben. Hier nennt er als Beispiel auch die Villa Vettii in Pompeji, die zwar gegenüber der im Korinth gefundenen Villa bei Anaploga viel reicher wirkt, doch beträgt die Grösse des Tricliniums ebenso etwa 25 m².

²²¹ Vgl. die Aufzeichnungen bei Foss, Household, 208; 210. Die Räume wurden ja auch so eingerichtet, dass man eine bestimmte Zahl von Klinen da platzieren konnte. Das grösste Triclinium in Pompeji ist 87,5 m² gross und 8 m hoch und befindet sich in einem fast 1800 m² grossen Haus, der Casa del Menandro, dessen Besitzer der Oberschicht angehört haben. Coarelli, Pompeji, 175; 184.

Versammlung in einem Privathaus?

Die Versammlungen der ersten Gemeinden muss man sich natürlich im repräsentativen Teil des Hauses vorstellen. Da es eigentlich um eine gemeinsame Mahlzeit geht, kommen als erstes die Speiseräume, die ja für die Aufnahme der Gäste vorgesehen waren, in Frage. Konnte nun das Haus von Gaius so gross gewesen sein, dass etwa 75-80 (wenn nicht mehr) Personen da Platz finden konnten?

Murphy - O'Connor hält es für möglich, dass ein solches Haus wie die Villa bei Anaploga gross genug sein konnte, um 30-40 Menschen aufzunehmen.²²² Er nimmt an, dass die Gemeinde sowohl im Triclinium als auch im Atrium gespiesen hat. Das würde dann auch die Spannungen erklären: die armen Gemeindemitglieder waren gezwungen, sich im Atrium aufzuhalten, während die Reichen zu einer besseren Speisekarte im Triclinium lagerten.²²³

Eine andere Antwort auf diese Frage, der man hier noch einmal mehr Aufmerksamkeit schenken sollte, gibt die gründliche Studie von Matthias Klinghardt. Er behauptet, dass sich die Gemeinde in einem öffentlichen Raum versammeln musste und dafür ein Vereinslokal gemietet hat. Da zieht er Parallelen zu Apg 19,9, wo Paulus in der σχολή („Schule“) des Tyrannus lehrt.²²⁴ Solche Schulen waren nach seiner Meinung mit Klinsen ausgestattet und die Vorträge wurden von den Zuhörern liegend angehört.²²⁵ Dadurch sollte eine Verbindung zwischen Mahl und Lehre erwiesen sein, die auch die paulinischen Gemeinden charakterisiert.²²⁶

Nun ist aber einzuwenden, dass Apg 19,9 nicht unbedingt eine Mahlgemeinschaft voraussetzt. Auf jeden Fall ist hier von Lukas ganz besonders die Lehre betont, ohne dass er über ein Gemeinschaftsmahl spricht. Dieses Mahl hatte aber eine besondere Rolle im Urchristentum, nicht nur als ein gemeinschaftliches Zusammensein,

²²² Für so gross hält er auch die Gemeinde. Murphy - O'Connor, Corinth, 156.

²²³ Murphy - O'Connor, Corinth, 156.

²²⁴ Es gibt Versuche, die σχολή als Haussynagoge zu verstehen, als ein Haus für die Versammlung zur Lehre, vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 751. Das wäre aber eine ungewöhnliche Bezeichnung in der Apostelgeschichte neben einer klaren deutlichen Verwendung des Wortes Synagoge in demselben Kapitel. So versteht die Mehrheit der Forscher das Haus als ein Lehrsaal. Vgl. Haenchen, Apostelgeschichte, 536; Trebilco, Asia, 311f, Anm. 86; Jervell, Apostelgeschichte, 480. Im Kontext der Apostelgeschichte könnte es noch ein Zug unter anderen sein, der den Bruch mit dem Judentum aufzeigen will.

²²⁵ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 326.

²²⁶ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 74.

sondern es war auch ein zentrales Gottesdienstereignis, nämlich ein Herrenmahl, das hier überhaupt nicht erwähnt wird. Das Wort διαλέγομαι („reden“, „verkündigen“), das hier gebraucht wird, ist in Apg ein terminus technicus für die paulinische Verkündigung. Das wird ausschliesslich für Paulus verwendet und meistens in Bezug auf seine Verkündigung in Synagogen, die zweifellos nicht mit einem gemeinsamen Mahl verbunden war. Nur einmal kommt der Begriff im Kontext des Brotbrechens vor, das ist in Apg 20,7-9. Da wird aber ausdrücklich zwischen seiner Lehre und dem Herrenmahl der Gemeinde unterschieden²²⁷ und das Mahl wird ausdrücklich in einem häuslichen Rahmen gefeiert.²²⁸ Also ist hier die σχολή nur ein Ersatz für die Synagoge und nichts mehr. Da Paulus nicht in der Synagoge verkündigen kann, werden andere Räume dafür gebraucht und so wie in der Synagoge kein Herrenmahl gefeiert wurde, ist es auch hier nicht der Fall gewesen.

Es ist auch eine Frage, zu welcher Zeit Paulus in der σχολή unterrichtet hat. Die westliche Handschrift Bezae Cantabrigiensis setzt es in der Ruhezeit der Tagesmitte von 11-14 Uhr an, als dort keine andere Lehrtätigkeit stattfand.²²⁹ Es ist klar, dass es kein sicherer Beweis dafür ist, dass das tatsächlich so war. Aber wenn die Schule tätig war, ist das eine vernünftige Überlegung für die Zeit, wann Paulus dort mit seinen Jüngern sein konnte. In dem Fall ist das keine Zeit für eine Hauptmahlzeit, die ja abends eingenommen wurde. In 1. Kor wird ja auch das gemeinsame Essen als ein δεῖπνον, d.h. eine abendliche Mahlzeit, bezeichnet. Also muss man diese Stelle in der Apg als Beweis für die Mahlfeier in angemieteten Häusern ablehnen.

²²⁷ Apg. 20,7 Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον, ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς. („Wenn sie aber zusammenkamen an dem ersten Tag nach Sabbat, um das Brot zu brechen, verkündigte ihnen Paulus.“). Hier wird sprachlich ganz deutlich die Gemeindeversammlung mit einem Mahl von der paulinischen Missionpredigt, die in 19,9 gemeint ist, unterschieden. Die paulinische Lehre geschieht dann im Rahmen des gemeinsamen Gottesdienstes und nicht der Gottesdienst im Rahmen der paulinischen Predigt.

²²⁸ Vgl. V 8 ἐν τῷ ὑπερώῳ („auf dem Obergeschoss“).

²²⁹ Als Erklärung wird im Text von 1. Kor 19,9 eingefügt: „απὸ ὥρας ε’ εἰς δεκάτην“ Nestle-Aland, Testamentum, 379.

Mahlzeit in einem Privathaus

Das führt uns zurück zu den Privathäusern.²³⁰ Aus Röm 16,23 muss man annehmen, dass die Versammlungen in Korinth im häuslichen Rahmen geblieben sind.²³¹ In diesem Fall muss man vermuten, dass die Gemeinde originelle Wege gegangen ist, um ihre Versammlungen mit Mahlzeiten zu gestalten. Ein Haus hätte - abgesehen davon, dass man kaum Platz für Liegen der etwa 75 Speisenden finden könnte - einfach auch nicht genügend Ausstattung dafür, auch wenn es um ein reiches Haus geht, wie wir das bei Gaius annehmen dürfen. Im Triclinium hätten höchstens 20-30 Leute Platz gefunden und es ist kaum denkbar, dass sich anwesende Frauen neben die Männer auf die Klinen gelegt haben.

Nun ist es in diesem Fall eher unwahrscheinlich, dass das Herrenmahl ein symposionartiges Gelage für *alle* Gemeindemitglieder gewesen ist. Dass es ein Symposion gewesen sein konnte, geht aus der paulinischen Aussage hervor, wonach manche beim gemeinsamen Essen betrunken waren, was einem symposiastischen Feiern eher entspricht als z.B. einer Situation, bei der man sich die ganze Gemeinde sitzend vorstellen sollte. Ausserdem war das Sitzen beim Essen für die Männer der höheren Schichten standesgemäss verpönt, wiederum aber sassen die Sklaven, die nur in Ausnahmefällen liegen durften. In der Zeit des Kaisertums im römischen Reich hatten auch die Frauen die Sitte, beim Essen zu liegen. Die Kinder, die an der familiären Mahlzeit teilnahmen, sassen auf den Schemeln vor den Klinen.²³² Also können wir sagen, dass das Sitzen beim Essen für die sozial niedrig gestellten Gemeindemitglieder nichts Unmögliches ist.²³³ Ausserdem bezeugen auch die

²³⁰ Auch die späteren Gemeinden haben sich in Privathäusern versammelt, das dann zu der *domus ecclesiae* führte. Blue versucht mit Hilfe von späteren Zeugnissen aus dem römischen Britannien und Dura Europos zu erweisen, dass die Christen wohlhabend genug gewesen sind, um sich ein grosses Haus zu leisten. Als Beispiel aus Britannien stellt er die Villa Lullingstone (1-4 Jh. n. Chr.) dar, die nach den archäologischen Zeugnissen erst 330 für Zwecke einer Gemeindeversammlung umgebaut wurde. Leider sind das viel zu späte Zeugnisse, um auf die Situation in Korinth zurückzuschliessen, wie er dies tut. Blue, Acts, 162-167.

²³¹ Ungelungen ist m.E. der Versuch von S. Henderson, Reading, 205 zu zeigen, dass sich οἰκία in 1. Kor 11,22.34 auf die Versammlungsräume bezieht. Vom Kontext her ist die Opposition nicht zu übersehen und der Plural οἰκίας in V. 22 weist auf mehrere Privathäuser hin, die die Gemeindeglieder besitzen.

²³² Brödner, Wohnen, 34.

²³³ Das zeigt auch die Abbildung einer Wirtshausszene in Pompeji Haus VI 10,1, wo die Gäste niedrigen Standes beim Essen sitzen. Siehe Brödner, Wohnen, 38.

Grabreliefe, dass eine Frau beim Mahl sitzen konnte, während der Mann sich auf einer Liege befand.²³⁴

Wir müssen annehmen, dass es beim gemeinsamen Essen verschiedene Mahlorganisationen gab. Sonst ist dieses Mahl nicht in einem Haus vorstellbar. Wir müssen auch annehmen, dass manche der Korinthergemeinde gegessen hatten (z.B. Frauen, sozial niedrig gestellte Mitglieder der Gemeinde), denn sonst ist es nicht vorstellbar, dass sie alle in einem Haus eine Mahlzeit haben konnten. Ausserdem müssen wir annehmen, dass es nicht möglich war, dass alle Gemeindemitglieder in einem Raum speisen konnten.

In der Forschung ist schon eine Zweiteilung der Gemeinde festgehalten worden.²³⁵

Die soziale Trennungslinie konnte in Korinth auch die Trennungslinie beim Speisen geworden sein. Als ein Vorschlag wird das Speisen im Atrium genannt,²³⁶ das am wahrscheinlichsten auch zu bejahen ist, denn das war der am nächsten liegende Raum und gehörte immer noch zu dem repräsentativen Teil des Hauses. Wenn das so gewesen ist, dann muss man schon gleich von einem symposienartigen Gelage für die *ganze* Gemeinde absehen, denn wenn sie z.B. im Atrium gespeist haben, das ja eigentlich kein Ort für Mahlzeiten war, hat das nicht so viel mit einem symposienartigen Essen und vor allem Trinken zu tun, das beim Symposion eine ganz wichtige Rolle gespielt hat. Das entspricht dann auch dem, dass in der Korinthergemeinde manche Gemeindemitglieder ohne eine richtige Mahlzeit geblieben sind. Also muss man annehmen, dass diese Aufteilung in zwei Räume auch eine soziale Aufsplitterung widerspiegelt.

Die Mahlzeit wurde offenbar durch allgemeine Beiträge der einzelnen Mitglieder gestiftet. Das konnte der Gemeinde erlauben, relativ oft zusammenzukommen, denn die ganzen Kosten lasteten nicht auf den Schultern eines Hauses. Wenn man keine üppige symposiastische Mahlzeit annimmt, wird es sehr wahrscheinlich, dass sich die Christen jede Woche treffen konnten.

²³⁴ Brödner, Wohnen, 35.

²³⁵ Theissen, Integration, 293ff.

²³⁶ Murphy - O'Connor, Corinth, 156.

6. Zeitliche Einordnung und Ablauf des Mahles

Der Text gibt die Möglichkeit, nach Ort und Ablauf des gemeinsamen Mahls in der Versammlung zu fragen. Begann die Versammlung mit dem gemeinsamen Mahl? Folgt das Brot und der Wein nach dem gemeinsamen Sättigungsmahl? Oder wurde es damit angefangen? Wurde das Brot am Anfang des Essens ausgeteilt, der Kelch aber nachher? Diese Fragen sind mit der Einschätzung der Kapitel 11-14 verbunden. Kann man da von verschiedenen Gemeindeversammlungen sprechen oder sind die Kapitel als Einblick der einen Gemeindeversammlung zu betrachten? Diese Frage wird vorläufig offen gelassen und im Lauf der Exegese beantwortet.

a. Tageszeit

Für die gemeinsame Mahlzeit der Korinther verwendet Paulus den Begriff *δειπνον* (VV. 20f). Dieses griechische Wort bezeichnet zur Zeit des Paulus die Hauptmahlzeit, die am Abend des Tages kurz vor dem Sonnenuntergang eingenommen wurde.²³⁷ Offensichtlich hat sich die Gemeinde in Korinth am Abend des Tages versammelt, um ein gemeinsames Mahl zu halten. Wie oft und an welchem Tag es gewesen sein könnte, darüber werden im Text keine direkten Auskünfte gegeben. Je weniger man an das Korinthermahl als eine symposiastische Mahlzeit denkt, die viel Aufwand gebraucht hätte, um eine solche für fast hundert Leute zu gestalten, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, dass man öfters zum gemeinsamen Mahl zusammenkam.

Anders könnte es mit den einzelnen Versammlungen in den verschiedenen Hausgemeinden gewesen sein. Die einzige Stelle, in der Paulus etwas über Zeitangaben aussagt, ist in 1. Kor 16,2 über die Sammlung der Kollekte zu finden. Die Aufforderung, am ersten Tag nach dem Sabbat eine Spende bei Seite zu legen, könnte darauf hindeuten, dass an diesem Tag eine Gemeindeversammlung stattgefunden hat. Doch stellt sich gleich die Frage, ob überhaupt eine Kollekte zur Versammlung dazu gehörte. Wenn das auch nicht mit letzter Sicherheit aus diesem Text zu entscheiden ist, setzt diese paulinische Ermahnung eine gewisse Beachtung

²³⁷ Lumpe, Art. Essen, RAC VI, 614f.

des Rhythmus der Woche voraus. Daher wäre es denkbar, dass die Versammlungen in der Gemeinde auch an einem bestimmten Tag stattgefunden haben und mit sehr grosser Vorsicht könnte man durch diesen Hinweis diesen Tag als ersten Tag der Woche bestimmen.

b. Sättigungsmahl und Herrenmahl

Aus dem Text wird es auch klar, dass in Korinth beim gemeinsamen Essen auch eine besondere „Mahlzeit“ eingenommen wird, die aus Brot und Wein besteht. Das bezeugen besonders die Stellen 11,27 und 10,16f. Die Abendmahlsparadosis deutet eine Mahlordnung an, die das Brotbrechen am Anfang des Mahls festsetzt, nachher eine sättigende Mahlzeit stattfinden und nach dem Essen das Teilen des Kelches erfolgen lässt. In der Forschung wird aber mehrheitlich angenommen, dass der Ablauf in Korinth anders gewesen ist, nämlich dass die Brot- und Kelchhandlung dem sättigenden Mahl nachgefolgt ist.

Ob das gemeinsame Mahl in Korinth am Anfang stattgefunden hat, ist keine einfache Frage und hängt vor allem von der Interpretation der beiden Begriffe ἐκδέχομαι, (V. 34) und προλαμβάνω (V. 21) ab. Die Mehrheit der Exegeten übersetzt ἀλλήλους ἐκδέχεσθε in V. 33 mit „wartet aufeinander“.²³⁸ In diesem Fall ist die Reihenfolge ziemlich klar: Das gemeinsame Sättigungsmahl muss am Anfang der Versammlung stattgefunden haben und wurde offensichtlich mit dem Kelch und dem Brot abgeschlossen. Wenn Paulus aufeinander warten lässt, heisst es ja, dass anscheinend jemand die Mahlzeit früher angefangen hat. Von V. 22 wird es sichtbar, dass dies die Benachteiligten der Gemeinde sind. Die Spaltungen in der Gemeinde bestehen dann darin, dass sich die Wohlhabenden der Gemeinde offensichtlich zu einem früheren Zeitpunkt versammelten. Wie schon gesagt, gab es in der Gemeinde nicht viele Wohlhabende, doch immerhin einige, die zu den relativ Reichen gehörten.²³⁹ Die Armen wiederum mussten eventuell noch für ihren Unterhalt arbeiten und so konnten sie nicht früher zur Versammlung kommen. So kam es dazu, dass sich die Einen satt gegessen haben, während die anderen hungerten, denn wenn sie gekommen waren, war schon nicht mehr viel übrig geblieben.

²³⁸ Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 56; Klauck, 1. Korintherbrief, NEB VII, 84 u.a.
²³⁹ Theissen, Schichtung, bes. 256f.267f.

ἐκδέχομαι hat aber auch eine andere Bedeutung, die hier noch passen könnte: „freundschaftlich annehmen“, ²⁴⁰ „als Gast aufnehmen“. ²⁴¹ Wenn diese Übersetzung zutrifft, dann redet Paulus hier nicht vom aufeinander warten, sondern er ermahnt die Korinther, einander beim Essen anzunehmen, also auch das Essen miteinander zu teilen, egal ob jemand reich oder arm ist. Das heisst aber wiederum, dass die Spaltungen in der Gemeinde nicht in einem früher angefangenen Mahl der Reichen liegen, sondern dass jeder für sich isst, wenn alle zusammen sind. Wenn das zutrifft und προλαμβάνω in V. 21 einfach „Mahlzeit einnehmen“ heisst, gibt der Text für die zeitliche Einordnung des Herrenmahls in der Versammlung nicht mehr so eindeutige Indizien.

Aus dem Kontext in 11,17-34 scheint aber auch die andere Übersetzung „einander annehmen“ möglich zu sein und sogar besser zu passen. Die VV. 18-20 sprechen eher dafür, dass die Spaltungen in der Gemeinde geschehen, wenn sie schon als Ganze zusammen ist. Paulus unterscheidet nicht verschiedene Versammlungen: Die VV. 18.20 drücken als Genitivus absolutus „wenn ihr zusammenkommt“ aus. ²⁴² Auch ἐπὶ τὸ αὐτό scheint eher für ein gemeinsames Zusammensein zu sprechen. In der Forschung wird auch auf den Ausdruck ἕκαστος in V. 21 verwiesen, der ja darauf hinweist, dass jeder das eigene Essen einnimmt. ²⁴³ Im NT selber wird nun aber das Wort ἐκδέχομαι durchweg mit der Bedeutung „warten, erwarten“ verwendet. ²⁴⁴ Auch bei Paulus wird sicher das eine von zwei Belegen (1. Kor 16,11) mit dieser Bedeutung verwendet. Doch der Kontext des jeweiligen Gebrauchs soll natürlich der wichtigste Faktor für die Klärung der Wortbedeutung sein. Wenn es auch nicht ganz eindeutig ist, scheint nun dieser Befund eher dafür zu sprechen, dass die Wohlhabenden die eigene Mahlzeit nicht früher angefangen haben, sondern dass man das eigens Mitgebrachte selber gegessen und nicht mit den Nichtshabenden der Gemeinde geteilt hat.

²⁴⁰ Grundmann, Art. δέχομαι κτλ, ThWNT II, 55.

²⁴¹ Hofius, Herrenmahl, 220f; im Anschluss an ihn auch Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 298. Die Belege für diesen Gebrauch finden wir bei Hofius, Herrenmahl, Anm. 102-107, vor allem aus den Schriften Josephus, Antiquitates Judaicae XV 343; XVI 6.131.140. Besonders die letzte Stelle weist auf ein gastliches Aufnehmen beim Essen: „ἅπαντας ἐξεδέξατο καὶ καταγωγαῖς καὶ τραπέζαις καὶ διηνεκέσιν ἑορταῖς“.

²⁴² Hofius, Herrenmahl, 221.

²⁴³ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 289.

²⁴⁴ Vgl. auch Bauer-Aland, Wörterbuch, 479.

Höchstwahrscheinlich wurde die Mahlzeit von gemeinsamen Beiträgen gestiftet. Paulus redet vom ἴδιον δείπνον (V. 21), das auf ein eigenes, privates Mahl hinweist. Ein solcher Brauch, dass jeder das eigene Essen zu einer Festmahlzeit mitnimmt, war in der Antike nichts Ungewöhnliches. Es gibt Einladungen von der Antike oder Ermahnungen, das eigene Essen zum Kultmahl oder Gastmahl mitzunehmen.²⁴⁵ Es gab sogenannte ἔρανος²⁴⁶, das sind Mahlzeiten, bei denen jeder Teilnehmer einen Beitrag leistet.²⁴⁷ Damit wird ein Freundschaftsmahl beschrieben, bei dem die Kosten von den Teilnehmern gemeinsam getragen wurden. Später wurde auch ein besonderer Typus des privaten Vereins Eranos genannt.²⁴⁸ Für einen solchen Brauch sind also deutliche Parallelen zwischen dem Herrenmahl in Korinth und den hellenistischen Gast- und Vereinsmählern feststellbar.

Worin bestehen nun die Spaltungen, wenn jeder das eigene Essen eingenommen hat? Wenn jeder die eigene Mahlzeit gegessen hat, dann haben die Reichen ja auch unter sich das Mitgebrachte nicht geteilt. Paulus ist aber über das ungerechte Verhalten den Nichtshabenden gegenüber besorgt. Offensichtlich kam dieses unfreundliche Verhalten vor allem von Seiten der Reichen der Gemeinde,²⁴⁹ denn erst diese hatten natürlich die Möglichkeit, eine eigene reichhaltige Mahlzeit einzunehmen.

²⁴⁵ Aristophanes, Acharnenses, 1085f: „[1085] Zum Festmahl komm [1086] Sogleich mir deinem Korb und deiner Kanne!“ Zitiert nach Neuer Wettstein II/1, 350. Das Verhalten der wohlhabenden Korinther wird durch den Beleg bei Xenophon vorstellbar. Auch dort wird ein gemeinsames Essen gehalten und, wie diese Stelle bezeugt, wurde nicht alles von dem Mitgebrachten selbstverständlich zum gemeinsamen Essen hinzugegeben. Xenophon, Memorabilia III 14, 1: „Wenn von den Teilnehmern an einem gemeinsamen Essen die einen wenig, die anderen viel Fleisch mitbrachten, da befahl Sokrates dem Diener, das wenige entweder in die Gesamtmasse zu geben oder jedem sein Stück zuzuteilen. die, welche nun das Viele brachten, schämten sich dann, dass sie keinen Anteil an dem gemeinsam Zusammengetragenen hatten und dass das Ihrige nicht berücksichtigt worden war. Sie gaben also auch das Ihrige in die Gesamtmasse. Und da sie nicht mehr erhielten als die, welche wenig brachten, hörten sie auf, viel für Fleisch auszugeben.“ Zitiert nach Neuer Wettstein II/1, 351.

²⁴⁶ Liddell – Scott, Lexicon, 680 gibt als Belegstellen für „meal to which each contributed his share, picnic“ Homer, Odyssee I,226, cf. XI,415 und Plato, Symposium, 177c. an, die aber nicht so deutlich für das Teilen miteinander sprechen. Schon eher dafür spricht die von Klauck (Herrenmahl, 69) angeführte Stelle bei Athenäus, der das Wort ἔρανος mit dem Verb zusammenbringt, was das Teilen als ein Erweisen der Liebe bedeutet: „ἔρανοι δὲ εἰσιν αἱ ἀπὸ τῶν συμβαλλομένων συναγωγαί, ἀπὸ τοῦ συνερᾶν καὶ συμφέρειν ἕκαστον“, Athenaeus, Dipnosophistae, VIII, 362E.

²⁴⁷ Schneider, Welt, 158. Vgl. dazu auch Lampe, Herrenmahl, 194-196.

²⁴⁸ Thür, Eranos, 40.

²⁴⁹ Theissen, Integration, 294.

Um eine definitive Antwort zu geben, muss noch der Gebrauch des Verbs *προλαμβάνω* in V. 21 untersucht werden, denn es wird oft als Hinweis für das von den Reichen früher begonnene Essen verstanden. Dabei wird das „*προ*“ des Verbs zeitlich verstanden.²⁵⁰ Das Verb heisst natürlich „zuvor nehmen“ und so wird es hauptsächlich auch verwendet.²⁵¹ Es gibt vereinzelte Belege, in denen das Verb aber ohne die zeitliche Bedeutung verwendet wird. Allerdings sind die Belege für eine nichtzeitliche Bedeutung nicht allzu zahlreich. Bauer-Aland weist auf ein Beleg in griechischen Inschriften hin (SIG 1170,7.9.15), in dem das Wort mit „mindestens stark abgeschwächter Empfindung den zeitl. Sinn von *προ*“²⁵² für ein Einnehmen des Essens gebraucht wird.

Es ist natürlich sehr fraglich, inwiefern man von dieser vereinzelten Stelle in einer Asklepios-Inschrift auf den Gebrauch des Verbs bei Paulus zurückschliessen kann.

Hofius weist in seiner Studie über das Herrenmahl auf zwei weitere Belegstellen hin, die s.E. für eine synonyme Bedeutung des Verbs zum Simplex *λαμβάνω* sprechen.²⁵³ So heisst das Verb in Gal 6,1 im Passiv „ergriffen werden“, in Oracula Sibyllina 3,569 steht *προλαμβάνω τέλος* für „ein Ende nehmen“, wobei es bei der letzten Stelle doch noch möglich wäre, die zeitliche Bedeutung zu behalten.²⁵⁴ Diese Belege wirken gegenüber der vielbezeugten zeitlichen Bedeutung nicht ganz überzeugend. Das Wichtigste ist wiederum der Kontext und hier muss gefragt werden, ob es einen Sinn hat, an der zeitlichen Bedeutung des Verbs festzuhalten.

Die überzeugendste Lösung ist jedoch, das Verb in seiner zeitlichen Bedeutung zu belassen. Die eigene Mahlzeit wurde in Korinth tatsächlich vorweggenommen, aber erst sobald alle zusammen waren. Diese Vorwegnahme könnte sich z.B. auf das am

²⁵⁰ Delling, Art. *λαμβάνω* κτλ, ThWNT IV, 15; Radl, Art. *προλαμβάνω*, EWNT III, 380f.

Eine interessante Lösung schlägt Klinghardt vor, obwohl er sich dann selber für eine andere Interpretation entscheidet und diese für einen exegetischen Holzweg hält. Er hält es für erwägenswert, dem Verb die zeitliche Bedeutung zu belassen, „ohne (Hervorhebung im Original) jedoch eine Abfolge von zwei unterschiedlichen Mählern anzunehmen. Vorwegnehmen hiesse dann: Nicht auf den gemeinsamen, durch das Mahleröffnungsgebet gekennzeichneten Beginn warten“. Gemeinschaftsmahl, 290f.

²⁵¹ Liddell-Scott, Lexicon, 1488.

²⁵² Bauer- Aland, Wörterbuch, 479; Conzelmann, 1. Korinther, 237.

²⁵³ Hofius, Herrenmahl, 218

²⁵⁴ Hier könnte man den Ausdruck „*ὅπποτε κεν τοῦτο προλάβῃ τέλος αἵσιμον ἡμᾶρ*“ so interpretieren, dass der entscheidende, fatale Tag das Ende vorwegnimmt bzw. vorbereitet und somit die zeitliche Bedeutung stehen zu lassen.

Anfang der Versammlung stattfindende Sättigungsmahl beziehen, bei dem jeder nun das eigene Essen vor dem Kelch und dem Brot vorweggenommen hat. Das Wort wäre m. E. unnötig strapaziert, wenn man daraus eine separate Mahlzeit der Reichen herauslesen würde, wie das in der Exegese häufig geschieht. Es wird behauptet, dass die Wohlhabenden zuerst eingetroffen sind und erst dann die ärmeren Gemeindeglieder.²⁵⁵ Dabei wird auch in der Exegese vermutet, dass φαγεῖν in V. 20 nur auf eine Mahlzeit der reichen Korinther zu beziehen sei.²⁵⁶ Das lässt sich aus V. 34, in dem Paulus den Begriff auf das gemeinsame Essen bezieht, nicht stützen.²⁵⁷ Auch die Beschreibung des Problems von Paulus unterstützt eher diese Annahme. Er sagt ja nicht, dass jemand vorher gegessen hat und dass deswegen der andere hungert, sondern es geht darum, dass ἑκάστος das eigene Essen gegessen hat und nun gleichzeitig die Situation so ist, dass der eine (schon) betrunken ist, während der andere hungert.

c. Die Abendmahlsparadosis

Als Antwort auf die falschen Verhältnisse beim Herrenmahl führt Paulus die Gemeindefradition ein (VV. 23-26). Nun unterscheidet sich aber der Ablauf des Mahls in den Paradosisworten davon, was vorher über die Mahlordnung in Korinth vermutet wurde. Zuerst kommt in den Paradosisworten das Brotbrechen und nach dem Mahl (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι) wird der Kelch genommen. Daher ist es wichtig, zunächst zu fragen, ob in Korinth doch nicht die Mahlordnung Brot-Sättigungsmahl-Kelch beibehalten wurde, zumal einige Forscher diese Meinung haben.²⁵⁸ Paulus führe diese Tradition ein, um die rechte Mahlordnung in der Gemeinde wiederherzustellen, die durch eine Vorwegnahme der Mahlzeit der wohlhabenden Korinther zerstört wurde. Sie haben ihr Mahl zuerst abgehalten, wonach erst die eigentliche Herrenmahlsfeier mit Brot, Sättigungsmahl und Kelch begonnen wurde.²⁵⁹

Nun ist zunächst einzuwenden, dass sich Paulus wenig um eine richtige Reihenfolge kümmert. Er unterstreicht eine solche nirgends. Das Problem liegt ja nicht in der

²⁵⁵ Bornkamm, Herrenmahl 144; Kollmann, Ursprung, 39; 42; u.a.

²⁵⁶ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 24.

²⁵⁷ Hofius, Herrenmahl, 221.

²⁵⁸ Theissen, Integration, 299; so auch Lampe, Herrenmahl, 184.

²⁵⁹ Theissen, Integration, 299.

falschen Ordnung, sondern in den Spaltungen zwischen arm und reich, die ja auch nicht mit der richtigen Reihenfolge beseitigt werden. Weiter kann man von seinen Ausführungen ab V. 27 sehen, dass Paulus die Paradosisworte gebraucht, um die Korinther an die Verantwortung bei diesem Mahl zu erinnern.

Es hängt natürlich mit der Einschätzung dieser Worte zusammen, ob diese Worte als eine genaue Liturgie gesehen werden können, d.h. ob man in diesen Worten die genaue Wiedergabe des Herrenmahlsablaufs in Korinth sieht. Die Paradosisworte werden von zahlreichen Autoren als Kultätiologie bestimmt, also als eine kultbegründende und kultbestimmende Erzählung.²⁶⁰ Inwieweit aber diese Worte den Brauch widerspiegeln und was sie eigentlich bestimmen, ist offen.²⁶¹ Von der Bestimmung „Ätiologie“ kann man das nicht ohne Weiteres zurückschließen.²⁶²

²⁶⁰ Vermutlich geht die Bestimmung in der neutestamentlichen Wissenschaft auf Martin Dibelius zurück, der am Anfang des 20. Jh. von dem ätiologischen Interesse der neutestamentlichen „Legenden“ redet (Dibelius, Formgeschichte, 101). Für ihn gelten nun die Passionsgeschichten als ätiologische Legenden, die den Kult erklärt hatten, warum die Christen Recht hatten, das Leiden Christi zu feiern (Dibelius, Formgeschichte, 102). Georg Strecker benutzt seine Terminologie und bezeichnet nun die Einsetzungsberichte in den Evangelien als „ätiologische[n] Kultlegenden“. Strecker, Literaturgeschichte, 196. Vgl. auch Hahn, Motive, 339; Neuenzeit, Herrenmahl, 97; Merklein, Überlieferungsgeschichte, 99; Klauck, Herrenmahl, 298; Berger, Formgeschichte, 330; Hofius, Herrenmahl, 203; u.a.

²⁶¹ Es ist nicht so klar, wie es z.B. O. Hofius behauptet. Laut ihm „begründet und normiert“ dieser Text als Ätiologie „den liturgischen Brauch frühchristlicher Gemeinden, und er spiegelt diesen Brauch zugleich auch wider“. Hofius, Herrenmahl, 203.

²⁶² Der Begriff Ätiologie wird in diesem Sinne sehr diffus gebraucht. Was eigentlich eine Ätiologie ist, scheint unklar zu sein. In der Religionswissenschaft wird eine Ätiologie als eine Angabe der Ursache bestimmt. Cancik - Lindemaier, Ätiologie, 391. Der Begriff wird oft in der Erforschung der Mythen gebraucht als Terminus für die Entstehung, den Werdegang und die Wirkung von Mythen oder Legenden, deren ursprüngliche Bedeutung nicht mehr verstanden wird. Müller, Fachbegriffe, 42f.

In der alttestamentlichen Forschung wird er vor allem für die Erklärung der Ortsnamen- und Kultentstehung verwendet. So wird beispielsweise die Geschichte vom Traum Jakobs in Bethel (Gen 18,10-22) als Ätiologie bestimmt, welche die Entstehung des Ortsnamen und des Kultortes erklärt.

Eine solche *Erzählung* ist nun die Abendmahlsparadosis aber gerade nicht. Auch wenn sie über eine historische Verankerung in den Worten „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ verfügt, ist sie jedoch lediglich eine feste kurze Formulierung, die man kaum als eine beschreibende und erklärende Erzählung bezeichnen könnte und die man nicht ohne Weiteres in eine Reihe mit solchen Erzählungen stellen kann.

Die neutestamentlichen Forscher haben sich wenig um die Begriffsdefinition bemüht. Bei K. Berger, Formgeschichte, 330 findet sich die Definition: „Als Ätiologien bezeichnen wir Erzählungen, die das Ziel haben, die Entstehung gegenwärtiger Praxis zu erklären“. Bei dieser Bestimmung muss man aber wiederum fragen, ob die Paradosisworte eine solche Erzählung sind und ob nun damit alle ihre Funktionen ausgeschöpft werden. Die Übertragung auf die Paradosisworte lässt aber auch fragen, was uns eigentlich diese Bestimmung gibt.

Etwas genauer formuliert Klauck, Herrenmahl, 298: Bei ihm findet sich auch eine nähere Unterscheidung zwischen Kultsage oder Stiftungsbericht (nur kultbegründend ohne direkte Funktion bei der Feier), Kultanamnese (kultbegleitende Erzählung, zur Rezitation bestimmt)

Noch weniger ist damit klar, ob sie in der Versammlung rezitiert wurden, also ob sie ein liturgischer Text sind oder nicht. Über die Funktion der Worte für die Versammlung muss man vor allem aus dem Kontext schliessen.

Formal ist die Tradition eine literarische Einheit, was besonders durch die parallel formulierten Aussagen im Kelch- und Brotwort sichtbar wird. Diese Parallelisierung hätte wenig Sinn, wenn das eine Wort am Anfang und das andere am Ende des Mahls gesagt worden wäre. Auch die Verknüpfung ὥσαύτως in V. 25 verbindet die beiden Teile der Tradition eng. Also spricht die formale Untersuchung der Paradosis eher dafür, dass in der paulinischen Zeit Brot und Kelch als eine Einheit verstanden wurden. Wenn sie nun auch noch in der Versammlung rezitiert wurden, dann geschah dies doch am wahrscheinlichsten in Verbindung mit den Handlungen, so dass man voraussetzen darf, dass auch Brot- und Weinhandlung eine Einheit bildeten. Das ist dann eine Abweichung vom Ablauf, der in den Worten selber enthalten ist. Zwischen den beiden Handlungen liegt eine Mahlzeit (11,24f). Diese Tatsache kann damit erklärt werden, dass die tradierten Worte eine ältere Tradition widerspiegeln. Das heisst also, dass die Worte selber den Ablauf nicht genau widerspiegeln und somit nicht eine Anleitung zur richtigen Reihenfolge sein können. Diese Folgerung bestätigt auch die schon betonte Tatsache, dass Paulus selber diese Worte nicht als ein Hinweis auf die richtige Reihenfolge gebraucht. Die Worte selber wollen vor allem auf den Urheber der Mahlzeit - Jesus - hindeuten und können als Erinnerung einen Brauch enthalten, der so in der Gemeinde nicht geläufig ist. Es ist auffällig, dass die Aufmerksamkeit in 1. Kor 11,23-25 - im Vergleich zu den anderen Einsetzungstexten - ausschliesslich nur auf Jesus gerichtet ist, während Markus (14,22-25) und Matthäus (26,26-29) sowie Lukas (22,15-20) auch die andere Seite des Mahls, die Jünger, mehr zur Sprache kommen lässt. Es ist eine Einseitigkeit im Bericht von Paulus, was die Synoptiker schliesslich ersetzen. Solche Aussagen wie λάβετε, φάγετε und πίνετε, die bei Markus und Matthäus zu finden sind und der liturgischen Situation eher entsprechen, kommen bei Paulus nicht vor.²⁶³ Mit anderen Worten spiegeln diese paulinischen Worte den Ablauf nicht so genau wider. Also sind diese Worte primär als Hinweis auf den Ursprung des Mahls wichtig und weniger als eine liturgische Vorschrift.

Es ist aber noch die Frage zu beantworten, ob die Paradosisworte in der Versammlung rezitiert wurden.

und liturgischer Rubrik oder Gottesdienstnorm (reglementiert den äusseren Ablauf der Feier).

²⁶³ Bei Mk 14,22ff und Mt 26,26ff. So wird dies bei Kollmann, Ursprung, 170; Bornkamm, Herrenmahl, 151. u.a. als Einwirkung der Liturgie verstanden.

Wurden die Einsetzungsworte im Gottesdienst rezitiert?

Früher wurde es als selbstverständlich angenommen, dass die Worte in der Versammlung rezitiert wurden. Heute ist die Rezitation der Paradosisworte immer mehr umstritten.

Einerseits hat die Praxis der jüdischen Mahlgebete einen Grund gegeben, eine Nicht-Rezitation anzunehmen. Auf der anderen Seite ist es das Fehlen der Paradosisworte in einigen frühchristlichen Liturgien, das dafür sprechen würde, dass die Paradosis zu diesem Zeitpunkt nicht zur gesprochenen Liturgie gehörte.

Nun muss man zunächst die Gründe anschauen, die gegen die Rezitation vor dem Hintergrund der jüdischen Mahlgebete sprechen. Es gibt eine Reihe von Exegeten, die den jüdischen Mahlgebeten eine wichtigste Bedeutung für das Herrenmahl einräumen. So wird angenommen, dass gerade durch die Gebete vor dem Mahl diese Speisen gesegnet wurden und sie dadurch zu einer lebensspendenden Speise gemacht wurden. Sie haben eine konsekratorische Bedeutung gehabt. Paulus selber gibt uns in 10,16 einen Hinweis auf die Gebete beim Mahl. Ausdrücklich spricht er von τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν („der Kelch der Segnung, den wir segnen“) Zweifellos stammt ein solcher Ausdruck von der jüdischen Tradition und die präsentische Form von εὐλογοῦμεν zeigt, dass in der Gemeinde immer wieder die Gebete gesprochen wurden.²⁶⁴ So haben einige Autoren den Schluss gezogen, dass beim Herrenmahl die Paradosisworte gar nicht gesprochen wurden, sondern das Brot und der Kelch seien - nach dem Vorbild der jüdischen Praxis der Mahlgebete - mit den Gebeten gesegnet worden.²⁶⁵

„Dadurch werden auch Brot und Wein das, was sie von Natur aus nicht sind: ‚geistliche Speise‘ und ‚geistlicher Trank.‘“²⁶⁶

So wird in den Paradosisbefehlen τοῦτο ποιεῖτε („dieses tut“) in VV. 24b.25c auf die Handlungen Nehmen, Danksagen und Brechen hingedeutet.²⁶⁷

²⁶⁴ Thiselton, Corinthians, 756.

²⁶⁵ So Burchard, Importance, 126; Hofius, Herrenmahl, 228; Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 318.

²⁶⁶ Hofius, Herrenmahl, 228f.

²⁶⁷ Johannes Weiss meint, dass die Aufforderung τοῦτο ποιεῖτε nicht zum Trinken des Kelches einladen könne, denn es wird ja gesagt „dies tut, so oft ihr trinkt“. „Wie es beim Brote auf das in die Hand „nehmen“, „Brechen“ und „Danken“ ankam, so beim Becher auf das feierliche Ergreifen, Beten und Herumreichen oder Verteilen... Wir schliessen also, dass beim Beginn des Herrenmahls der προῖστάμενος oder der Hausvater ... ein Stück Brot nahm, das Gebet sprach und verteilte, und dass er am Schluß des Mahles den letzten Becher ergriff, segnete und kreisen ließ – dies alles mit nachdrücklich feierlichem Gebetswort und ausdrucksvoller Gebärde.“ 1. Korintherbrief, 287f. Auch Ottfried Hofius, fasst die Worte in 1.

Wenn man nun auf die zeitgenössische jüdische Literatur schaut, gibt es tatsächlich Einiges, was für diese Auffassung spricht. Burchard betont besonders die Bedeutung des jüdischen Romans *Joseph und Aseneth* für das Verständnis des Herrenmahls. In diesem Roman kommen nun mehrmals Aussagen vor, die an die Ausdrücke des Neuen Testaments erinnern. Als Beispiel ist *Josephus et Aseneth* 8,5 anzuführen:

καὶ εἶπεν Ἰωσήφ οὐκ ἔστι προσήκον ἀνδρὶ θεοσεβεῖ, ὃς εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτοῦ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα καὶ ἐσθίει ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς καὶ πίνει ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας καὶ χρίεται χρίσματι εὐλογημένῳ] ἀφθαρσίας, φιλῆσαι γυναῖκα ἁλλοτρίαν, ἥτις εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτῆς εἰδῶλα νεκρὰ καὶ κωφὰ καὶ ἐσθίει ἐκ τῆς τραπέζης αὐτῶν ἄρτον ἀγχόνης καὶ πίνει ἐκ τῆς σπονδῆς αὐτῶν ποτήριον ἐνέδρας καὶ χρίεται χρίσματι ἀπωλείας.²⁶⁸

Deswegen ist in der Forschung immer wieder die christliche Entstehung dieses Romans angenommen worden, doch mit Recht vertritt heute die Mehrheit der Forscher eine jüdische Verfasserschaft.²⁶⁹ Oftmals ist vermutet worden, dass dieses Werk eine besondere Mahlzeit innerhalb des Judentums vor den Augen hat.²⁷⁰ Doch man muss der Vermutung Burchards zustimmen, dass dieses Werk nicht Bezug nimmt auf eine bestimmte Mahlzeit des Judentums des 1. Jh., sondern auf den allgemeinen Brauch im Judentum, das Essen und Trinken sowie das Öl zu segnen.²⁷¹

Kor 10,16: „das Brot, das wir brechen und der Segenskelch den wir segnen“ als ein Hinweis „auf die jüdischen Tischgebete und Segen des Kelches“ auf , Herrenmahl, 228.

²⁶⁸ Zitiert nach Burchard, Text, 170. „Und es sprach Joseph: „Nicht ist es geziemend einem gottverehrenden Manne, der segnet (mit) seinem Munde Gott den lebenden und ißt gesegnetes Brot (des) Lebens und trinkt gesegneten Kelch (der) Unsterblichkeit und salbt sich (mit) gesegneter Salbe (der) Unverweslichkeit, (zu) küssen eine fremde Frau, welche segnet (mit) ihrem Munde (Götzen)bilder tot und stumm und ißt vom ihrem Tische Brot (der) Erwürgung und trinkt aus ihrem Trankopfer Kelch (des) Hinterhalts und salbt sich (mit) Salbe (des) Verderbens (Übersetzung von Burchard, Joseph, 649f). Ähnliche Ausdrücke kommen noch in 8,9; 15,5; 16,16; 19,5; 21,21 vor. Im ersten Teil wird der Segen des Brotes, des Kelches und des Öls immer ausdrücklich betont. Die Genitivattribute am Ende werden allgemein als das Resultat des Essens, Trinkens und Salbens verstanden. Burchard, Importance, 111.

²⁶⁹ S. dazu den Forschungsbericht bei Chesnutt, Death, 22-41.71-76.

²⁷⁰ S. die Diskussion bei Chesnutt, Death, 128.

²⁷¹ „The passages mentioning blessed bread, cup, and ointment in *Josephus et Aseneth* do not point to special religious meal held in certain Jewish quarters of the Diaspora. They do not point to meals at all. They refer rather to the special Jewish way of using the three chief elements of human subsistence, namely, food, drink, and ointment. The special Jewish way is to pronounce benedictions over them before use...“ Burchard, Importance, 117. Im Text von *Josephus et Aseneth* ist kein Hinweis auf eine besondere Mahlzeit zu finden; im Gegenteil: es wird eher eine reine alltägliche Mahlzeit betont, wenn Joseph mit den Ägyptern nicht zusammen isst (*Josephus et Aseneth* 7,1), Burchard, Importance, 113. Auch die Mahlzeit Aseneths mit dem Engel deutet auf keine besondere Praxis des Judentums hin, sondern zeigt die einzigartige Erfahrung Aseneths, die aber etwas davon erraten lässt, was

...

Durch diesen Segen erhält nun die Speise die Leben schaffende Wirkung. In dieser Weise wird das alltägliche Essen schon im Judentum nach Burchard zu einer Art Sakramentalia, das ewiges Leben spendet.²⁷² Vor diesem Hintergrund interpretiert er auch die paulinischen Aussagen in 1. Kor 10f: So soll man sich auch das Herrenmahl vorstellen - nicht besondere Einsetzungsworte, sondern der ausgesprochene Segen gibt dem Mahl eine besondere Wirkung.²⁷³

Nun stehen aber auf der anderen Seite Argumente, die stärker für die Rezitation der Paradosisworte in der Versammlung sprechen. Zunächst weisen die Einsetzungsworte formal auf, dass sie eine Gemeindefradition sind. Das wird auch durch die paulinische Aussage bestätigt; er hat sie vom Herrn erhalten. Zweitens muss eine Gemeindefradition einen Sitz im Leben haben. Wenn man nun diesen Worten die Rezitation in der Versammlung abspricht, wird es schwierig, diese Worte einzuordnen. Es käme als Alternative die Katechese in Frage. Doch wie wir sehen, sind diese Worte für die neutestamentlichen Autoren von ausserordentlicher Wichtigkeit, denn keine andere Tradition wird so breit zitiert. Also ist es viel wahrscheinlicher, dass diese Worte auch eine zentrale Bedeutung in der Gemeinde gespielt haben. Schliesslich wäre es komisch, wenn man für die Katechese das gebraucht, was man selber gar nicht in der Versammlung verwendet. Drittens ist festzuhalten, dass die Verschiedenheiten in den im NT zitierten Traditionsstücken durch einen liturgischen Einfluss erklärt werden können. Bei Markus werden sie durch den gleichen Wortlaut und parallelisierende Zusätze gestaltet.²⁷⁴ Ausserdem

bei jedem gesegneten Vorgang geschieht. Burchard, Importance, 114-116.

²⁷² Burchard, Importance, 117 „The effect of such benedictions is that food, drink, and ointment will not only serve to keep a person alive and clean, but will also guarantee him or her eternal life in heaven, beginning as of now to the extent that terrestrial conditions permit. ... Surely this way of handling food, drink, and ointment may be termed ‘sacramental’, with some qualifications of course. A sacrament is a special rite in which supernatural gifts are mediated through natural external means which are often prepared in a special way to have the power they lack in ordinary use. ... Yet to say that according to Josephus et Aseneth Jews were celebrating sacrament every time they ate, drank, anointed themselves in this way is probably an exaggeration. What may be said, however, is that they used food, drink, and ointments as *sakramentalia*.“ Hier ist auch die Szene in Josephus et Aseneth 16,15f wichtig, wo der Engel des Herrn die Honigwabe der Aseneth als Lebensspeise gibt: „15 Und es streckte aus der Mensch seine Hand die rechte und brach ab von der Wabe einen kleinen Teil und aß selbst, und das Übriggebliebene schob er hinein (mit) seiner Hand in den Mund Aseneths und sprach (zu) ihr: "Iß!", und sie aß. 16 Und es sprach der Mensch (zu) der Aseneth: "Siehe doch, du aßest Brot (des) Lebens und trankst Kelch (der) Unsterblichkeit und hast dich gesalbt (mit) Salbe (der) Unverweslichkeit.“ Übersetzung Burchard, Joseph, 681f.

²⁷³ Burchard, Importance, 117, insbesondere auch 125f.

²⁷⁴ Die Brot- und Kelch Worte werden parallel eingeleitet mit λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν und λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν, dabei wird vor das Kelchwort auch ein Gebetsausdruck gesetzt (Mk 14,22f.), was bei Paulus anders ist. Bei

...

können auch die Zusätze *λάβετε* („nehmt“), *φάγετε* („esst“) und *πίετε* („trinkt“) bei Markus und Matthäus als Einwirkung der Liturgie verstanden werden.²⁷⁵ Viertens kann bei Paulus wiederum das Desinteresse für die historischen Tatsachen und die feierliche Einleitung *ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο* („Herr Jesus in der Nacht, als in der er ausgeliefert wurde“) als Beweis für die liturgische Verwendung der Herrenmahlstradition gesehen werden.²⁷⁶ Also muss man bei der Schlussfolgerung bleiben, dass die Paradosis in der Versammlung rezitiert wurde.

Doch ist es auch sehr wahrscheinlich, dass neben dieser Tradition noch eine andere bestand, in der diese Worte nicht beim Herrenmahl rezitiert wurden. Im NT könnte z.B. Johannes auf eine solche Tradition zurückgehen. Bei ihm werden diese Worte ja nicht genannt, obwohl es klar ist, dass er das Herrenmahl kennt.

Auch die früheren Zeugnisse der Abendmahlsliturgien lassen ähnliche Schlüsse zu. Wenn man diese früheren Liturgien anschaut, muss man feststellen, dass bei Einigen die Rezitation der Paradosisworte gar nicht selbstverständlich ist. Besonders gilt das für den syrischen Raum, wo in manchen eucharistischen Gebeten der Einsetzungsbericht nicht erwähnt wird oder nur darauf angespielt wird.²⁷⁷

Als erster Zeuge ist die Anaphora von Addai und Mari zu erwähnen, die in keiner ihrer ursprünglichen Handschriften die Einsetzungsworte aufweist.²⁷⁸ Zweifellos zeigt diese Liturgie, dass eine Abendmahlsfeier auch ohne die Zitation der Einsetzungsworte möglich war. Auch das in der judenchristlichen Tradition Syriens einzureihende Eucharistiegebet in den Apostolischen Konstitutionen 25 enthält diese Worte nicht.²⁷⁹ Ebenso führen andere Texte zum gleichen Ergebnis; so findet sich z.B. in den apokryphen Texten wie der Thomasakte und der Johannesakte, in denen die Eucharistie dargestellt wird, keine Spur von den Einsetzungsworten.²⁸⁰ Diese zwei Werke sind nun gnostischen Kreisen zuzurechnen, was man aber nicht von der

den Brot- und Kelchworten selber ist auch eine deutliche Parallelisierung spürbar: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* („das ist mein Leib“) / *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* (das ist mein Blut“). Hier ist auch der Kelch, der bei Paulus im Zentrum des Kelchwortes steht mit dem Wort „*σῶμα*“ ersetzt (Mk 14,22.24).

²⁷⁵ Bei Mk 14,22ff und Mt 26,26ff. So Kollmann, Ursprung, 170; Bornkamm, Herrenmahl, 151.

²⁷⁶ Jeremias, Abendmahlsworte, 105f.

²⁷⁷ Meyer, Eucharistie, 99.

²⁷⁸ Eine kritische Textausgabe findet sich bei Gelston, Prayer, 48ff. Die heutige Form dieser Liturgie ist mit diesen Worten erweitert. S. Hänggi-Pahl, Eucharistica, 405-409. Vgl. Wetter, Liturgien, 61. Die Liturgie wird auf das 2. oder 3. Jh. in Edessa datiert, s. Hofrichter, Anaphora, 144.

²⁷⁹ Constitutiones apostolorum wird ins 4. Jh. n. Chr. datiert, aber die Traditionen in dieser kirchenrechtlichen Sammlung dürften älter sein.

²⁸⁰ S. Acta Thomae 49f, 121, 158 und Acta Johannis 85f bei Schneemelcher, Apokryphen II, 106-110

Didache sagen kann. Der Autor der Didache schliesslich erwähnt keinen Einsetzungsbericht in der Ermahnung, wie die eucharistische Gebete sein sollen.²⁸¹ Wenn es auch nicht ganz sicher ist, kommt diese Schrift doch am wahrscheinlichsten aus dem syrischen Raum.²⁸² Nun gibt es Textzeugen genug, um über mehr als eine vereinzelte Aussage zu reden. Man muss mit Peter Hofrichter das Fazit ziehen, dass es offensichtlich im syrischen Raum nichts Ungewöhnliches war, die Eucharistie ohne die Einsetzungsworte zu feiern.²⁸³

Wie verhält sich nun diese Tradition zum biblischen Befund? Wie es schon gesagt wurde, zeigt die mehrfache Überlieferung, dass die Paradosisworte offensichtlich doch eine wichtige Rolle in der Urgemeinde gespielt haben. Besonders vor dem Hintergrund, dass die Einsetzungsworte in den Gebeten gar nicht vorkommen, ist es sehr auffällig, wie viel Aufmerksamkeit ihnen das Neue Testament insgesamt widmet. Durch ihre Form und die eindeutige Bezeugung, dass es eine Gemeindefradition ist, darf mit einiger Sicherheit auf eine Rezitation in der Versammlung geschlossen werden.

Kollmann meint, dass die in der Didache vorfindlichen Formen der Gebete ursprünglicher sein könnten.²⁸⁴ Zweifellos sind die Traditionen in der Didache älter als die Schrift selbst. Ebenso wäre denkbar, dass das Mahl in der christlichen Gemeinde zunächst in Anlehnung an jüdische Mahlbräuche gefeiert wurde. Auf der anderen Seite muss man aber doch daran erinnern, dass das älteste diesbezügliche Zeugnis im Neuen Testament, 1. Kor 11, schon diese Worte als eine feste Gemeindefradition weitergibt.

Nun sollen auch andere Zeugnisse angeschaut werden. Das älteste Zeugnis für eine Rezitation, welches uns vorliegt, könnte bei Kirchenvater Justin zu finden sein (1 Apologia 66,2-4).²⁸⁵ Doch sind seine Aussagen zu undeutlich, um ein sicheres Fazit zu ziehen. Zunächst redet er nur über die Danksagungen und Gebete, wenn er die nach der Taufe folgende Eucharistie beschreibt.²⁸⁶

Justin erinnert daran, dass das Herrenmahl keine gewöhnliche Speise ist, denn sie

²⁸¹ Vgl. Didache 9,1-10,7. Es ist in der Forschung deswegen umstritten gewesen, ob es sich hier tatsächlich um das Herrenmahl handelt. Doch zuletzt muss man durch 1. Kor 10,6 annehmen, dass hier vom Abendmahl die Rede ist. Vgl. Niederwimmer, Didache, 176-179.

²⁸² Niederwimmer, Didache, 79f.

²⁸³ Hofrichter, Anaphora, 145-147.

²⁸⁴ Kollmann, Ursprung, 100.

²⁸⁵ Jeremias, Abendmahlsworte, 101 fand, dass bei ihm die Rezitation belegt ist.

²⁸⁶ 1 Apologia 65,3. Doch das bedeutet noch nicht, dass die Einsetzungsworte nicht gesprochen wurden. So kann in der Apostolischen Tradition εὐχαριστεῖν das ganze eucharistische Gebet inklusive der Einsetzungsworte bedeuten, s. Hippolytus, Traditio Apostolica 4.

wird in der gleichen Weise, wie Jesus Christus selbst es gemacht hat, mit seinen Worten gesegnet („δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ“).²⁸⁷ Danach zitiert er die Abendmahlsworte recht ungenau mit dem Verweis auf das Lukasevangelium und nicht - wie man erwarten könnte – auf einen festen liturgischen Wortlaut.²⁸⁸ Es gibt Möglichkeit, die Worte δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ als sich auf den göttlichen Logos beziehende Worte aufzufassen.²⁸⁹ In diesem Fall ginge es nicht um einen Hinweis, dass die von Jesus gebrauchten Einsetzungsworte bei der Eucharistie gesprochen wurden. Doch für eine solche Übersetzung fehlt hier im Text die Determinierung, was durch den Artikel klar ausgedrückt wäre.

Die andere Möglichkeit ist nun, dass sich diese Worte auf ein von Jesus stammendes Gebet beziehen. Damit können nun die Einsetzungsworte oder aber wird das ganze eucharistische Gebet gemeint sein, das von Jesus inspiriert ist. So gibt das Fragment bei Justin gibt keinen eindeutigen Beweis dafür, dass die Paradosisworte gesprochen wurden. Also ist von den Aussagen Justins nicht mit letzter Sicherheit zu entnehmen, ob er ein eucharistisches Gebet mit oder ohne Einsetzungsworte kannte.

Eindeutig wird es erst bei der Apostolischen Überlieferung, die sie eindeutig zitiert. Somit kann belegt werden, dass es neben der Tradition, die die Einsetzungsworte in den eucharistischen Gebeten nicht verwendete, im 3. Jh. auch eine Tradition gab, die Einsetzungsworte bei der Eucharistie zu zitieren.²⁹⁰

Das Nebeneinander der beiden liturgischen Formen zeigt, dass es in den früheren

²⁸⁷ 1 Apologia 66,2: „οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστήσαντα τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι“. „Denn nicht wie gewöhnliches Brot oder gewöhnlichen Trank nehmen wir diese (Gaben), sondern so wie Jesus Christus, unser Erlöser, durch den Logos Gottes Fleisch geworden ist und um unseres Heiles willen Fleisch und Blut angenommen hat, so sind wir belehrt, dass durch das Gebet des Logos, der von ihm (ausgeht), die Speise, über welche die Danksagung gesprochen ist und durch die unser Blut und unser Fleisch zur Umwandlung genährt werden...“, Übersetzung bei Meyer, Eucharistie, 101.

²⁸⁸ 1 Apologia 66,3: „οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς: τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτ' ἐστὶ τὸ σῶμά μου: καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου.“ „Denn die Apostel haben in den von ihnen stammenden Denkwürdigkeiten, die Evangelien genannt werden, überliefert, so sei ihnen aufgetragen worden; Jesus habe Brot genommen, Dank gesagt und gesprochen: Das tut zu meinem Gedächtnis; das ist mein Leib. Und ebenso habe er den Becher genommen, Dank gesagt und gesprochen: Das ist mein Blut.“ Übersetzung bei Meyer, Eucharistie, 101.

²⁸⁹ Vgl. Meyer, Eucharistie, 101.103.

²⁹⁰ Hippolytus, Traditio Apostolica 4.

liturgischen Traditionen keine Einheitlichkeit gab. Wenn man noch andere Zeugnisse dazuzieht - besonders die Texte, die die Einsetzungsworte frei wiedergeben²⁹¹ - zeigt sich, erstens dass die Autoren der Liturgien frei waren, die Formulierung selber zu gestalten, aber zweitens auch dass die Worte bekannt waren. Diese Zeugnisse öffnen die Sicht für eine Pluralität, die in der ältesten Abendmahlsfeier geherrscht hat.

Es bleibt noch das Letzte zu behandeln, nämlich das Verständnis des Mahls. Die Einsetzungsworte haben ja in der späteren kirchlichen Tradition eine sehr wichtige Bedeutung, die zeigt, dass man diese Worte nicht so einfach vom Mahl trennen kann. Nun ist es ein anderes Verständnis von dem Mahl, wenn man keine Rezitation der Paradosisworte voraussetzt. Klinghardt betont in seiner Studien ausdrücklich die Einheit des ganzen Mahls, das auch eine sättigende Mahlzeit ist. Das Brot und der Kelch bedeuten keineswegs eine Realpräsenz, sondern es geht durch diese Elemente um eine Gemeinschaftsstiftung zwischen den Gliedern der Gemeinde. So interpretiert er in 1. Kor 10,16 κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ („die Gemeinschaft des Leibes Christi“) den Leib ekklesiologisch, ebenso auch in 1. Kor 11,29. Auch der Ausdruck κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ („die Gemeinschaft des Blutes Christi“) redet nicht von der Realpräsenz Christi, sondern von der durch das Blut bzw. den Tod Christi gestifteten Gemeinschaft der Teilnehmer des Mahles.²⁹² Er lehnt aber eine Konsekration der Mahlelemente und somit auch ihre besondere theologische Bedeutung ab.

„Nicht die Mahlelemente werden durch die Gebete ‚konsekriert‘, sondern das gesamte Mahl ist aufgrund der Gebete zu Beginn (über dem Brot) und am Ende (über dem Becher) theologisch qualifiziert“.²⁹³

Man kann Klinghardt höchstwahrscheinlich in dem Punkt zustimmen, dass es höchstwahrscheinlich bei dem Herrenmahl in Korinth nicht um eine Umwandlung bzw. Konsekration der zwei besonderen Mahlelemente- des Brotes und Kelchs- durch die Gebete geht. Auf der anderen Seite sind die Paradosisworte als eine Einheit ein Hinweis darauf, dass die beiden Mahlelemente zu einem eigenständigen Ritus geworden sind und nicht nur die Funktion der Ein- und Ausleitung des Mahls übernehmen. Klinghardt hat den Paradosisworten sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Gerade sie aber stehen im Zentrum der paulinischen Argumentation. Die Paradosisworte haben aber besonders den Kelch und das Brot im Auge und weniger

²⁹¹ Vgl. dazu Wetter, Liturgien, 62f.

²⁹² Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 309.

²⁹³ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 320.

das Sättigungsmahl. Man könnte sagen, dass sie überhaupt nur diese zwei Elemente deuten wollen. Auch Paulus distanziert den Kelch und das Brot in Kapitel 10,16f vom ganzen Mahl. Dasselbe geschieht auch in seiner Auslegung der Tradition in 11,27. Es geht ihm ja vor allem um *dieses Brot und diesen Kelch*, die er als das Zentrum des Herrenmahls sieht und nicht nur um das ganze Essen, bei welchem diese beiden Elemente nur eine instrumentale Bedeutung haben. Also ist es anzunehmen, dass diese beiden Mahlelemente eine wesenswichtige Rolle für das Mahl bildeten.

Ausserdem lässt sich der Begriff *σῶμα* („Leib“) in den Paradosiworten nicht ekklesiologisch deuten. Es heisst ja τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν („der Leib der für euch“, 1. Kor 11,24). Paulus nimmt in seinen Aussagen in 11,27 nun gerade diese Sprache auf - also sind sie auch in diesem Vers am wahrscheinlichsten doch christologisch zu deuten. Damit stellt Paulus die Gemeinde in einer besonderen Verantwortung vor diesem Mahl. Von dem paulinischen Zusatz in 1. Kor 11,27 ist es sichtbar, dass für Paulus die Bedeutung des Mahls eine „Verkündigung“ des Todes Jesu ist. Mit anderen Worten: die Gemeinde ist in diesem Mahl in der Wirkung des Todes Jesu gestellt, der, wie beide Deutungsworte betonen, sein Leben für sie gegeben hat.²⁹⁴

d. Gebete und Mahlordnung in der Umwelt

Hellenistischer Hintergrund

Es wurden bisher die christlichen liturgischen Zeugnisse angeschaut, die zurückblickend eine Erklärung für den Ablauf des Herrenmahls geben konnten. Es ist aber notwendig, auch noch die zeitgenössischen Bräuche ausserhalb des Christentums anzuschauen.

Von der ganzen Breite der hellenistischen Mahlzeiten möchte ich nur ein paar Beispiele herausgreifen, die in letzter Zeit als die nächsten Parallelen zum Herrenmahl gesehen worden sind. Die sehr ausführliche Darstellung bei H.J. Klauck macht eine übergreifende Widerspiegelung in dieser Arbeit überflüssig. Für unsere Fragestellung ist natürlich die religiöse und soziale Komponente der Mahlzeiten am

²⁹⁴ Das Brot- und Kelchwort 1. Kor 11,23-25 bezieht sich jeweils auf den Tod Christi, im Brotwort ist dieser Hinweis in dem Ausdruck „für euch“ enthalten, in Kelchwort wiederum in dem Stichwort „Blut“.

wichtigsten. Dabei ist es zu beachten, dass für die Antike jegliche Mahlzeiten eine religiöse Komponente beinhalten konnten. Überhaupt war die Einteilung in den religiösen und säkularen Lebensraum für das damalige Weltverständnis fremd. So war die Religion Teil der Mahlzeit wie auch ein Mahl Teil der Religion sein konnte. Eine Mahlgemeinschaft zu Hause durfte religiöse Elemente bzw. eine Opferung enthalten und wiederum konnten die Opfermahlzeiten im Tempel ein soziales Ereignis sein.²⁹⁵ Die Mahlzeiten in Korinth fügen sich nun in diesen Kontext ein, in dem das soziale und religiöse Geschehen nicht voneinander zu lösen ist.

Die Betonung auf diese Verbindung ist vor allem in der Forschung der letzten Jahre zu sehen, wie das die Forschungsgeschichte am Anfang dieser Arbeit gezeigt hat.²⁹⁶ Es geht insbesondere um die Frage, wie genau das Herrenmahl in Korinth in ihrer sozialen Umwelt zu interpretieren ist. Fügt sich das Herrenmahl in Korinth, wie es z.B. Smith darstellt, in eine allgemeine antike Tradition der Gastmähler ein?²⁹⁷ Sein Modell stellt er früheren Zugängen in der Mahlforschung gegenüber. Die verschiedenen antiken Mähler wurden früher für sich je als ein eigener Typ behandelt; so hat man alltägliche Mahlzeiten in der hellenistischen Welt, Symposia, Beerdigungs-, Opfermahlzeiten, Mysterien, speziell jüdische Mahlzeiten, Alltags- und Festmahlzeiten und auch das christliche Kultmahl separat untersucht. Man hat anschliessend gefragt, welches dieser Mähler dem Korinthermahl am nächsten stehe. Smith geht nun von einer gemeinsamen Grundlage aller Mähler aus. Sie alle gehören laut ihm zur „common banquet tradition“, die für verschiedene Anlässe adaptiert ist.²⁹⁸ In seiner gründlichen Studie hat auch Klinghardt das korinthische Mahl als ein hellenistisches Mahl eingestuft. Das Korinthermahl soll „ein ‚ganz normales‘ hellenistisches Mahl“ gewesen sein.²⁹⁹ Die neue Perspektive legt nun nahe, mit einem kurzen Einblick in die Bräuche der Mahlzeiten in der Umwelt fortzufahren und mit dem Versuch, die neue These auszuwerten.

Gastmahl, Vereinsmahl

In der gesamten Antike ist das Gastmahl als eine Privatmahlzeit für die Bildung und

²⁹⁵ Gooch, Food, 31: „... it would be a mistake to think of the social contexts under discussion in categories of ‘sacred’ and ‘secular’”.

²⁹⁶ Siehe die Seiten 29-34.

²⁹⁷ Smith, Symposium, 3.

²⁹⁸ Smith, Symposium, 3. „Although there were many minor differences in the meal customs as practiced in different regions and social groups, the evidence suggests that meals took similar forms and shared similar meanings and interpretations across a broad range of the ancient world”. Smith, Symposium, 2.

²⁹⁹ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 287.

Erhaltung der sozialen Kontakte von sehr wichtiger Bedeutung. Hier skizziere ich kurz die wichtigsten Tatsachen, die zum Symposion bekannt sind. Wie es bekannt ist, folgt die Mahlzeit einer bestimmten Ordnung. Die Gäste wurden direkt oder durch einen Sklaven eingeladen und die Mahlzeit wird in dem für diesen Zweck eingerichteten Raum abgehalten.

Der Ablauf des Mahls wurde immer nach dem gleichen Schema gestaltet. Zunächst gab es ein gemeinsames Mahl mit darauf folgendem Nachtisch. Nach diesem gemeinsamen Essen folgte der zweite Teil des Gastmahls, das eigentliche Symposion (Trinkgelage). Hier zeigt sich am Anfang in der Regel die religiöse Komponente des Mahls: Es werden die ersten Kelche, begleitet mit religiösem Gesang, den Göttern gewidmet. Eine wichtige Rolle spielt dabei der gewählte Symposiarch, dessen Rolle es ist, diese religiöse Zeremonie zu leiten und ebenso zu schauen, dass die Gäste immer wieder den Wein genießen können.³⁰⁰ An diesem Ort erfolgten nun auch die Unterhaltung, die musikalischen Beiträge und die Gespräche.³⁰¹

Die Frauen haben an den griechischen Privatgastmählern in der Regel nicht teilgenommen.³⁰² Im Unterschied dazu waren an den römischen Gastmählern die Teilnehmer gemischt und auch die sozialen Unterschiede spielten weniger eine Rolle, wie das beim klassischen griechischen Symposion der Fall war. Dazu kommen wir noch weiter auf die Vereine zu sprechen; hier sei nur vermerkt, dass allgemein die Regel der sozialen Gleichheit der Teilnehmer galt: "Du bist, mit dem du isst".³⁰³

Besonders wichtig war unter freiwilligen Zusammenschlüssen in den Vereinen der soziale Status. Die Vereine repräsentierten nach aussen eine soziale Gruppe, und wiederum achteten sie in der inneren Gemeinschaft die soziale Hierarchie.³⁰⁴ Obwohl die Vereine Menschen verschiedener sozialen Schichten vereinigen konnten und dadurch gegenüber dem starken hierarchischen Bewusstsein der Kaiserzeit eine gewisse Egalität beanspruchten, werden die sozialen Schranken nie aufgehoben. Ein Beitritt zu einem Verein, der auch mit einem Zahlungsbeitrag verbunden war, bedeutete meistens einen sozialen Aufstieg. Doch auch innerhalb des Vereins wurde

³⁰⁰ Schmitt - Pantel, Gastmahl II, 801f.

³⁰¹ Darüber berichtet auch Dio Chrysostomus (gestorben ca.122, es geht also gerade um die uns interessierende Zeit), der den Diogenes die Isthmischen Spiele in Korinth besuchen lässt und dabei erzählt, dass dem Essen das Trinken gefolgt sei (Orationes 27,1).

³⁰² Cicero berichtet über einen Streit, der entsteht, da der römische Gast im Haus eines Griechen wünscht, dass auch die Tochter des Gastgebers an der Mahlzeit teilnehme. Als Resultat dieser Bitte entsteht ein Streit, infolgedessen einer der Römer getötet wird. *Orationes Verrinae*, 2.1.26.66.

³⁰³ Garnsey, *Food*, 128.

³⁰⁴ Garnsey, *Food*, 128.

auf verschiedene Weise die Hierarchie eingehalten. Das bezeugen schon die Vereinslisten, die eine Strukturierung wiedergeben - Patrone, Amtsträger, einfache Mitglieder.³⁰⁵ Auf der anderen Seite gab es aber auch die Egalität in den Vereinsvollversammlungen, die für alle zugänglich war und an denen alle die gleichen Stimmrechte hatten.³⁰⁶ Es zeigt sich, dass die Berufsvereine meist sozial höher standen als z.B. die religiösen Vereine.³⁰⁷

Wie schon erwähnt konnte in diesen Gemeinschaften die teilnehmende Gesellschaft bunter zusammengesetzt sein als in einem geladenen Gastmahl zu Hause. So erwähnt schon Poland, dass die Frauen in denjenigen Vereinen, in denen sie als Vollmitglieder sein durften, auch am gemeinsamen Essen teilgenommen haben.³⁰⁸ Das gilt auch für Kinder und Sklaven, bzw. der Verein konnte eigentlich diese verschiedenen Gruppierungen vereinen.

Für die römischen Vereine ist eine grössere Durchmischung der Vereinsmitglieder zu beobachten. Besonders beim gemeinsamen Mahl, das eine besondere Form des Vereinslebens bildete, traten die sozialen Unterschiede am deutlichsten zutage. In der antiken Literatur findet sich das Ideal der Egalität,³⁰⁹ doch anders zeigen die Belege, dass diese Ideale in der Praxis kaum umgesetzt wurden.³¹⁰

Besonders M. Klinghardt betont die Bedeutung der Vereinsmähler für die damaligen christlichen Gemeinden. Er schliesst sich der These an, dass die urchristlichen Gemeinden sich als Vereine organisiert haben.³¹¹ Dieser Ausdruck benötigt nun eine Erklärung, was unter einem hellenistischen Mahl verstanden werden soll. Klinghardt behandelt in seiner Studie verschiedene Gruppierungen in der Antike – sowohl jüdische als auch griechische - und deren Mähler unter dem soziologischen Aspekt und kommt zum Ergebnis, dass diese Mähler zur Gemeinschaftsbildung dienten und vor allem nach Art der symposiastischen Vereinsmähler abliefen. Nach ihm folgen

³⁰⁵ Schmeller, Hierarchie, 42.

³⁰⁶ Schmeller, Hierarchie, 43.

³⁰⁷ Schmeller, Hierarchie, 40: „In allen Vereinstypen (zumindest des römischen Bereichs) sind Freigelassene und Sklaven zusammengekommen in Mehrzahl; das Verhältnis zwischen frei geborenen und unfrei geborenen Mitgliedern ist aber bei Berufsvereinen 35:65, bei religiösen Vereinen 17:83“.

³⁰⁸ Poland, Geschichte, 293. Vgl. SIG II, 641,41: Hier wird ausdrücklich die Teilnahme der Frauen am Mahl erwähnt.

³⁰⁹ Xenophon, Memorabilia III 14,1; Plutarchus, Consolation ad uxorem, 616E-F; Martial, Epigrammata III 60; Lucianus, Saturnalia 17f.32; Plinius, Epistulae II, 6. Vgl. hierzu den Hinweis bei Konradt, Gericht, 413, Anm. 1139.

³¹⁰ Martial beklagt sich gerade über ein unegalitäres Verhalten beim Mahl, Epigrammata, I 20; III 49; IV 85; VI 11; s. auch Juvenalus, Saturae, V. Vgl. den Hinweis darauf bei Konradt, Gericht, 414, Anm. 1139.

³¹¹ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 42.

die Mähler einem gemeinsamen Schema.³¹² Dem Ablauf des Mahls in Korinth liegt nun der Ablauf dieser Mähler zugrunde, die man folgendermassen beschreiben kann: 1. Das Mahl wurde mit einem Mahleröffnungssegen angefangen, wie das die jüdischen Quellen erweisen. In den paganen Mählern wird darüber allerdings nichts berichtet. 2. Nachher folgt das Sättigungsmahl. 3. Weiter wird nach dem Mahl - also an dem Ort, wo im griechischen Symposion die Libation erfolgte - in Korinth der Becherritus und das Nachtischgebet gehalten.³¹³ 4. Schliesslich ist der Wortgottesdienst als symposiastischer Unterhaltungsteil zu verstehen.³¹⁴

Zum grössten Teil muss man nun Klinghardt auch Recht geben. Es gibt eine gewisse Einheit, die sich durch die Festmähler der damaligen Zeit hindurchzieht. So gibt es z.B. auch bei den jüdischen Gastmählern sympotische Einschlüsse. Ebenso ist es m.E. Klinghardt gelungen, die soziologische Rolle dieser Mähler zu erweisen, nämlich ihre Aufgabe, eine Gemeinschaft zu gründen. Seine Vermutung, dass sämtliche Mähler sowohl auf der griechischen wie auch jüdischen Seite zu diesem Zweck dienten, ist ja offensichtlich, denn eine Gruppe oder ein Verein entsteht ja immer, um eine Gemeinschaft zu bilden. Die Stärke dieser These liegt darin, dass eine Einheit der damaligen Welt dargestellt ist und sich die christlichen Gemeinden mit ihrem Herrenmahl plastisch in ihre Umwelt einfügen lassen. Vor allem lässt diese These erklären, wieso die Gemeinschaft in der Gemeinde gerade durch ein Mahl gestiftet und gepflegt wurde. Das war nämlich der übliche Brauch der damaligen Zeit.

Doch ist m.E. hier auch die Schwäche der These zu betonen. Sie kann das erklären, was die soziale Strukturierung und Mahlorganisation als Gemeinschaftsmahl betrifft und doch sagt sie zu wenig über die einzelnen Mahlbräuche aus. Wenn nun auch solche Gemeinschaften wie diejenige in Qumran und diejenigen der jüdischen Synagogen mit z.B. Mithraskulten in eine Reihe – die des „Vereins“ - gestellt werden, dann zeigt sich, dass die These etwas schwammig wird: zu behaupten, dass das Herrenmahl ein Vereinsmahl gewesen sei, kann dann – angesichts der inhaltlichen Breite - nichts Genaueres mehr über die Bräuche beim Mahl und ihre Bedeutung auszudrücken; denn zweifellos bestanden doch sehr verschiedene Bräuche, Überzeugungen und Verortungen des Mahls.

Es gelingt Klinghardt nur, diese Einheit der Mähler zu postulieren, indem er die

³¹² Im Kapitel über das Passahmahl sagt er aus: Im Gegensatz zur älteren religionsgeschichtlichen Forschung kann ich keine verschiedenen jüdischen *Mahltypen* ausmachen (etwa: cena pura; jüdisches Mysterien- oder Initiationsmahl; Trauermahl; Afikoman etc.). Alle diese „Mahltypen“ zu denen auch das Passamahl zu rechnen wäre, sind – sofern sie sich wirklich belegen lassen! - nur religiös besonders ausgezeichnete Abwandlungen des „Normalmahls“. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 182.

³¹³ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 286f.

³¹⁴ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 343.

religiöse Bedeutung des einzelnen Mahls abschwächt. So sieht er auch beim Korinthermahl kaum eine eigene Bedeutung für den Kelch- und den Brotritus, was ja aber bei Paulus gerade das Wichtigste zu sein scheint. Mit anderen Worten: Während die Kommunikation zwischen Menschen bei ihm hervorgehoben wird, tritt m.E. nach Klinghardts These die Kommunikation mit Gott bei einem Mahl zu stark in den Hintergrund.

So finde ich es plausibel, dass die Mahlformen in Korinth zumindest teilweise ihrer Umwelt entsprachen. So kann man zum Teil annehmen, dass einige beim Mahl eine sympotische Mahlordnung beibehalten hatten. Das könnte die Wohlhabenden der Gemeinde betreffen. Das trifft auch auf die Mahlgestaltung durch gemeinsame Beiträge zu. Hingegen müssen wir annehmen, dass ein Teil der Gemeinde nicht an den Tischen gelegen, sondern aus Platzgründen gesessen hat, wie das bei einem Symposion der Fall war. So kommt man schon dadurch nicht so leicht zur Bezeichnung „Symposion“ für das Korinthermahl. Nach unserem oben dargestellten Ergebnis hat der Kelch- und Brotritus seinen Ort nach dem Sättigungsmahl gefunden. Das passt nun zur Götterverehrung bei der Kelchlibation - hier war also der Ort, um Gott zu verehren. Doch war das nicht nur eine Gottesverehrung, sondern man hat die Gemeinschaft mit Christus gefeiert - also eine noch nicht vorgekommene religiöse Bedeutung. So muss man mindestens eine veränderte Mahlsituation annehmen, besonders, was nun die Mahlbedeutung anbelangt.

Jüdische Mahlzeiten

Zunächst sind die jüdischen Mahlzeiten wichtig. Wie wir nun festgestellt haben, gibt es eigentlich keine christlichen Zeugnisse, in denen das Gebet vor dem Mahl nicht erwähnt wäre. So ist schon bei Paulus (1. Kor 10,16) und auch in den Paradosisworten. In den späteren Zeugnissen wiederum werden die Eucharistiegebete nach einem Muster der jüdischen Gebete gebildet. So erinnert z.B. bei Justin die Struktur der eucharistischen Gebete an das jüdische Nachtischgebet.³¹⁵ Der Brauch, vor dem Mahl zu beten, kann man nun als jüdisch verorten, daher muss man zunächst schauen, wie die jüdischen Essgewohnheiten und Mahlgebetstraditionen um das erste Jahrhundert waren.

Die Untersuchungen sollten eröffnen, wie die Gebete in Korinth beim Mahl aussehen konnten und welcher Ort für die Paradosis denkbar ist. Ebenso soll es eine Hilfe sein, um sich das ganze Mahl lokal vorstellen zu können. Da diese Fragen in letzter Zeit

³¹⁵ Meyer, Eucharistie, 99.

oft behandelt wurden, ist am Rande auch die Frage nach den Wurzeln des Herrenmahls zu stellen.

Alltägliche Mahlzeiten und Gastmahl

Die Sitten bei den jüdischen Mählern im ersten Jahrhundert bleiben uns verschleiert, denn es gibt dafür viel zu wenig Quellen, die einen Abriss eines Mahls rekonstruieren liessen. Das älteste Zeugnis findet sich beim Satiriker Persius (Mitte 1. Jh n.Chr.),³¹⁶ wirft aber kein wirkliches Licht in die schweigende Dunkelheit. Die Passage zielt keineswegs darauf, einfach die Bräuche des Judentums darzustellen, sondern sie wendet sich gegen den „Aberglauben“ sowie auch gegen das Judentum. Der Abschnitt setzt voraus, dass der Sabbat auch von Nicht-Juden eingehalten wurde.³¹⁷ Die Schwierigkeit dieses Textes besteht vor allem im Ausdruck „die Tage Herods“, der schwierig zu interpretieren ist.³¹⁸ Eventuell ist Herod als Repräsentant für die Juden überhaupt zu verstehen oder aber es handelt sich hier um einen Hinweis an die Feier des mit Herod verbundenen Fests, z.B. sein Amtsantritt oder vielleicht sein Geburtstag.³¹⁹ Der ausdrückliche Hinweis auf den Sabbat am Ende unseres Abschnitts lässt nun annehmen, dass Persius eher die Sabbatfeiernden verspottet.³²⁰ Laut Kassel stellt Persius hier eine üppige Festmahlzeit dar.³²¹ Das wichtigste für uns ist, dass hier erstens offenbar auch ein stilles Gebet beim Mahl erwähnt wird und zweitens dass der Schriftsteller diesem Mahl gegenüber in Distanz tritt.³²² Also ist es für ihn keineswegs einfach ein Symposion neben anderen.

Weitere Zeugnisse von den jüdischen Mählern sind zweifellos aus den rabbinischen

³¹⁶ Persius, *Saturae*, 5,179-184, „... at cum Herodis venere dies unctaque fenestra dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae portantes violas rubrumque amplexa catinum cauda natat thynni, tumet alba fidelia vino, labra moves tacitus recutitaque sabbata palles.“ („Doch sind des Herodes Tage genaht und, verteilt am schmierigen Fenster, [180] speien die Lampen, Veilchenbekränzt, fetten Qualm, und, die rötliche Schüssel umfassend, schwimmt des Thunfisches Schwanz, und von Wein schwillt hell die Karaffe, bewegst du still deine Lippen, erbleichst vorm beschnittenen Sabbat.“)

³¹⁷ Vgl. weiter die Zeilen Persius, *Saturae*, 5,185-187.

³¹⁸ Wie Noy, *Sixth Hour*, 134f. Die erwähnte Lampe lässt an den Sabbat und oder an das Hanukkah (Lichtfest) denken.

³¹⁹ Noy, *Sixth Hour*, 135.

³²⁰ S. Kommentar von Kassel zu Persius, *Saturae*, 744f. Dass die Juden den Geburtstag oder Amtsantrittstag des Herods gefeiert hätten ist nicht belegt. Ausserdem muss es sich hier um ein auch in Rom bekanntes und repräsentatives Fest handeln.

³²¹ Kommentar von Kassel zu Persius, *Saturae*, 746; anders Noy, *Sixth Hour*, 135.

³²² So kann man „labra moves tacitus“ verstehen. Persius, *Saturae* 5,184. S. Kommentar von Kassel zu Persius, *Saturae*, 748.

Quellen zu gewinnen. Mit dieser Literatur besteht bekanntlich das Problem, dass es praktisch nicht möglich ist, zu rekonstruieren, wie viel davon schon im 1. Jh. n.Chr. da war, wie repräsentativ die Aussagen dieser Quellen für die breite Diaspora sind und schliesslich wie repräsentativ sie für das alltägliche Leben sind, bzw. wie stark sie nur Ideale darstellen.

Doch ist es sinnvoll, wenigstens das, was gegeben ist, anzuschauen, damit wir einen Einblick gewinnen können.

Eindeutig bezeugen die jüdischen Quellen, dass das Gebet beim Mahl immer eine ganz wichtige Rolle spielte. Wie das schon oben bei „Josephus et Aseneth“ zu sehen war, kann das Gebet sogar als Instrument verstanden werden, durch welches das Essen neu qualifiziert und mit einem Heilsbezug verbunden wurde.³²³ Es gab eigentlich keine Mahlzeit, die im Judentum ohne das Gebet angefangen wurde. Das trifft auch auf die alltäglichen Mahlzeiten zu. In der Tosefta findet sich eine Ermahnung:

“Niemand koste etwas, ehe er eine Benediktion gesprochen hat, denn es heisst ‚JHWHs ist die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und die darauf wohnen.‘“³²⁴

Am Anfang des Mahls wurde beim Brechen des Brotes ein Lobspruch gesagt. Die Gebete wurden immer mit den Worten „Gepriesen sei“ angefangen und je nachdem, was man auf dem Tisch hatte, wurde Gott als dessen Schöpfer gepriesen.³²⁵

Dadurch wurde jeder Mahlzeit auch eine sakrale Bedeutung verliehen. Auch an einer alltäglichen Mahlzeit wurde Gott als der eigentliche Gastgeber aufgefasst, da Gott der eigentliche Besitzer des Landes und auch all dessen Früchte ist.³²⁶

³²³ Josephus et Aseneth 8,5.

³²⁴ Tosefta, Berakot IV,1, Vgl. auch Klauck, Herrenmahl, 66; Beyer, Art. εὐλογέω κτλ, ThWNT II, 758.

³²⁵ So z.B. über den unvermischten Wein: „Gepriesen sei, der die Frucht des Baumes schafft!“ Tosefta, Berakot IV,3 oder „Gepriesen sein, der diese Feigen geschaffen hat! Wie schön sind sie!“ Tosefta, Berakot IV,5; weiter „Gepriesen sei, der Brot aus der Erde hervorkommen lässt!“ Tosefta, Berakot IV,6.

³²⁶ So Kollmann, Ursprung, 234. Vgl. bei ihm auch den Hinweis auf die Mischna, Abot III,3: Rabbi Schim'on sprach: „Wenn drei an einem Tische gegessen und dabei keine Toraworte gesprochen haben, so ist es, wie wenn sie Totenopfer gegessen hätten... . Aber wenn drei an einem Tische gegessen und dabei Toraworte gesprochen haben, so ist es, wie wenn sie von dem Tische ‚Makoms‘, gepriesen sei er gegessen hätten. Denn es ist gesagt: ‚Da sprach er zu mir: das ist der Tisch, der vor Jahwe ist.‘ „Makom“ wird hier als Bezeichnung Gottes verwendet. Wenn man nun Ezechiel 42,22 im Hintergrund hat, ist der Tisch bei dem ein Lobgebet gesprochen wurde, als Altar gedacht, von dem in der Gegenwart Gottes vom Opfer gespeist wurde. (Siehe Kommentar von Marti zur Stelle Mischna, Abot, Anm. III,3³).

Die Mahlzeit wurde in der Regel mit dem Brotbrechen angefangen, wonach der Rest der Speise folgte.³²⁷ Ebenso folgte ein Dankgebet auch nach dem Mahl.³²⁸

Ein Festmahl wurde an den vom Gesetz bestimmten Festtagen abgehalten, oder man konnte natürlich die Gäste je nach Belieben einladen.³²⁹ Ich ziehe hier nun die ausführliche Beschreibung bei Billerbeck zu Rate, um kurz das Gastmahl darzustellen.³³⁰

Zunächst versammelten sich die Gäste und das Mahl wurde mit einer Vorspeise in einem Nebenraum angefangen, in dem die Gäste zunächst gesessen haben.³³¹ Hier wurde zunächst das Wasser für das Händewaschen dargereicht und danach wurde der Vortisch serviert, der mit individueller Benediktion gesegnet wurde.³³² Nach dem Vortisch haben sich alle in den Speiseraum begeben und dort wurde liegend in einer Tischgemeinschaft die Hauptspeise eingenommen. Wiederum wurden die Hände gewaschen und über den vorgesetzten Becher mit Mischwein wurde der Segen gesprochen.³³³ Dieser Lobspruch wurde entweder gemeinsam gehalten oder einer der Anwesenden schloss den individuellen Lobspruch und somit konnte die eigentliche Tischgemeinschaft beginnen.³³⁴ Nach dem Mahl wurden nochmals die Hände gewaschen und es folgte das Nachtschgebet, das einer der wichtigsten Gäste sprach.³³⁵ Dieses Lobpreisgebet wurde über einem Becher mit Wein gesprochen, der

³²⁷ Babylonischer Talmud: Berakot 43a; Brot war das wichtigste Lebensmittel in einer Mahlzeit. Wenn auch andere Lebensmittel mehr serviert wurden, konnte das ganze Mahl als Brotessen oder Brotwickeln bezeichnet werden. Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 613; Strack-Billerbeck, Kommentar, I 704; auch Kraus, Archäologie III, 29.

³²⁸ Mischna, Berakot, VIII,7: „Wer ass und vergass und den Lobpreis nicht sprach, - Haus Schammai sagt: - er kehre an seinen Platz zurück und spreche ihn, aber Haus Hillel sagt: er spreche ihn da, wo er sein gedenkt.“

³²⁹ Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 611. Als Beispiele für die gesetzlich bestimmten Gastmähler gelten z.B. das Beschneidungsmahl, das Mahl bei der Auslösung der Erstgeburt, bei der Verlobung, das Hochzeitsmahl, das Trauermahl, das Mahl vor dem Beginn des Fastens, am Versöhnungstag, u.a. (Kraus, Archäologie III, 35).

³³⁰ Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 611-639.

³³¹ Tosefta, Berakot IV,8: „Wie ist die Ordnung eines Gastmahls? Die Gäste kommen herein und setzen sich auf die Bänke oder auf die Stühle, bis alle hereingekommen sind.“ Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 615.

³³² Tosefta, Berakot IV,8: „Hat man ihnen den Becher (Wein) gemischt, so spricht jeder eine Benediktion für sich. Hat man ihnen Vorspeise gebracht, so spricht jeder für sich die Benediktion.“ Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 616.

³³³ Tosefta, Berakot IV,8: „Sind sie hinaufgegangen und haben sie sich zu Tische gelegt, so gibt man ihnen für die Hände.“ Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 620.

³³⁴ Babylonischer Talmud, Berakot 43a sieht über diesen zweiten Becher nur einen gemeinsamen Lobspruch vor, wogegen in Tosefta, Berakot IV,8 auch individuelle Lobsprüche vorgesehen sind.

³³⁵ Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 627.

in der rabbinischen Literatur als Kelch des Segens bezeichnet wird.³³⁶

Die Mischna sieht auch eine Aufforderung (*Birkat ha-zimmun*) zu einem gemeinsamen Lobpreis nach dem Mahl vor, worauf im Chor geantwortet wird.³³⁷

Dafür sind als Mindestzahl drei Zusammenspeisende erforderlich. Die Zahl der Gäste wird in der entsprechenden Literatur mit bis zu hundert oder sogar bis zehntausend angegeben, was kaum der Wirklichkeit entsprach.³³⁸ Interessant ist aber das Zeugnis, dass die geladenen Gäste in verschiedenen Räumen speisen konnten und bei einem Nachtschgebet zusammenkommen, um gemeinsam zu preisen.³³⁹

Nun muss man vor diesem Hintergrund auf jeden Fall annehmen, dass das Gebet in den urchristlichen jüdischen Mahlgemeinschaften etwas Selbstverständliches war. Hingegen ist das für die mehrheitlich aus Heidenchristen bestehenden Gemeinden ohne tiefe Wurzeln. Es ist bekannt, dass in der griechischen Umwelt ein Gebet vor dem Mahl nicht üblich war. Also musste dieser Brauch von den Juden übernommen worden sein, wenn Paulus in 1. Kor 10,16 auf den Kelch hinweist, den - wie er sagt - „wir segnen“, also er und die Gemeinde. An dieser Stelle verbindet Paulus nun die Gebete mit dem Herrenmahlskelch. Daher ist es erlaubt anzunehmen, dass die Gebete mit Brot und Wein verbunden waren. Wenn man nun annimmt, dass Kelch und Brot in Korinth einen gemeinsamen Ort am Schluss des Mahls hatte, muss man auch annehmen, dass diese beide mit einem Gebet gewürdigt wurden. So nehme ich an, dass schon zu jener Zeit ein „eucharistisches Gebet“ bestand. Über den Inhalt des Gebets kann man nur rätseln, da wir nicht mehr als diese kurze Bemerkung bei Paulus haben. Es ist möglich, dass es nach dem Vorbild der jüdischen Mahlgebete gestaltet war, in denen Gott als der Schöpfer gewürdigt wurde. Es ist auch möglich, dass sich das paulinische καταγγέλλετε in 1. Kor 11,26 auf diese Gebete bezieht. Dann sind sie auch mit der Verkündigung des Todes Jesu verbunden. Auf jeden Fall ist es sehr wahrscheinlich, dass die Herrenmahls Worte auch in diesem Gebet ihren Ort gefunden haben.

Im Judentum wurden nun die Gebete vom Hausvater, dem Gastgeber und auch einem ehrenvollen Gast gesprochen. Es ist auch denkbar, dass diese Ehre ebenso in der korinthischen Gemeinde z.B. dem Gastgeber der Gemeinde zugefallen ist. Doch kann dies nicht sicher erwiesen werden.

Hier soll nur kurz bemerkt werden, dass sich die jüdischen Gastmähler sehr wohl in die Gastmähler ihrer Zeit eingefügt haben. In ihren Gastmählern haben die Juden

³³⁶ Strack-Billerbeck, Kommentar, IV/2, 628; vgl. auch die Belege für das Vorkommen, 630.

³³⁷ Mischna, Berakot VII,3. S. auch Kraus, Archäologie III, 36.

³³⁸ Mischna, Berakot VII,3

³³⁹ Mischna, Berakot VII, 5a.

Einiges von der hellenistischen Welt übernommen.

Passahfest

Bisher wurde davon ausgegangen, dass gerade die jüdischen Mahlgebete bei einer alltäglichen Mahlzeit und bei einer Gastmahlzeit die frühen Herrenmahlsgebete beeinflusst haben. Es stellt sich nun die Frage, inwiefern man die besonderen Mahlzeiten im Judentum mit dem Herrenmahl in Verbindung bringen kann. Inwiefern können z.B. schon bestehende besondere Essrituale eine Vorlage für das Herrenmahl gewesen sein? Das Passahfest ist oft in Bezug auf die urchristlichen Mahlzeiten behandelt worden. In der neutestamentlichen Wissenschaft ist diese Frage untrennbar mit dem Namen von Joachim Jeremias verbunden, der im Passahmahl den Ursprung der urchristlichen Herrenmahlsfeier gesehen hat.³⁴⁰

Es ist natürlich ein Fest, an dem die Liturgie besonders in den Vordergrund tritt. Zur Anschaulichkeit gebe ich hier eine kurze Übersicht über den Ablauf des Passahmahles nach der Mischna:

Die Feier des Passahmahls fängt nach dem Sonnenuntergang an. Durch die ganze Feier werden vier Becher Wein getrunken.³⁴¹ Zuerst wird der erste Kelch dargereicht. Der Hausvater spricht den Segen über den Kelch und auch über den Tag.³⁴² Nachher werden Gemüse und Kräuter gebracht und gegessen, ebenso auch ungesäuertes Brot.³⁴³

Nach den Kräutern und dem Brot wird der zweite Becher gereicht.³⁴⁴ Es folgt nun die Passahdeutung durch die einleitende Frage des Sohns, die an seinen Vater gerichtet ist: „Womit unterscheidet sich diese Nacht von anderen Nächten?“³⁴⁵ Darauf deutet der Vater das Essen – das Pessachopfer, das ungesäuerte Brot und das Bitterkraut.³⁴⁶ Darauf folgt nun das Passahhallel (Ps 133.-118), das bis zur Hälfte vorgetragen wird.³⁴⁷

Nachher kommt dann der dritte Becher.³⁴⁸ Anschliessend wird der Segen über die

³⁴⁰ S. Jeremias, Abendmahlsworte, 35-56. Ausser ihm noch Betz, Mahl, 217-251.

³⁴¹ Mischna, Pesachim X,1.

³⁴² Mischna, Pesachim X,2.

³⁴³ Mischna, Pesachim X,3.

³⁴⁴ Mischna, Pesachim X,3.

³⁴⁵ Mischna, Pesachim X,4.

³⁴⁶ Mischna, Pesachim X,5: Das Pessachopfer als Zeichen für die Verschonung in Ägypten, ungesäuertes Brot als Zeichen dafür, dass die Väter gerettet wurden und das Bitterkraut als Symbol dafür, dass man in Ägypten Bitteres erlebt hatte. Dazu kommt, dass die Befreiung persönlich gedeutet wurde.

³⁴⁷ Mischna, Pesachim X,6.

³⁴⁸ Mischna, Pesachim X,7.

Mahlzeit gesprochen.

Es folgen der Rest des Passahhallels und schliesslich auch der vierte Becher³⁴⁹.

Interessant ist, dass nach der Ermahnung über den rechten Ablauf der Hinweis folgt, nach dem Passah kein *epikomon* zu gestalten. Die Tradition hat dieses vor allem als Nachtschma verstanden.³⁵⁰ Das griechische Wort ἐπίκωμος, das offensichtlich hier entlehnt ist, kann all das bezeichnen, was zum κῶμος, zu einem Trinkgelage, gehörte.³⁵¹ Das Verb ἐπικωμάζω bedeutet nun das Stürzen zum anderen Gastmahl zusammen mit den anderen Genossen der Trinkgelage, um dort weiter zu feiern. Dieses Verständnis kommt auch in Babylonischer Talmud, Pesachim 119b vor, wo man ermahnt wird, dass man nicht zur anderen Tischgesellschaft hingeht. Am wahrscheinlichsten ist dieses Wort, das sonst in der Mischna selbst nicht vorkommt, als ein Verbot verstanden, dass die Feier nicht mit einer solchen Unterhaltung oder einem Essen abgeschlossen werden sollte, wie das andere Mahlzeiten erlauben würden. Das kann nun ein Hinweis sein, dass das Passahmahl als eine liturgische Feier von den anderen Mahlzeiten abgehoben werden soll.

Es gibt zweifellos Ähnlichkeiten zwischen dem Herrenmahl und dem Passah. Diese beiden Mahlzeiten werden zunächst dadurch verbunden, dass das Essen und Trinken gedeutet wird. Im Herrenmahl werden das Brot und der Kelch gedeutet. Währenddessen ist es im Passah das Lamm (*pesach*), das ungesäuerte Brot (*mazah*) und das Bitterkraut (*maror*). Beide Mahlzeiten gehören zu rituellen Mahlzeiten.

Ganz wichtig ist m.E. das Zeugnis der Evangelien, die das Herrenmahl als Passahmahl darstellen. Ich frage hier nicht, ob das historisch für das letzte Mahl Jesu zutreffen kann oder nicht, aber ich möchte es betonen, dass sie dieses Mahl als Passahmahl sehen *wollten*, also aus allen „Mahltypen“, die sie aus der Umwelt kannten, wählten sie bewusst das Passah. Freilich hat es theologische Gründe, warum sie das Passah als Rahmen der letzten Mahlzeit gewählt haben, denn bei beiden wird eine Befreiung gefeiert, zudem geht es bei beiden um eine persönliche Befreiung durch Gott. Doch dürfte auf die Ähnlichkeit des formalen Rahmens mit ein Grund für diese Wahl gewesen sein. Wie wir sehen, geht es bei beiden eigentlich um einen „Hausgottesdienst“ und nicht um ein Trinkgelage. Man muss natürlich die Unterschiede zwischen beiden Mahlzeiten sehen, aber man hat auch zu beachten, dass die urchristlichen Autoren selbst ihre Mahlzeit mit dem Passahmahl in Verbindung gesetzt haben. Sie haben also genug Ähnlichkeiten zwischen beiden

³⁴⁹ Mischna, Pesachim X,7.

³⁵⁰ Babylonischer Talmud, Pesachim 119b.

³⁵¹ Siehe Kommentar zur Stelle Mischna, Pesachim, 256, Anm.73.

Mahlzeiten gesehen, dass sie die beiden in Verbindung bringen konnten.³⁵² Die Evangelien zeigen, dass sie selber das Herrenmahl näher zum Passah als zu anderen Gastmählern sehen konnten.

Gegen den Wunsch, das Herrenmahl auf eine Wurzel, das Passahmahl, zurückzuführen, muss man einwenden, dass das Herrenmahl eine zu komplexe Bildung darstellt, um das glaubwürdig zu machen. Ausserdem findet man, wenn man nun die Deutungen genau anschaut, relativ grosse Unterschiede, zunächst in dem, was gedeutet wird, und dann auch darin, wie das gemacht wird. Der grösste Unterschied zwischen den beiden sind jedoch die verschiedenen religiösen Perspektiven.³⁵³ Die eine Mahlzeit geht auf eine Befreiungstat Gottes zurück, die andere stellt die Person Christi ins Zentrum. Ausserdem beinhaltet das Passah natürlich ein komplizierteres Ritual. Das Passah wird nur einmal im Jahr gefeiert, währenddem das Herrenmahl viel häufiger zelebriert wurde.

Wie in der Einleitung gesagt wurde, muss das nicht unbedingt auf das hinweisen, was in Korinth passiert ist. Doch die Zeitangabe der Paradosis - „in der Nacht“ – ist, wie Jeremias darauf hingewiesen hat, durchaus ungewöhnlich für eine einfache Mahlzeit, die jedoch für die Passahfeier gerade gefordert ist.³⁵⁴ Paulus bezeichnet die Mahlzeit in Korinth als *δειπνον*, wodurch klar wird, dass es nicht um ein nächtliches Mahl geht. Doch dieser Hinweis auf die Nacht lässt vermuten, dass mindestens die Tradition schon früher hat Herrenmahl mit dem Passah in Verbindung gebracht hat.

Qumran

In der Mahlpraxis der Qumrangemeinde wurde eine enge Parallele zur urchristlichen Mahlfeier gesehen.³⁵⁵ Es gibt zwei Texte in den Qumranschriften, die direkt über das Mahl sprechen. Hier der Text von 1QS VI,2-6:

„...Und gemeinsam sollen sie essen, ³ gemeinsam Lobsprüche sagen und gemeinsam beraten. Und an jedem Ort, wo zehn Männer vom Rat der

³⁵² Pesch hält den Passionsbericht mit der Feier vom Passah für einen vormarkinischen Stoff, der schon früh in Jerusalem überliefert wurde. Also wäre dies eine schon sehr früh festgestellte Parallele zum Herrenmahl durch das Judentum selber. Pesch, *Evangelium*, 154.

³⁵³ Brumberg-Kraus, *Ritualization*, 169.

³⁵⁴ Jeremias, *Abendmahlsworte*, 40.

³⁵⁵ Zur Diskussion s. Braun, *Qumran und das Neue Testament II*, 29-35.

Gemeinschaft sind, darf nicht unter ihnen ein ⁴Priester fehlen. Und sie sollen jeder entsprechend seiner Rangstufe vor ihm sitzen, und so sollen jeder entsprechend seiner Rangstufe vor ihm sitzen, und so sollen sie um ihren Rat befragt werden in jeder Angelegenheit. Und wenn sie den Tisch richten, um zu essen, oder den Most, ⁵um zu trinken, soll der Priester seine Hand zuerst ausstrecken, um den Lobspruch zu sagen dem Erstling des Brotes und des Mostes. ⁶Und nicht soll an dem Ort, wo zehn Männer sind, einer fehlen, der im Gesetz forscht Tag und Nacht.“

Die Bedeutung dieses Mahls für die Qumrangemeinde ist in der Forschung sehr unterschiedlich bewertet worden - von einem sakramentalen Mahl bis auf eine weitgehende Reduzierung der religiösen Bedeutung. Dazu ist die bis heute prägnanteste Studie von Karl Georg Kuhn zu erwähnen.³⁵⁶ Die meisten Forscher sind sich darin einig, dass die von Josephus beschriebenen Essener und die Gemeinschaft in Qumran dieselbe Kommunion darstellen. Laut ihm hat sich auch hier in Absonderung von der Tempelgemeinschaft ein gemeinsames rituelles Mahl entwickelt, warum Kuhn nun dieses Mahl als Kultersatz sieht, ähnlich wie das beim urchristlichen Mahl auch der Fall sei.³⁵⁷

Klinghardt wendet dagegen ein, dass der nüchterne Text, der oben zu lesen ist, wenig von der Bedeutung des Mahls als Kultersatz sagt und vor allem auf die Gemeinschaft ausgerichtet zu sein scheint. Daher verliere diese Mahlzeit als kultische Mahlzeit die Bedeutung für den Vergleich mit dem Herrenmahl.³⁵⁸ So ist anzunehmen, dass es sich hier nicht um ein besonderes „Qumranmahl“ handelt, sondern dass hier aller Wahrscheinlichkeit nach die alltäglichen Mahlzeiten besprochen werden.

Allerdings steht in diesem Text nicht viel drin, was uns etwas über die Bedeutung des Mahls in Qumran verraten könnte. Kann man nun diese Mahlzeiten als besondere Kultmahlzeiten betrachten? Es ist bekannt, dass die Qumrangemeinschaft einen eigenen Festkalender hatte, der im Allgemeinen den Bräuchen des damaligen Judentums folgte.³⁵⁹ Die Priesterordnungen nennen die biblischen Feste wie das Pascha³⁶⁰, darin integriert auch das Fest der ungesäuerten Brote,³⁶¹ das Garbenschwingen,³⁶² das zweite Pascha³⁶³, das Wochenfest³⁶⁴ sowie auch andere

³⁵⁶ Kuhn, Meal, 65-93.

³⁵⁷ Kuhn, Meal, 68 mit Anm. 15.

³⁵⁸ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl 224. So auch Smith, Symposium, 157.

³⁵⁹ Siehe 4Q319 (4Q259); 4Q320; 4Q321.

³⁶⁰ Am besten bezeugt von allen ist dies in 4Q259 IX; 4Q320 4 iii 12 u.a.; 4Q329a 1,2; 11QT XVII,6-9.

³⁶¹ 4Q326 1,2-4; 11Q19 XVII, 10-16 (vgl. Lev 23,6-8; Num 28,17-25).

³⁶² 4Q 4 iii 3.13

³⁶³ Das zweite Pascha war für diejenigen vorgesehen, die zur Festzeit entweder unterwegs waren oder durch sich den Kontakt mit Verstorbenen verunreinigt hatten. Num

Feste.³⁶⁵ In den Anweisungen für das gemeinsame Mahl finden wir keinen Hinweis darauf, dass dieses Mahl irgendwie mit einem spezifischen Fest zusammenhängt; sie sind derart allgemein gehalten, dass man sie als Richtlinien für jegliche Mahlzeiten wie Fest- und auch Alltagsmahlzeiten in der Qumrangemeinschaft halten kann.

Man muss nun genauer anschauen, was die Forderungen für die gemeinsamen Mahlzeiten beinhalten. Zuerst schreibt der Text ein gemeinschaftliches Essen, Beten und Beraten vor.³⁶⁶ Die ersten zwei der aufgezählten Aktivitäten gehören wahrscheinlich zusammen, möglicherweise gehört auch die Beratung dazu. Diese Annahme wird dadurch verstärkt, dass diese Themen auch im Folgenden nebeneinander vorkommen. Weiter folgt eine Bestimmung durch die Zahl der zehn Männer, die eine Mindestzahl für diese Versammlungen angibt. Dazu ist auch die Teilnahme des Priesters unentbehrlich. Die Frage ist nun, ob der Priester wegen des Mahls oder z.B. wegen der Beratung oder des Torahstudium da sein soll.³⁶⁷ Allerdings ist die Rolle des Priesters für das Mahl keine andere als die Eröffnung des Mahls mit der Benediktion. Das macht dieses Mahl an sich noch zu keinem besonderen Mahl. Dass der Priester diese besondere Rolle verdient, ist dadurch zu erklären, dass er offenbar zu den ranghöchsten Teilnehmern des Mahls gehört und dadurch selbstverständlich auch das Mahl eröffnet. Dass das Bewusstsein der Hierarchie ziemlich ausgeprägt war, bezeugt auch die Ermahnung, dass bei dieser Versammlung die Sitzordnung nach einer Rangordnung bestimmt wird. Der Text 3b-7 ist insgesamt eher auf die Rolle des Priesters konzentriert und weniger auf den Ablauf des Mahls.

Es ist nun auch zu beachten, dass die Mahlzeiten von Priesterzehnten gestaltet wurden; und noch mehr – die Gemeinde, die daran teilnahm, musste erstens rituell rein sein, wie die Tora es vorgeschrieben hat und zweitens vor dem Betreten der Gemeinschaftsräume sich noch einer Reinigung unterziehen, was im Tempel für den Dienstantritt der Priester vorgesehen war.³⁶⁸ Das sind Merkmale der Tempelrituale. Kann man nun diese Mahlzeiten als Ersatz der Festmähler im Jerusalemer Kult sehen?³⁶⁹ Diese Bedingungen für die Novizen müssen nicht unbedingt auf einen besonderen Charakter des Mahls hinweisen, sondern sie zeigen, dass es Abstufungen gab, inwieweit die Neuaufgenommenen in der Gemeinschaft teilnehmen konnten und

9,10f. Abegg, Calendar, 160. S. auch 4Q320 4 iii 4; 4Q320 4 iv 9; 4Q320 4 v 3.

³⁶⁴ 4Q320 4 iii 5; 4Q320 4 iv 10; 4Q320 4 v 4. So auch in 4Q321.

³⁶⁵ Andere Feste wie der Gedächtnistag und der Versöhnungstag sind in 4Q320 ebenso erwähnt.

³⁶⁶ 1 QS VI,2.

³⁶⁷ 1QS VI,6; vgl. CD XIII, 2.

³⁶⁸ Stegemann, Essener, 266.

³⁶⁹ Stegemann, Essener, 265.

dass die von der Tora für die Priester vorgesehenen Reinheitsvorschriften auf die Gemeinschaft bezogen wurden. Das Leben in der Qumrangemeinschaft ist ja bekannterlich in Absonderung vom Jerusalemer Kultus geschehen, wobei die kultische Reinheit der ganzen Gemeinschaft eine grosse Rolle spielte. So ist die Reinheit der Teilnehmer für das gemeinsame Mahl m.E. nicht primär wegen eines besonderen Mahls in der Gemeinde wichtig, d.h. nicht wegen der Bedeutung des Mahls, sondern allgemein wegen der rituellen Reinheit unter der Gemeinschaft, die durch den Verkehr mit Unreinen gestört wäre.

Im Weiteren ist es auffällig, dass das Gebet über das Brot und den Wein³⁷⁰ gleich am Anfang vom Priester gesprochen wird.³⁷¹ Dieses ist von besonderer Bedeutung für die These, dass in Korinth das Brot und der Wein nebeneinander genommen werden konnten. Es ist eine eher ungewöhnliche Ordnung für das Mahl; gewöhnlich wurde der Kelchsegen nach dem Mahl gesprochen. Ausnahmen bildeten eher die Festmahlzeiten, bei welchen der Wein auch am Anfang des Mahls gesegnet werden konnte. In diesem Fall wurde die Mahlzeit mit einem Segen über den Wein oder zuerst über den Tag und dann über den Wein eröffnet. Also folgte das Brot erst auf den Kelch. Dieser Text zeigt uns nochmals, dass mindestens nicht immer das Brot am Anfang und der Wein am Ende der Mahlzeit standen. Allerdings zeigt auch dieser Text, dass das Brot und der Wein nicht unbedingt durch eine Mahlzeit getrennt werden mussten. Klauck vermutet sogar, dass es in die Richtung geht, dass Brot und Wein eine separate Bedeutung im Mahl gewonnen haben.³⁷² Doch gibt der Text sonst keinen Anlass, um auf eine besondere Bedeutung dieser Mahlelemente zu schliessen, mit Ausnahme der der Eröffnung des Mahls, die durchaus in die jüdische Mahltradition hineinpasst.

Also ist m.E. der These zuzustimmen, dass es sich hier nicht um ein besonderes

³⁷⁰ Die Übersetzung ist nicht klar, das Wort kann auch einen neuen Wein bzw. Most bedeuten.

³⁷¹ Nochmals wird in 1QSa 17-22 betont, so dass man diesen Brauch als belegt betrachten kann: „Und [wenn] sie sich zusammenfinden zum gemeinsamen [Ti]sch [oder um den Mo]st [zu trinken], und der gemeinsame Tisch ist gerüstet, ¹⁸[und] der Most [ist gemischt] zum Trinken, [so darf keiner] seine Hand [ausstrecken] nach Erstling ¹⁹ des Brotes und [des Mostes] vor dem Priester; denn [er soll] den Segen sprechen über dem Erstling des Brotes ²⁰ und des Most[es]. Und der soll] zuerst sein Hand [ausstrecken] nach dem Brot, und dana[ch soll] der Messias Israels seine Hände ²¹ nach dem Brot ausstrecken. [Und danach] sollen sie [den Segen]sprechen, die ganze Gemeinde der Gemeinschaft je[der entsprechend] seiner Würde. Und nach dieser Ordnung sollen sie handel[n] ²²bei jeder Zu[rüstung, wenn sich] zusammenfinden, wenigstens zehn Männ[er].“

³⁷² Klauck, Herrenmahl, 178.

Kultmahl handelt. Im Vergleich dazu ist es deutlich zu sehen, dass die Mahltheologie in Korinth weiter entwickelt war.

Wichtig für unsere Untersuchung ist es, dass die Mähler in Qumran offenbar mit der „Beratung“ oder gar mit dem Schriftstudium verbunden sein konnten. Dieses Thema ist dann bei der Behandlung des Verhältnisses von Mahl- und Wortgottesdienst in Korinth aufzugreifen.

7. Zusammenfassung

Die Untersuchung hat verschiedene Aspekte des Herrenmahls in Korinth beleuchtet. Zunächst wurde geklärt, dass die Versammlungen in Korinth einen neuen Kult darstellen; das Herrenmahl ist als kultisches Mahl zu bezeichnen. Das gründet sich vor allem auf die Bezeichnung des Herrenmahls als eines κυριακὸν δεῖπνον. Das Wort κυριακὸς wird in Offb 1,11 auch als Bezeichnung des Tages des Herrn verwendet und steht somit für den Anfang eines neuen Kultes.

Auf die Fragen nach den Räumlichkeiten der Gemeinde sind folgende Antworten gefunden worden: Die Gemeinde in Korinth hat sich, obwohl sie relativ gross war, offensichtlich an einem einzigen Ort getroffen. Das ergibt sich aus der Aussage in Röm 16,23, in der Gaius als der Gastgeber der ganzen Gemeinde erwähnt wird. Diese Stelle ist auch der zwingende Beweis, dass sich die Gemeinde in einem Privathaus versammelt hatte. Es ist auch gezeigt worden, dass wohl auch wohlhabende Leute in der Gemeinde mit dabei waren, die in ihrem Haus genug Platz für diese grosse Gemeinde hatten. Allerdings ist es nach den archäologischen Befunden nicht möglich, dass die Gemeinde ein derart grosses Haus zur Verfügung hatte, in welchem die fast hundert Leute sich zum gemeinsamen Liegen an den Tischen versammelt haben. Das einzig mögliche ist, dass man im Haus auch solche Räume zum Speisen verwendete, die nicht primär einem solchen Zweck gedient haben. Als eine mögliche Variante eines Ergänzungsraumes ist das Atrium zu nennen, dessen Lage neben dem Triclinium dies wahrscheinlich macht. So muss man feststellen, dass die Gemeinde in der Mahlorganisation ihre eigenen, neuen Wege gegangen ist.

Das trifft auch das Ritual selbst zu. Paulus zeigt in 1. Kor 10,16, dass der Kelch gesegnet wurde. Dies ist nun ein Hinweis auf das Mahlgebet auch in der korinthischen Gemeinde. Ein solcher Brauch konnte nur in der jüdischen Umwelt seine Wurzeln haben, denn in der griechischen Umwelt gab es keine Tradition des Betens über dem Brot und Kelch. Somit ist klar, dass die Wortteile des Rituals zum Teil von der jüdischen Tradition entliehen wurden. Wir wissen nichts Sicheres darüber, wie diese Gebete gelautet haben. Das einzige, was bekannt ist, sind die Paradosisworte, deren Rezitation wohl in der Versammlung erfolgte, wie das erwiesen wurde. Diese Worte lassen sich nicht ohne Weiteres aus der Umwelt ableiten. Somit ist m.E. auch hier etwas Neues zu behaupten.

Wenn nun das Gebet beim Mahl auf den jüdischen Brauch zurückzuführen ist; von der ganzen Mahlzeit lässt sich dies nicht sagen. Doch geht die Mahlgemeinschaft in Korinth, wie es sich erweisen liess, nicht einfach in den hellenistischen

Vereinsmählern auf, in denen es vor allem um eine Gemeinschaftsstiftung zwischen den Teilnehmern geht. Schliesslich ist auch ein Unterschied zu den hellenistischen Mahlzeiten zu postulieren; denn wie wir gesehen haben geht es beim Herrenmahl nicht nur um das gemeinsame Zusammensein, sondern das Herrenmahl ist als Wirkungspräsenz des Todes Jesu aufzufassen und gerade diese theologische Komponente hebt das Mahl von denen der Umwelt ab.

IV. Wortteile der Versammlung

1. *Einleitung*

Während in 1. Kor 11,17ff eindeutig die Versammlung der korinthischen Gemeinde angesprochen ist, besteht in Bezug auf die Kapitel 12-14 keine Klarheit. Wahrscheinlich will Paulus den Korinthern eine Auskunft auf ihre schriftliche Anfrage geben (12,1 beginnt mit *περὶ δέ*). Kapitel 12-14 machen eher den Eindruck einer theologischen Abhandlung als einer konkreten Anweisung. Doch bei genauerer Untersuchung lässt sich feststellen, dass auch diese Kapitel eine konkrete Situation in der Korinthergemeinde ansprechen. Die ethische Mahnung ist nicht aufgrund der Charismenlehre entstanden, sondern umgekehrt: Anhand seiner konkreten ethischen Mahnung entfaltet Paulus seine Charismenlehre. Mit anderen Worten: Auch hier spielt die konkrete Situation in der Gemeinde die ausschlaggebende Rolle. In der Untersuchung des Herrenmahls im vorangehenden Kapitel war es möglich, sogleich nach dem Ablauf der Versammlung zu fragen. Das ist in Bezug auf die Wortteile nicht mehr so einfach, denn Paulus gibt fast keine Anhaltspunkte für den Ablauf. Daher werden zunächst die Gaben und ihre Verwendung in der Versammlung je einzeln behandelt. Zuallererst aber soll die paulinische Argumentation der Kapitel 12-14 vorgestellt werden.

2. *Aufbau der Kapitel 12-14*

Das Hauptthema dieser Kapitel sind die pneumatischen Gaben; so kündigt Paulus das Thema selber an (12,1). Der Genitiv *πνευματικῶν*, den Paulus hier verwendet, lässt sich zwar auch als maskulin Plural verstehen. In diesem Fall wären dann die korinthischen Pneumatiker, die Charismenträger, das eigentliche Thema in den Kapiteln 12-14, also vermutlich eine bestimmte Gruppe in der Gemeinde, die sich

selber als Pneumatiker bezeichneten und eine besondere Rolle beanspruchten.³⁷³ Doch hält diese Auslegung einer näheren Prüfung nicht stand, denn obwohl auch das maskuline Adjektiv *πνευματικός* im 1. Korintherbrief tatsächlich gebraucht wird,³⁷⁴ geht es dabei nie um eine Gruppe in der Gemeinde, sondern es ist damit immer die ganze Gemeinde gemeint. Auch die Parallelität zum Ausdruck *χαρίσματα* im Sinne von „Gnadengaben“ in 12,4 am Anfang der Erörterung des Themas führt eher zur Deutung „Geistesgaben“. Ausserdem ist in 14,1 bei der Wiederaufnahme des Fadens nach der Unterbrechung durch das Hohelied der Liebe im Kapitel 13 der Begriff *πνευματικά* eindeutig als Geistesgaben zu interpretieren. Auch thematisch werden schliesslich die Pneumatiker nur an einer Stelle direkt angesprochen (14,37). Wenn also Paulus sicher auch die Pneumatiker vor Augen hat, beginnt er doch die Behandlung mit dem Thema „Geistesgaben“.

Dabei ist Paulus aber vor allem Verwendung der Gaben in den Gemeindeversammlungen wichtig. In 12,4-11 zeigt er zunächst die Fülle der Gaben, vor allem aber auch dass alle diese Gaben von ihrem Ursprung her vom *einen* Geist gegeben sind. Im Folgenden zeigt er auch die Einheit der Gemeinde mit dem ausdrucksvollen Bild eines Leibes (12,12-26). Die sozialen und ethnischen Unterschiede, die die Gemeindeglieder vor der Taufe getrennt haben, sind durch die Taufe unwichtig geworden: Die Gemeindeglieder sind jetzt zu einer Einheit zusammengefügt worden, zu *einem* Leib, in dem alle Glieder wichtig und notwendig sind.

27-31a nimmt wieder die Aufzählung der Fülle der Gaben auf, die in der Gemeinde als im Leib Christi vorkommen. Allerdings stimmen die beiden Aufzählungen nur in einem Punkt überein: die Glossolie nimmt mit ihrer Übersetzung an beiden Stellen in der Aufzählung den letzten Platz ein.

Das Kapitel 12 scheint über die Charismen allgemein sprechen zu wollen, ohne auf die konkrete Situation einzugehen. Der Hauptgedanke ist aber klar: Paulus will die Notwendigkeit und Gleichwertigkeit aller Gaben betonen. Alle Gaben stammen von demselben Geber, alle sind für die Einheit des Leibes wichtig und notwendig.

Kapitel 13 bringt einen neuen Aspekt in die Diskussion. Alle Gaben sind einem Kriterium, nämlich der Liebe, unterordnet, die Paulus als die grösste Gabe

³⁷³ So Wolff, 1. Korinther, 281f.

³⁷⁴ 1. Kor 2,15; 3,1; aber 2,13 *πνευματικοίς* bezieht sich auf das Geistliche.

anzustreben ermahnt. Sie ist viel mehr als eine Gabe unter anderen. Sie ist die Grundlage für alle Gaben des Geistes. Alle Gaben ohne Liebe sind wertlos (1-3). Die Prophetie, die Glossolie und die Erkenntnis werden vergehen, die Liebe aber verliert ihre Gültigkeit nie.

In diesem „Lied der Liebe“ kommt ebenso wie im vorangehenden Kapitel 12 schon andeutungsweise das vor, was später in Kapitel 14 thematisiert wird. In Kapitel 12 steht die Frage nach den grösseren Gaben im Hintergrund (bes. 12, 24-27.31a). 13,8 spricht besonders die Vergänglichkeit dreier Gaben an - der Prophetie, der Glossolie und der Erkenntnis. Das bereitet die Diskussion in Kapitel 14 vor, in welchem Paulus direkt die Rolle und Bedeutung von Glossolie und Prophetie anspricht. Die Gliederung des Kapitels zeigt, dass es dabei um die Glossolie in der Gemeinde geht.

14,1-5 ermahnt Paulus besonders die Gabe der Prophetie anzustreben, und gibt ein neues Kriterium für die Gaben an. Diesmal ist es der „Aufbau“ (οἰκοδομή) der Gemeinde, der die Leitlinie für den Gebrauch der Gaben sein soll. Damit wendet sich die Aufmerksamkeit eindeutig der Versammlung der Gemeinde zu. Nach diesem Kriterium ist die Prophetie höher zu stellen als die Glossolie – denn Paulus hält fest, dass die Glossolie lediglich zur eigenen Erbauung diene, die Prophetie jedoch zur Erbauung der ganzen Gemeinde.

Paulus führt einige Beispiele an (6-12), mit denen er die Bedeutung der Glossolie reduziert. Zuerst erinnert er an seine eigene Verkündigung in Korinth: Der Gemeinde hätte sie nichts genutzt, wenn er nur glossolalisch gesprochen hätte. Weiter vergleicht er die glossolalische Rede mit dem Klang von Musikinstrumenten, deren Signal an sich unverständlich ist. Und schliesslich vergleicht er sie auch mit einer unverständlichen Fremdsprache, die ohne Übersetzung keine Kommunikation zu Stande bringt. Im V12 erinnert ζηλωταί („Eiferer“) an 12,31 und weist darauf hin, dass es in der korinthischen Gemeinde offenbar ein Begehren nach den besseren pneumatischen Gaben gab. Das will nun Paulus auch mit konkreten Ratschlägen korrigieren.

In 13-19 kommt noch die Vernunft ins Spiel. Paulus fängt mit der Feststellung an, dass die Vernunft beim Beten und Singen in Sprachen nicht teilnimmt, es aber wichtig ist, auch mit der Vernunft zu beten und singen. Vor allem ist aber wiederum wichtig, dass das Gebet auch den Zuhörenden verständlich ist. So sagt Paulus:

...

ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοῦ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ (V.19)³⁷⁵

Wenn vorher der Blick auf die Glossolalie in der Gemeinde gerichtet war, kommt 20-25 auch die Wirkung der Glossolalie und Prophetie auf die Aussenstehenden zur Sprache. Glossolalie ist eine unverständliche Rede, wie das auch das Jesajazitat belegen soll - eine fremde Sprache ist nicht verständlich. Deswegen ist die Prophetie, und nicht die Glossolalie, ein Zeichen (wie ein Wegweisezeichen) für die Glaubenden, denn sie führt zum Glauben. Die Glossolalie kann das, weil sie unverständlich ist, nicht bewirken.

In 26-40 gibt Paulus schliesslich konkrete Anweisungen für die Gemeindeversammlung, die sich aus den vorangehenden argumentativen Ausführungen ergeben. In 26-33 lässt Paulus die Versammlungen so gestalten, dass alles für alle verständlich ist, aber auch, dass alles nach einer bestimmten Ordnung stattfindet.

In 37-40 spinnt Paulus dann diesen Faden weiter, indem er noch die letzten Mahnungen für die Gemeinde anfügt.

Der Abschnitt 1. Kor 14,34-35 ist häufig in Bezug auf dessen Authentizität behandelt worden. Wolfgang Schrage geht in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief eindringlich auf diese Frage ein.³⁷⁶ Der Zweifel gegen die paulinische Verfasserschaft wird damit geweckt, dass das Schweigegebot für Frauen in der Gemeinde von 1. Kor 33b-35 im Widerspruch zu 1. Kor 11,2-16 steht, wo vorausgesetzt wird, dass Frauen als Prophetinnen in der Gemeinde gewirkt haben.³⁷⁷

Laut Schrage kommen aber auch andere Indizien dazu, die auf eine spätere Interpolation hindeuten: 1. Zunächst werden in einigen Handschriften (D F G a b vg^{mss}, Ambrosiaster) die Verse 34f erst nach dem Vers 40 eingefügt. Das könnte bedeuten, dass diese Verse für die Überlieferer eine Randglosse waren, die man verschieden einfügen konnte.³⁷⁸ 2. Die literarkritische Untersuchung zeigt einen Bruch im Gedankengang, der durch den Einschub der Verse 34f entsteht. Vers 34

³⁷⁵ 1. Kor 14,19: „In der Versammlung will ich lieber fünf Worte mit meiner Vernunft reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in einer Sprache.“ Übersetzung Autorin.

³⁷⁶ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 479-501.

³⁷⁷ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 484f.

³⁷⁸ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 482.

verdoppelt den Ausdruck ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις („in allen Gemeinden“) von Vers 33 ohne Notwendigkeit. Der Zusammenhang zwischen 35 und 36 wäre auch nicht verständlich, wenn diese Verse ursprünglich aufeinander folgen würden. Die Sätze „Es ist schändlich für eine Frau, in der Gemeinde zu reden“ hat wenig mit der folgenden rhetorischen Frage „Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen?“ zu tun. Hingegen schliesst Vers 36 problemlos an Vers 33 an.³⁷⁹ 3. Die Verse 34f fallen auch inhaltlich aus dem Kontext heraus. Paulus behandelt in dem Abschnitt der Verse 26-40 nochmals die Glossolie und Prophetie in der Gemeinde und betont wieder den Aspekt der οἰκοδομή. In 34f werden diese Themen aber überhaupt nicht genannt.³⁸⁰ 5. Schliesslich kommen in 34f für Paulus untypische Ausdrücke vor: Paulus nimmt nie mit der Einleitungsformel καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει („wie auch das Gesetz sagt“) auf das Alte Testament Bezug; auch ἐπερωτάω („fragen“) kommt nur im Zitat in Röm 10,20 vor; ebenso ungewöhnlich für Paulus sind die Ausdrücke ἐπιτρέπω („erlauben“, nur noch 1. Kor 16,7) und αἰσχρός („schändlich“) 1. Kor 11,6 kommt der Begriff zwar in dem Kontext der Kopfbedeckung der Frau vor, dort wird er aber gebraucht, um das Verhalten bei der Verkündigung zu korrigieren und nicht, um diese zu verbieten).³⁸¹ Alle diese Indizien führen zum Schluss, dass die Verse 34f nicht der paulinischen Verfasserschaft entstammen, sondern offenbar eine spätere Interpolation sind.

³⁷⁹ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 482f.

³⁸⁰ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 483f.

³⁸¹ Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 484.

3. „Ämter“ in der korinthischen Gemeinde

Das Thema dieser Arbeit lässt nach der Bedeutung der verschiedenen Charismen für die Versammlung fragen, die Paulus in der 12,8-10 und 12,27-31a aufzählt. Bevor nun die jeweiligen für die Versammlung in Korinth relevanten Charismen einzeln behandelt werden, soll dem Problem der Ämter im Urchristentum besondere Aufmerksamkeit gelten. Eine solche Fragestellung ist angesichts der heutigen Situation der Kirchen geboten, wo ein Amt eine sehr wichtige Rolle für den Ablauf des Gottesdienstes spielt, ja in den manchen Kirchen der Gottesdienst ohne besondere Amtsträger nicht denkbar ist. Auf der anderen Seite gibt auch der aktuelle Diskussionsstand in der exegetischen Forschung, die um die Frage nach dem Amt und der Autorität im Urchristentum gerungen hat, einen Anstoss für die Behandlung des Themas „Amt“ im urchristlichen Gottesdienst.

Ausgehend von den paulinischen Charismenlisten in 1. Kor 12,8-10 und 12,27-31a und von Röm 12,6-8 hat man sowohl eine Hierarchie der Ämter in den urchristlichen Gemeinden als auch eine charismatische, nichthierarchische Gemeindeordnung in den paulinischen Gemeinden biblisch zu begründen versucht. Die Entscheidung für oder gegen das eine oder das andere Bild des paulinischen Urchristentums verlief meist je nach eigener konfessioneller Zugehörigkeit.

Die ältere protestantische Exegese versuchte, in der Auseinandersetzung mit der Ämterlehre in ihren Kirchen, die institutionellen Autoritäten im Urchristentum als möglichst unwichtig und die Gemeinden als möglichst demokratisch darzustellen. Der wissenschaftliche Konsens im 19. Jh. fasste die urchristlichen Gemeinden als autonome demokratische Einheiten auf und bestritt jegliches autoritatives Lehramt der Gemeinden.³⁸²

Bis heute übt das Werk von Rudolph Sohm, der einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Geist und Institution behauptete, einen sehr starken Einfluss auf die Forschung aus.³⁸³ Die charismatische Ordnung ist als eine vom Geist gegründete Ordnung das Gegenteil einer menschlichen Institution. So formuliert er gleich am

³⁸² Siehe den Forschungsbericht bei Brockhaus, Charisma, 7-11.

³⁸³ Sohm, Kirchenrecht, Bd. 1 zum ersten Mal erschienen 1892.

Anfang seines Werks die Grundthese von der Unvereinbarkeit der wahren Kirche mit einer institutionellen Organisation: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch.“³⁸⁴ So soll auch die Kirche keine rechtliche, sondern eine charismatische Organisation sein, also eine durch die Charismen organisierte Gemeinschaft und in diesem Sinn eine letztlich von Gott organisierte Gemeinschaft. Diese Ordnung ist laut ihm denn auch im Urchristentum vorhanden gewesen. Die spätere Entwicklung der Institutionalisierung war ein Irrweg der Kirche und geschah wegen der Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen, der die Bestimmung zur Liebe nicht erfüllen konnte und diese durch eine Rechtsordnung ersetzte.³⁸⁵

Diese Auffassung von Kirche wurde von Adolf Harnack kritisiert. Seiner Meinung nach hat Sohm die Kirche viel zu geistig aufgefasst. Eine solche Kirche, die keinerlei soziale Organisation hat oder, wie Harnack es ausdrückt, die alles „Irdische“ fernhält, ist unrealistisch, nichts als „eine bloße Idee, an die jeder einzelne Christ in seiner Vereinzelung glaubt“, aber eigentlich keine Kirche.³⁸⁶ Eine nur auf Charisma begründete Kirche könnte nur für kurze Zeit überleben. Harnack nimmt an, dass in der Gemeinde von Anfang an eine dreifache Autorität wirksam war: 1. die Autorität der Geistträger (Apostel, Propheten und Lehrer), 2. die Autorität der „Alten“, 3. die Administrations- und Exekutivgewalt gewählter Beamter. Mit dem Aussterben der Charismen hat sich das Gewicht der Autorität immer mehr auf die Seite der eingesetzten administrativen Autoritäten verschoben (Bischöfe und Diakone).³⁸⁷

Den Einfluss dieser Diskussion der beiden grossen Denker zeigt die Forschung nach ihnen. So ist für Rudolf Bultmann die Kirche auf der einen Seite als historisches Phänomen, auf der anderen Seite nach ihrem Selbstverständnis als vom Geist gegründete eschatologische Gemeinschaft zu verstehen.³⁸⁸ Der Hauptgrund des Dissenses zwischen Sohm und Harnack bestand nach Bultmann darin, dass Sohm die Kirche nur nach ihrem Selbstverständnis definierte, während Harnack die Urkirche als historisches Phänomen erforschte.³⁸⁹ Doch auch für Bultmann ist die Gemeinde in erster Linie eine eschatologische Grösse, die nur durch das Wort konstituiert ist. Die

³⁸⁴ Sohm, Kirchenrecht, I, 1.

³⁸⁵ Sohm, Kirchenrecht, 26.

³⁸⁶ Harnack, Urchristentum, 190.

³⁸⁷ Harnack, Kirchenverfassung, 33f.

³⁸⁸ Bultmann, Theologie, 448.

³⁸⁹ Bultmann, Theologie, 448.

ersten Autoritäten sind Charismatiker - sie sind primär Wortverkündiger, die aber nur durch das verkündete Wort ihre Autorität hatten.³⁹⁰ Der Geist wirkt aber auch in den Gemeinden als ganzen und schafft dort seine Ordnung - eine „Gemeinde-Demokratie“.³⁹¹ So versteht auch Bultmann die Kirche als exklusiv vom Geist gebildete Gemeinschaft und kann mit einer – allerdings wichtigen - Korrektur der These Sohms zustimmen, dass

„die Rechtsordnung im Gegensatz zu ihrem Wesen steht, - falls nämlich das Recht aus einem regulierenden zu einem konstituierenden wird.“³⁹²

Auch Ernst Käsemann betont in seinem einflussreichen Aufsatz „Amt und Gemeinde im Neuen Testament“ den demokratischen Aufbau der Gemeinde. Die Autorität des Charismas erweist sich seiner Meinung nach nur im Dienst, weil:

„...in der Gemeinde Autorität und Charisma zusammengehören und, da Charisma nur im Dienst sich als echt erweist, Autorität hier allein der Dienende als solcher und im Vollzug seines Dienstes haben kann.“³⁹³

Mit grossem Nachdruck hebt er das allgemeine Priestertum aller Gläubigen hervor - alle Getauften sind Charismatiker und somit auch „Amtsträger“.³⁹⁴ Wenn aber das stimmt, kann er wiederum das umgekehrte sagen:

„Wenn jedoch alle Charismatiker als solche zugleich Amtsträger sind, scheint man sagen zu müssen, dass in Wahrheit es keiner ist.“³⁹⁵

So gibt es im Gottesdienst der paulinischen Gemeinden keine besonderen Personen, die das Privileg einer „offiziellen“ Verkündigung hätten.³⁹⁶

Das andere Extrem dokumentiert die traditionelle katholische Forschung, in der im Urchristentum die Widerspiegelung der kirchlichen Hierarchie gesucht wurde. Beispielhaft ist hier ein Zitat von Ludwig Bendix anzuführen:

³⁹⁰ Bultmann, Theologie, 449f.

³⁹¹ „Er [der Geist] wirkt auch in den Gemeinden als ganzen so, dass es zu bestimmten Beschlüssen und Taten kommt.“ Bultmann, Theologie, 451.

³⁹² Bultmann, Theologie, 449f.

³⁹³ Käsemann, Amt, 121.

³⁹⁴ Käsemann, Amt, 123.

³⁹⁵ Käsemann, Amt, 124.

³⁹⁶ Käsemann, Amt, 124.

“Die ersten Lehrer und Leiter der Kirchen aber sollten nach seinem (Christi) Willen die Apostel sein. Von diesen sollte die ganze Regierungsgewalt einschliesslich der Lehrgewalt auf ihre Nachfolger übertragen werden, denen allen er seine Gegenwart und den Beistand seines heiligen Geistes verheissen hat. Wie weit also auch immer die einzelnen Träger der Gewalten in der Kirche von den Aposteln entfernt sein mögen, ihre Gewalt ist apostolisch, d.h. sie geht in ununterbrochener Kette auf die Apostel und damit auf Christus zurück... Das Amt der Bischöfe ist apostolisch und nur durch die Apostolizität legitimiert“.³⁹⁷

Allerdings hat die katholische Exegese im 20. Jh. eine prägnante Wandlung durchgemacht und immer mehr vorhierarchische Strukturen in der Urgemeinde erkannt.³⁹⁸ Als Beispiel dafür sei das Buch „Die Kirche“ von Hans Küng genannt, der zur Wiederentdeckung der paulinischen Ekklesiologie auffordert, die er als charismatisch bezeichnet.³⁹⁹ Dabei steht für ihn das Charisma einem kirchlichen Amt nicht entgegen: Einige Charismen sind persönliche Begabungen, die anderen Charismen sind aber „von Gott gesetzte öffentliche Gemeindefunktionen, die ständig und regelmässig ausgeübt werden.“⁴⁰⁰ Für beide Arten der Charismen ist Gott derjenige, der zur Aufgabe des Dienens beruft, denn schliesslich ist das der Sinn des Charismas.⁴⁰¹

Auf beiden Diskussionsseiten dringt die Vorstellung von der „goldenen Urzeit“ in den Anfängen des Urchristentums durch, dessen Wesen den eigenen Vorstellungen von richtig und falsch entsprechen soll. Es ist auch der Wunsch spürbar, in einer Kontinuität mit der Urkirche zu stehen. Schliesslich führt das aber nur dazu, dass das Urchristentum in den Rahmen gedrückt wird, die dem eigenen Idealbild der

³⁹⁷ Bendix, Kirche und Kirchenrecht: eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten, erschienen 1895, 168f. Interessant ist, dass auch in der Lettisch-lutherischen Kirche, die sich ja zu den Kirchen der Reformation zählt, bis heute an der Überzeugung der apostolischen Sukzession festgehalten wird. Damit wird auch die Autorität des (Erz-)Bischofs begründet. Ausserdem wird geglaubt, dass die göttliche Weltordnung hierarchisch ist und dass die Kirche von Christus selbst als ein hierarchisches Gebilde gegründet worden ist.

³⁹⁸ Zur Forschungsgeschichte siehe Brockhaus, Charisma, 71-87.

³⁹⁹ Küng, Kirche, 217.

⁴⁰⁰ Solche waren die Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten, Diakone, Vorsteher, Episkopen und Hirten. Zur ersten Gruppe gehören die Charismen des Ermahnens, des Tröstens, des Glaubens, der Weisheitsrede, der Wissenschaft und der Unterscheidung der Geister. Sie werden im NT unabhängig von Personen genannt, während die letzteren an die Personen gebunden sind. Nach Küng ist dies ein Zeugnis dafür ist, dass diese Menschen in der Kirche „gesetzt“ sind. Küng, Kirche, 465.

⁴⁰¹ Küng, Kirche, 466.

Kirche entsprechen soll.

Die heutige Forschung scheint nicht mehr einen prinzipiellen ideologischen Gegensatz von Charisma und Amt bzw. Geist und Institution aufrechtzuerhalten.⁴⁰²

Und das zu Recht, denn die ganze Diskussion über das Amt im Urchristentum fragt eigentlich anachronistisch nach den Kirchenämtern im späteren Sinn und stellt schlussendlich eine falsche Alternative von Amt und Charisma auf.

Um nicht auf den falschen Schienen weiterzulaufen, ist es sinnvoll, zunächst den Begriff „Amt“ etwas näher zu definieren, aber vor allem nicht nach den Ämtern, womit man einen den paulinischen Gemeinden fremden Begriff als Massstab heranträgt, sondern nach der Autorität und Funktion der verschiedenen Charismen der entsprechenden Personen für den Gottesdienst zu fragen.

Paulus benutzt die für seine Umwelt typischen Begriffe des Amtes ἀρχή, τιμή, λειτουργία nicht, wie das schon von der älteren Exegese festgestellt wurde.⁴⁰³ Das schliesst natürlich nicht aus, dass einige der von ihm genannten Charismen als „Ämter“ aufzufassen sind. Um Klarheit über die Kriterien zu behalten, halte ich mich an die von Merkle aufgezählten fünf Merkmale des Amtes, von denen die ersten drei als notwendig, die anderen beiden als zusätzlich zu betrachten sind: 1) Dauerhaftigkeit; 2) Erkennung von anderen (z.B. mit einem Titel) 3) Autorität und Würde; 4) Bezahlung; 5) Einsetzung ins Amt (darunter vielleicht auch die Handauflegung).⁴⁰⁴ Diese Kriterien sollen bei der Behandlung der jeweiligen Charismen als Leitlinien dienen, um dann die Frage nach dem Amt in der korinthischen Gemeinde endgültig zu beantworten.

⁴⁰² Siehe dazu Merkle, Elder, 84-90; auch Brockhaus, Charisma, 47-60.

⁴⁰³ Käsemann, Amt, 109; Roloff, Art. Amt, TRE 2, 509f.

⁴⁰⁴ Nach Merkle, Elder, 92f. Er stützt sich dabei auf Brockhaus, Charisma, 24-25.

4. *Charismatischer Charakter der Gemeinde*

Der paulinische Begriff Charisma sagt für sich grundsätzlich noch nichts über Amt und Institution aus. Er steht für die Beziehung zwischen der Gemeinde und dem Geist, insbesondere für die Bezeichnung der Gnadengaben. Der Begriff gilt als paulinische Schöpfung – im Gegenüber zum wahrscheinlich in Korinth verwendeten Begriff πνευματικά 1. Kor 12,1.⁴⁰⁵ Der Begriff χάρισμα ist ein seltenes Wort in der Umwelt des Neuen Testaments.

„Es bezeichnet das Ergebnis der als Aktion verstandenen χάρις, ohne immer scharf von diesem Wort unterschieden zu sein: Gunstbezeugung, Wohltat, Geschenk.“⁴⁰⁶

Vermutlich will Paulus damit die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass die pneumatischen Befähigungen Geschenke Gottes sind.⁴⁰⁷

Im Kontext des vorangehenden Kapitels über das Herrenmahl in Korinth ist aber die Interpretation von Matthias Klinghardt sehr interessant, denn seiner Meinung nach zeigt gerade der Begriff χάρισμα, dass es sich bei den charismatischen Erscheinungen in den Kapiteln 12-14 um ein Symposium handelt. Klinghardt widerspricht der klassischen Interpretation der χάρισμα als Gnadengaben, und deutet χάρις vor einem sympotischen Hintergrund. Für ihn steht fest, dass

"... χάρις eben nicht nur Gnade heisst, sondern gerade im Kontext von Symposien eine oszillierende, nicht genau zu definierende Bedeutungspalette besitzt, die von Gabe/ Geschenk über Wechselseitigkeit, Dank/ Dankbarkeit bis hin zu Charme, Anmut reicht.“⁴⁰⁸

Vor diesem Hintergrund deutet er die Entstehung der paulinischen Lehre von Charismen:

"χαρίσματα bringt die verschiedenen Elemente auf ein Zentrum hin - der eine Geist als Ursprung der verschiedener Gaben - als theologisches Kriterium der Einheit und des wechselseitigen Angewiesenseins auf die Charismen der anderen... Das Aufregende an 1. Kor 12-14 besteht also

⁴⁰⁵ Schrage, 1. Korintherbrief, VII/3, 119.

⁴⁰⁶ Conzelmann, Art. χάρισμα, ThWNT IX, 393.

⁴⁰⁷ Wolff, 1. Korinther, 282; Luz, Charisma, 85.

⁴⁰⁸ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 350.

gerade darin, dass Paulus in Korinth eben *keine* ausgearbeitete Pneumatologie voraussetzen kann, sondern dass er sie - ein Vorgang von immenser ekklesiologischer Bedeutung! - in der Auseinandersetzung mit den charismatischen Phänomenen erst entwickelt, um so die Einheit und Zusammenhörigkeit der Charismen theologisch zu erweisen."⁴⁰⁹

Die Idee der Neuschöpfung der Charismenlehre ist sehr interessant, geht die Forschung doch sehr oft von einer schon festgelegten Theologie in der Urgemeinde und bei Paulus aus, die sich dann in den Schriften zeigt. Es ist aber eindrücklich zu verstehen, dass wir in den paulinischen Schriften ein kreatives Werden der Theologie erleben. Doch auf der anderen Seite kann ich Klinghardt nicht zustimmen, wenn es um die Pneumatologie der Gemeinde von Korinth geht. Eine Pneumatologie muss in der Gemeinde da gewesen sein, schlichtweg schon aus dem Grund, dass die Gemeindemitglieder sonst nichts mit den Begriffen *πνευματικά* und *χαρίσματα* hätten anfangen können und so überhaupt nicht verstanden hätten, was Paulus eigentlich sagen wollte.

Auch bezüglich der These der Ableitung des Begriffs *χάρισμα* aus dem sympotischen Kontext sind einige Einwände anzubringen. Es ist nicht möglich zu erweisen, dass der Begriff je in der sympotischen Literatur so gebraucht worden wäre. Zunächst ist er nicht vor dem 2. Jh. BC anzutreffen und kommt eigentlich nur im hellenistischen Judentum vor. Fast alle Belege weisen die Bedeutung „Gabe von Gott“ auf.⁴¹⁰ Also liegt es sehr nahe, dass Paulus als Jude diese Begrifflichkeit aufgenommen hat. Es geht hier also einfach primär darum, dass die verschiedenen Begabungen der Christen eben *Gaben* des Geistes sind. Wenn man das akzeptiert, wird diese Verwendung des Begriffs als Bezeichnung für die speziellen charismatischen Erscheinungen in der Gemeinde mit dem Charismabegriff definiert, den wir sonst bei Paulus antreffen, der vor allem das Geschenk Gottes in Christus für die Menschheit bezeichnet.⁴¹¹ Das neue Leben, das in Christus dem Menschen geschenkt ist, steht unter Gnade und kann von Paulus als Charisma genannt werden (Röm 6,23). Die Korinther haben das *πνευματικά* genannt (12,1), Paulus aber

⁴⁰⁹ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 356.

⁴¹⁰ Oracula Sibyllina 2.54 „*πᾶσά τε γὰρ ψυχὴ μερόπων θεοῦ ἐστὶ χάρισμα*“; Philo, Legum Allegoriarum 3.78.4; 3.78.8 „*δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστὶ*.“ De ebrietate II,11 (R.f. 276v).

⁴¹¹ So Röm 5,15 *χάρισμα* – Gabe des Lebens.

qualifiziert diese πνευματικά sehr entschieden als χαρίσματα, d.h. als Gnadenerweise und prägt damit eine neue Bedeutung des Begriffs χάρισμα. So ist auch dieser Begriff in 1. Kor 12-14 vor diesem Hintergrund her zu interpretieren. Somit sind diese Gaben Teil des neuen Lebens in Christus, die neue Möglichkeiten eröffnen. Sie wurzeln in dem, was Gott in Christus für die Menschheit getan hat. Darin gründet auch die Ethik des Zusammenlebens der Charismatiker in der Gemeinde als Leib Christi, die durch die Notwendigkeit und das Angewiesensein aller Charismen aufeinander bestimmt ist (1. Kor 12,12-27). Paulus betrachtet die Charismen deshalb auch nicht als etwas wie ein Anhängsel des neuen Lebens in Christus, das da sein könnte oder nicht, sondern das ganze neue Leben der Gemeinde ist eben mit diesen Charismata gekennzeichnet.

In 1. Kor 12,8-10.27-31a und auch in Röm 12,6-8 zählt Paulus die Charismen konkret auf. Die Listen sind jedes Mal unterschiedlich formuliert, woran man erkennen kann, dass sie keine feste Gemeindeverfassung wiedergeben, aber auch keineswegs als eine Festlegung der Gemeindeverfassung anzusehen sind. Paulus gibt in diesen Aufzählungen auch keine genauen Charismendefinitionen, sondern sie sollen als Darstellung der Fülle der Geistesgaben dienen.

1. Kor 12,8-10	1. Kor 12,27-28	1. Kor 12,29-30 (Wiederaufnahme von 1. Kor 12,27f)	Rom 12,6-8
λόγος σοφίας	ἀπόστολοι	ἀπόστολοι	προφητεία
λόγος γνώσεως	προφήται	προφήται	διακονία
πίστις	διδάσκαλοι	διδάσκαλοι	διδάσκω, διδασκαλία
χαρίσματα ἰαμάτων	δυνάμεις	δυνάμεις	παρακαλέω, παράκλησις
ἐνεργήματα	χαρίσματα ἰαμάτων	χαρίσματα ἰαμάτων	μεταδίδωμι
δυνάμεων	ἀντιλήψεις		προΐστημι
προφητεία	κυβερνήσεις		ἐλεάω
διακρίσεις πνευμάτων			
γένη γλωσσῶν	γένη γλωσσῶν	γλώσσαις λαλέω	
ἐρμηνεῖα γλωσσῶν		διερμηνεύω	

Man kann daraus nur die Tendenz entnehmen, dass Paulus den Charismen, die mit Verkündigung zu tun haben, in der Gemeinde einen wichtigeren Platz einräumt.

...

Offenbar hängt das mit der Bedeutung dieser Charismen für die Gemeinde zusammen. Das glossolalische Reden, das ja dem Nutzen der Gemeinde viel weniger dienen kann, wird erst als letztes genannt.⁴¹² Nur in 1. Kor 12,28-31 kommen personale Charismenbezeichnungen vor - Apostel, Prophet, Lehrer. Angesichts dieser Besonderheit ist diese Stelle am wichtigsten, um die Bedeutung der Charismen in der Versammlung weiter zu erörtern.

⁴¹² Klauck, *Autorität*, 227.

5. *Verschiedene Charismen in der Versammlung*

1. Kor 12, 27-30

²⁷Ihr aber seid Christi Leib und als Teile Glieder.

²⁸Und Gott hat (sie) in der Gemeinde gesetzt
erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern,
sodann Kräfte, sodann Gaben der Heilungen,
Hilfeleistungen, Leitungen, Arten der Sprachen.

²⁹Sind denn alle Apostel? Sind alle Propheten? Alle Lehrer? Haben alle Kräfte?

³⁰Haben alle Gaben der Heilungen? Reden alle in Sprachen? Übersetzen alle?

12, 28-30 stellt einige für die Exegeten nicht leicht lösbare Probleme. Zuerst ist der Satz mit οὗς μὲν eingeleitet, dem aber keine entsprechende Weiterführung mit δέ folgt. Weiterhin bricht die Aufzählung bei drittens ab und wird mit ἔπειτα fortgesetzt. Schliesslich schaltet Paulus nach den ersten drei Personentiteln auf eine abstrakte Bezeichnung der Gaben um. Diese Aufzählung könnte entweder eine blosse Nummerierung sein, oder sie gibt eine hierarchische Ordnung im Sinn der Unterordnung der Ämter untereinander wider, oder aber sie ordnet die Gaben nach Wichtigkeit für die Gemeinde.

Einige Autoren erklären den Bruch in der paulinischen Darlegung an dieser Stelle mithilfe der Annahme eines Zitats aus der Tradition, das die aufgeführte „Ämtertrias“ - Apostel, Propheten, Lehrer - beinhaltet.⁴¹³ Doch die Frage nach dem Sitz im Leben einer solchen Tradition, die solche Amtstitel aufzählt, bleibt offen. Die Erklärung für eine solche traditionelle Aufzählung könnte eine vorpaulinische Kirchenverfassung sein, doch eine solche ist nicht erweisbar. So scheint es plausibler, dass Paulus, für den Unterbrechungen und abgebrochene Satzkonstruktionen nicht ungewöhnlich sind, hier selbst formuliert hat.

⁴¹³ Zimmermann (Lehrer, 106-113) nimmt an, dass Paulus hier eine von Antiochien übernommene Tradition zitiert, um eine Zustimmung der Kephas-Partei in der Gemeinde zu geben. Ihm stimmen auch andere Exegeten zu, z.B. Schrage, 1. Korintherbrief, EKK VII/3, 233; Wolff, 1. Korinther, 306 u.a.

Bei der Nummerierung der Titel muss zuerst ausgeschlossen werden, dass es um eine administrative Hierarchie dieser Ämter untereinander geht, denn eine solche wird bei Paulus nirgends sonst sichtbar. In Röm 12,6-8 werden die dort erwähnten Charismen, die zum grössten Teil mit 1. Kor 12,27-30 sich überschneiden, auch nicht hierarchisch dargestellt. Ausserdem sind, wie das die weitere Untersuchung zeigen wird, die einzelnen Ämterfunktionen nicht klar voneinander abzugrenzen.

Am ehesten ist die Interpretation zu akzeptieren, dass diese Aufzählung keine blosse Nummerierung ist, sondern der Gesamttendenz der Charismenliste entspricht. Die wichtigsten Gaben werden zuerst genannt, die unwichtigsten zuletzt. Die wichtigste oder die nützlichste Gabe ist also diejenige, die dem Nutzen der Gemeinde dient.⁴¹⁴

Da Paulus hier einige Charismen als personal formuliert, muss man fragen, ob die aufgezählten Titel Apostel, Prophet, Lehrer auf eine dauerhafte Aufgabe für einen ziemlich festen Personenkreis hinweisen. Anders gefragt: darf man diese Charismen als „Ämter“ bezeichnen?

a. Apostel

Im Folgenden wird nicht nach den Apostelfunktionen im Allgemein gefragt, sondern die Fragestellung konzentriert sich insbesondere auf die Funktionen der Apostel in der Versammlung. Die Funktion eines Apostels in der Versammlung kann man am Besten aus dem Beispiel von Paulus selbst ansehen.

Der Begriff ἀπόστολος kommt bei Paulus als Selbstbezeichnung vor, was voraussetzt, dass dieser Begriff nicht nur auf den Zwölferkreis bezogen wird. In 1. Kor 15,5.7 zählt Paulus als Zeugen der Auferstehung Kephas, die Zwölf, Jakobus, dann auch alle Apostel und schliesslich auch sich selbst auf.⁴¹⁵ Ausserdem nennt Paulus mit Namen den Herrenbruder Jakobus in Gal 1,19, Barnabas in 1.Kor 9,5f und Andronikus und Junia in Röm 16,7 als Apostel, wobei die Stelle im Römerbrief zeigt, dass dieses Amt auch für Frauen offen war. Diese Belege legen dar, dass es bei den Aposteln um einen festen Personenkreis geht und auch um eine dauerhafte

⁴¹⁴ Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 231.

⁴¹⁵ Haacker, Art. Sendung/Mission, TBLNT II, 1664-1667.

Funktion in der Gemeinde. Paulus betont in Gal 1,1.17 wie auch in 2. Kor 2, 16f; 3,5f, dass seine Bevollmächtigung zum Apostolat keineswegs durch die Menschen geschehen ist.

Das Wort ἀπόστολος ist ausserdem in 2. Kor 8,23 und Phil 2,25 als Bezeichnung für die Kollekteüberbringer zu finden. Sie werden als ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν („Apostel der Gemeinden“) bezeichnet und sind als Gemeindebeauftragte zu verstehen. In 2. Kor 3,1 redet Paulus von den Empfehlungsbriefen, womit die dort auftretenden Missionare und Gegner Paulus ihre Autorität in der korinthischen Gemeinde und von der korinthischen Gemeinde begründen wollten. Wenn man von der Einheit des 2. Korintherbriefs ausgeht, sind diese „gewissen Leute“ von 3,1 mit den Gegnern in den Kapiteln 10-13 gleichzusetzen. In diesem Fall sind das die gleichen Missionare, denen Paulus vorwirft, sich selbst zu empfehlen (2. Kor 10,12.18) und Pseudoapostel zu sein (2. Kor 11,13). Brockhaus sieht nun in diesen Empfehlungsbriefen die Legitimation dieser Apostel und die christlichen Gemeinden als autorisierenden Instanzen.⁴¹⁶ Diese letzte Bezeichnung dürfte auf den Anspruch der Gegner auf den Aposteltitel zurückgehen. Empfehlungsbriefe kommen auch sonst im NT vor: Nach der lukanischen Erzählung schreiben die Christen von Ephesus ein Empfehlungsschreiben für Apollos an die Christen in Achaja (Apg 18,27), und natürlich empfiehlt Paulus selbst (2. Kor 8,18-23) den Titus an die Korinthergemeinde und besonders die Phöbe an die Gemeinde in Rom (Röm 16,1f). Wahrscheinlich geht es in diesen Fällen nicht um eine besondere Legitimation von Ämtern im Urchristentum, sondern um antike Konventionen, um Empfehlungsbriefe, womit man eine freundliche Aufnahme bei der anderen Seite zu erwirken versuchte.⁴¹⁷

Auch Paulus hat offenbar auch die Aufgabe gehabt, als Kollektenüberbringer zu

⁴¹⁶ Brockhaus, Charisma, 116.

⁴¹⁷ Das erklärt auch das „Rätsel“ von 2. Kor 3,1, dass die Missionare in Korinth den Korinthern empfohlen werden oder aber von diesen eine Empfehlung benötigen. Wenn es also nicht um eine Legitimation der Amtsträger, sondern um freundschaftliche Empfehlungen geht, so kann solche Schreiben natürlich mehrmals verfasst werden. Zu den Empfehlungsschreiben vgl. Marshall, Enmity, 259-277; Thrall, 2. Corinthians, 218f. Ein Empfehlungsbrief war im antiken Griechenland und in Rom ein fundamentales Element für die Gründung der Freundschaft jeder Art. Die betreffende Person wurde mit den Worten παρατίθημι σοι („stelle dir vor“), oder συνίστημι σοι („empfehle dir“), dem Briefempfänger empfohlen (Marshall, Enmity, 268f). Auch die Selbstempfehlung war in der Antike verbreitet und keineswegs verpönt (Marshall, Enmity, 267.270).

wirken (Röm 16,26f). Man muss also mit einem doppelten Apostelbegriff in den paulinischen Gemeinden rechnen: Einerseits bezeichnet er so einen begrenzten Kreis von Zeugen des Auferstandenen in Jerusalem und andererseits sind „Apostel“ Gesandte der christlichen Gemeinden mit besonderen missionarischen oder diakonischen Aufgaben. Das Apostolat von Paulus umfasste beides - er war ein Zeuge des Auferstandenen (1. Kor 15,7) und er war von der Antiochenischen Gemeinde beauftragt, die Kollekte für Jerusalem zu überbringen.⁴¹⁸

Der Apostel Paulus hat selbst den Gottesdienstablauf mindestens beeinflusst, wenn auch nicht bestimmt. Von ihm haben die Korinther die Tradition des Herrenmahls erhalten. Er versucht auch, mit seinem Brief die Verhältnisse im Gottesdienst zu bestimmen und hat noch vor, „die übrigen Dinge“ bei seinem Kommen zu regeln (1. Kor 11,34). Die Begriff διατάσσω kommen in 1. Kor immer als ein autoritatives Unterweisen des Apostels vor. In 7,17 steht διατάσσω mit der zusätzlichen Bemerkung, dass Paulus so in jeder Gemeinde unterweise. Daraus wird sichtbar, dass die Bräuche in der Gemeinde von Paulus selber beeinflusst sind, was auch eine gewisse Übereinstimmung mit den anderen paulinischen Gemeinden implizieren könnte (vgl. auch 16,1). Es ist zu vermuten, dass der Versammlungsablauf nicht an jedem Ort neu erfunden wurde, sondern wohl durch den Apostel bestimmt wurde.⁴¹⁹

Von Paulus wissen wir auch, dass er in der Gemeindeversammlung auf jeden Fall verkündigt hat. Darauf nimmt er selber in 14,6 Bezug. Dabei beschreibt er seine Verkündigung als Offenbarung, Erkenntnis, Prophetie und Lehre. Er schreibt sich also hier selber die Gaben und Aufgaben eines Propheten und Lehrers zu. Das ist ein Argument dafür, dass die Funktionen zwischen Apostel, Prophet und Lehrer in der Verkündigung nicht scharf zu trennen sind.

Auch einige andere von ihm genannte Gnadengaben besitzt Paulus selbst. So kann er von sich selbst sagen, dass er sogar noch mehr als alle anderen in Sprachen redet (1. Kor 14,15). Er zeigt sich selbst auch als Wundertäter - die Zeichen des Apostels, die seinen Aposteldienst begleiten, können mit δύναμις („Kraft“) in Verbindung

⁴¹⁸ Brockhaus, Charisma, 123.

⁴¹⁹ Vielleicht auch durch seinen Vertreter in der Gemeinde, wie z.B. Timotheus in 1. Kor 4,17.

gebracht werden (2. Kor 12,12; Röm 15,19).⁴²⁰ Also zeigt „sein Fall“, dass eine scharfe Abgrenzung zwischen den Gaben auch deswegen nicht erfolgen kann, da diese einfach durch eine und dieselbe Person vertreten werden konnten.

Paulus hat die Versammlung nicht nur durch seine Anwesenheit und Ermahnung beeinflusst, sondern es wurden auch seine Briefe in der Gemeinde vorgelesen, wie die Ermahnungen in 1. Thess 5,27, allen Brüdern seinen Brief vorzulesen, und in Kol 4,16, die Briefe mit den Nachbarngemeinden auszutauschen, beweisen. Die Ermahnung in 1. Thess 5,27, wo Paulus die Gemeinde recht eindringlich auffordert, seinen Brief allen vorzulesen, zeigt, dass er selbst seinem Brief eine wichtige Stellung im Gemeindeleben zugewiesen hat.⁴²¹

⁴²⁰ Auch die Apostelgeschichte zeigt Paulus als Wundertäter (13,6-12; 14,3; 15,12; 16,25f; 28,3-6), aber auch als Heiler (14,8-10; 20,7-12, 28,7-9). Doch benutzt Paulus selber in Bezug auf sich selbst nie den Ausdruck *χαρίσματα ἰαμάτων* („die Gnadengaben der Heilungen“) von 1. Kor 12,28.30. Vgl. hierzu Schreiber, Paulus, 268.

⁴²¹ Vgl. Holtz, 1. Thessalonicher, 274; Wanamaker, Thessalonians, 209.

b. Propheten

Wie es schon bei den Aposteln der Fall war, so scheint auch bei der Prophetie die personale Formulierung vorerst auf einen festen Personenkreis hinzuweisen. Allerdings ist dagegen zweierlei einzuwenden: Erstens wendet sich Paulus in 14,1 an alle, nach den prophetischen Gaben zu streben. Zweitens dürfte auch der Ausdruck ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν („wenn aber alle prophezeien würden“) in 14,24 – auch wenn er eine imaginäre Situation darstellt – darauf deuten, dass nach der paulinischen Vorstellung das Prophezeien in der Gemeinde allen Gemeindemitgliedern offen steht.

Propheten gehören auf jeden Fall zu den verkündenden Personen in der Versammlung, wie 1. Kor 11,2-16 bezeugt. Aus diesem Abschnitt ist auch zu ersehen, dass das Prophezeien wie auch ein öffentliches Beten in der Gemeinde den Frauen offen stand. Es ist wahrscheinlich, dass die Frauen auch in anderen Gemeinden als Prophetinnen aufgetreten sind. Der Hinweis von Paulus auf die anderen Gemeinden in 11,16 lässt schliessen, dass die Frauenprophetie auch in diesen anderen Gemeinden üblich war.⁴²²

Die paulinischen Worte in 1. Kor 14,37 Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι („Wenn jemand denkt, dass er Prophet sei“) deuten darauf hin, dass es offenbar keine Bevollmächtigung durch die Gemeinde brauchte, um ein Prophet oder eine Prophetin zu werden. Jedoch ist zu beachten, dass es in der Gemeinde wohl Propheten mit einer Dauerfunktion gab. Wahrscheinlich sind solche Propheten mit dem Personentitel in 1. Kor 12,28 gemeint. Durch die prophetische Verkündigung wurde offenbar die Autorität in der Gemeinde gesichert.

Jetzt soll aber die Frage erläutert werden, was die Prophetie nach Paulus ist. Forbes fragt: „What did early Christians do when they prophesied?“⁴²³ Prophetie wird von Paulus höher gestellt als Glossolalie, denn sie dient dem Aufbau der Gemeinde (14,4). Doch das sagt nur wenig über den Inhalt der Prophetie aus. Weiter wurde über die Funktion der Prophetie gesagt, dass sie zum Trost und Lehren da ist. Schliesslich kann sie auch in den Herzen der Menschen hineinsehen (14,24) und diesbezüglich misst ihr Paulus die Fähigkeit bei, missionarisch zu sein. Doch

⁴²² Dautzenberg, Prophetie, 55 (JBTh).

⁴²³ Forbes, Prophecy, 221.

wiederum bleibt der eigentliche Inhalt für uns verborgen. Paulus erklärt nichts Näheres zur prophetischen Verkündigung. Noch mehr: Es ist nicht ganz klar, wodurch sich die Prophetie von anderen Arten der Rede, wie z.B. der Lehre oder der Verkündigung, unterscheiden sollte. Laut 14,30 kann die prophetische Rede ein spontanes Phänomen sein, doch auf der anderen Seite kann sie auch „vorbereitet“ werden.

In den Kapiteln 12-14 zählt Paulus immer wieder verschiedene Redephänomene auf. Dabei macht er jeweils unterschiedliche Unterscheidungen. Keine von diesen Aufzählungen stimmt mit einer anderen überein: In 12,8-10 sind nebeneinander λόγος σοφίας („Wort der Weisheit“), λόγος γνώσεως („Wort der Erkenntnis“), προφητεία („Prophetie“) und διακρίσεις πνευμάτων („Unterscheidung der Geister“), γένη γλωσσῶν („Arten der Sprachen“) und ἑρμηνεία γλωσσῶν („Übersetzung der Sprachen“) aufgezählt. In 12,28-30 steht die Bezeichnung der Ämter, die mit Verkündigung zu tun haben: ἀποστόλος („Apostel“), προφήτης („Prophet“), διδάσκαλος („Lehrer“) und dazu auch noch γένη γλωσσῶν. In 14,6 werden ἀποκάλυψις („Offenbarung“), γνῶσις („Erkenntnis“), προφητεία („Prophetie“), διδαχή („Lehre“) als Alternative zu γλώσσαις λαλέω („sprechen in Sprachen“), genannt. In 14,26 schliesslich kommen ψαλμος („Psalm“), διδαχή, ἀποκάλυψις, γλῶσσα, ἑρμηνεία. Daraus ist zu erkennen, dass die Grenzen zwischen den verschiedenen Verkündigungsarten sehr fließend sind und es bei vielen von Paulus erwähnten Redeformen gar nicht um feste Typen der Verkündigung geht.

Paulus teilt den Charismen, die mit Verkündigung zu tun haben, im Vergleich zu anderen offenbar eine wichtigere Rolle zu. Wahrscheinlich hat er die Prophetie nach der Aufgabe des Apostels am höchsten geschätzt. Das zeigt auch der Vergleich mit Röm 12,6-8, wo die Prophetie vor allen anderen Gaben aufgeführt ist. In 1. Kor 12,28-30 sind nur die Apostel vor den Propheten genannt. Die Verkündigungsgaben sind in Röm 12,6-8 folgendermassen aufgeführt: προφητεία, διδασκαλία („Lehre“), παράκλησις („Trost“).⁴²⁴ Die Gabe der Prophetie ist durch den Zusatz

⁴²⁴ Der hier vorkommende Ausdruck διακονία bedeutet zunächst natürlich ganz allgemein einen Dienst, ohne dass von Anfang an festgelegt ist, ob Paulus damit ein mit der Verkündigung verbundenes Charisma meint oder ob damit andere Aufgaben verbunden sind.

κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως („nach dem Mass des Glaubens“) bestimmt. Am wahrscheinlichsten ist dieser Ausdruck so zu verstehen, dass Paulus hier Leitlinien für die Prophetie setzt. Der Glaubensinhalt ist ein Orientierungsrahmen für die inspirierte Rede.⁴²⁵ Die beiden anderen Gaben kann man nur im Vergleich mit 1. Kor 12,18 näher bestimmen.

Wie aus der Auflistung der Charismen im 1. Korintherbrief zu entnehmen ist, wird die Prophetie bis auf 14,26 fast jedes Mal erwähnt, wenn Paulus eine gewisse Aufzählung der Charismen vornimmt. Die Verse 14,26-33, die mit der Frage τί οὖν ἐστὶν eingeleitet sind, führen die ganze Diskussion in den Kapiteln 12-14 zum Abschluss. Sie sind also zusammen mit den Versen 14,37-40 als eine Zusammenfassung der paulinischen Argumentation aufzufassen. Dabei stellt sich zunächst die Frage, wieso die Prophetie ausgerechnet bei der Schlussermahnung dessen, was Paulus von der Glossolie und Prophetie in der Gemeinde vorher gesagt hat, nicht erwähnt wird. Da findet sich aber das Wort ἀποκάλυψις, was nahe legt, dass die Offenbarung mit der Prophetie eng verbunden ist. Das bestätigt auch V. 30, wo mit ἀποκαλύπτω der Vorgang des Empfangs der Prophetie beschrieben ist. Doch scheint in 14,6 die ἀποκάλυψις eine eigene Bedeutung zu haben. Doch auch hier lassen sich die Verbindungen zwischen den jeweiligen Begriffspaaren feststellen. Nicht zwingend aber sehr wahrscheinlich ist der Sache nach ἀποκάλυψις zu προφητεία und γνῶσις zu διδασχὴ zuzuordnen. Schrage drückt es folgendermassen aus:

„Prophetie gibt es nicht ohne Offenbarung und Lehre nicht ohne Erkenntnis. Offenbarung zielt auf Prophetie und Erkenntnis auf die

Paulus bezeichnet sich selbst als Apostel auch als διάκονος, z.B. in 1. Kor 3,5. Aber hier ist eher kein Aposteldienst, sondern ein praktischer Liebesdienst gemeint.

⁴²⁵ In der exegetischen Literatur ist eine Diskussion bezüglich der Interpretation von πίστις im Röm 12,6 als fides qua creditur oder fides quae creditur zu beobachten. Die Meinung, dass Paulus über Prophetie gemäss dem Glauben des Prophezeienden redet, vertreten z.B. Barrett, Romans, 238; Sanday-Headlam, Romans, 356f. Mit guten Gründen sprechen Wilckens, Römer, EKK VI/3, 14; Haacker, Römer, 255f vom Glaubensinhalt als einem Kriterium für die Prophetie. Die letztere Möglichkeit ist vorzuziehen, besonders wenn man auch die Wendung μέτρον πίστεως in Röm 12,3 nicht individuell und quantitativ auffasst, sondern absolut - μέτρον im Sinne einer Norm. Diese Vorstellung scheint für beide Stellen Röm 12,3 und Röm 12,6 plausibler als der Gedanke, dass Gott den Glauben in unterschiedlicher Menge an die Glaubenden verteilt. Schliesslich wäre nicht klar, was dann auch eine Prophetie bringen sollte, die sich nach dem Mass eines individuellen, vielleicht unvollständigen Glaubens richtet. (Wilckens, Römer, EKK VI/3, 11).

...

Doch diese Verknüpfung ist nicht eindeutig, denn in 13,2 steht die γνῶσις in direkter Verbindung mit der Prophetie, was uns zeigt, dass die Grenze zwischen διδαχή und προφητεία nicht so eindeutig zu ziehen ist.

Der Begriff ἀποκάλυψις wird im 1. Korintherbrief ausser an den beiden oben genannten Stellen nur noch in 1,7 verwendet, da aber auf die Erscheinung Christi in der Endzeit bezogen. In 14,6 benennt das Wort deutlich einen Termin für die Verkündigung. Hier wie dort geht es um eine öffentliche Enthüllung dessen, was verborgen ist.⁴²⁷ Über den Inhalt des Verborgenen verrät der Gebrauch von ἀποκαλύπτω/ ἀποκάλυψις an anderen Stellen bei Paulus Einiges. Bei diesen Aussagen geht es vor allem um die heilsgeschichtlichen Werke Gottes, die sichtbar bzw. erfüllt werden. Paulus spricht von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,17), seines Zornes (1,18), der kommenden Herrlichkeit (Röm 8,18); schliesslich wird am Ende der Zeit Christus offenbart werden (1. Kor 1,7). Die einzige Stelle, die von diesen Aussagen unterschieden ist, ist Phil 3,15. Hier geht es darum, dass Gott durch die Offenbarung die Gemeinde zur rechten Einsicht führt. Wenn auch Paulus an dieser Stelle von den Christen als τέλειοι redet, ist die Einsicht auch bei den „Vollkommenen“ nicht etwas Abgeschlossenes, sondern sie bedarf einer Weiterführung von Gott. Das liegt sehr nahe beim Gedanken des Aufbaus der Gemeinde im 1. Korintherbrief, so dass vermutlich im Hintergrund der Aussage in Phil 3,15 auch das Phänomen der Prophetie liegt. Soweit zeigen die paulinischen Aussagen die Prophetie als eine auf Gottes Offenbarung gegründete Lehre, die dem Aufbau der Gemeinde dient.

Nach diesen Aussagen dient die Prophetie nicht primär der Vorankündigung der Zukunft oder der Befragung Gottes über die eigene Zukunft. Doch wissen wir wegen der Kürze und Allgemeinheit der paulinischen Aussagen insgesamt zu wenig, um diese Perspektive gänzlich von der prophetischen Verkündigung auszuschliessen.

⁴²⁶ Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 390f. Gegen diese These spricht das Formale im Text, dass bei der Aufzählung, in der die Elemente mit η unterschieden werden, keinerlei Hinweise auf eine Zuordnung zu finden sind. Doch ist die Verbindung von Prophetie und Offenbarung nicht nur bei Paulus zu finden, siehe dazu Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 218-223. Schliesslich ist als eine internewtestamentliche Parallele das Buch der Offenbarung zu nennen, in dem ἀποκάλυψις und προφητεία beide das dem Seher Johannes Offenbarte bezeichnen (Offb 1,1-3).

⁴²⁷ S. dazu Thiselton, 1. Corinthians, 100.

Dem Aufbau der Gemeinde kann auch z.B. ein Blick in die Zukunft dienen. Das einzige prophetische Buch im NT, die Johannesapokalypse, legt es dann wiederum doch nahe, die Prophetie mit Zukunftsvorstellungen zu verbinden.

In 14,29 ermahnt Paulus, dass die Äusserungen der Propheten von anderen beurteilt werden sollten. Daraus kann man auf die Stellung der Prophetie in der Gemeinde zurückschliessen. Doch geht es hier überhaupt um eine Bewertung der Verkündigung der Propheten? Viel diskutiert ist die These von Gerhard Dautzenberg, der die Ausdrücke διακρίνω in 14,29 und διάκρισις πνευμάτων in 12,10 als Deutung der prophetischen Aussagen auslegt.

„Die διάκρισις πνευμάτων ist kein Super-Charisma, sie ist der Prophetie nicht über-, sondern ihr zugeordnet. Sie meint eingegebenes Verstehen und Deuten, aber nicht eingegebenes Richten und Beurteilen.“⁴²⁸

Dautzenberg ist in dieser Frage zu Recht kritisiert worden.⁴²⁹ Die sprachlichen Belege in den paulinischen Briefen zeigen, dass Paulus διακρίνω sonst nie in der Bedeutung „deuten“, sondern vor allem in der Bedeutung „unterscheiden“ und „beurteilen“ verwendet. Aber auch die πνεύματα 12,10 lassen sich nicht einfach als Geisteseingebungen erklären.

Im Hinblick auf διάκρισις πνευμάτων in 12,10 ist zu fragen, inwiefern dieser Ausdruck mit der Aussage in 14,29 bzw. mit der Gabe der Prophetie verbunden ist. Ist die Beurteilung des Gesagten als eine Beurteilung der Authentizität der Inspiration vorzustellen? Für die Verbindung der διάκρισις πνευμάτων mit der Gabe der Prophetie spricht die sprachliche Ähnlichkeit von 14,29 und 12,10 sowie die Tatsache, dass in 12,10 diese Beurteilung/ Unterscheidung der Geister gleich nach der Prophetengabe genannt wird. Der Ausdruck διάκρισις πνευμάτων selbst wird verschieden interpretiert:

⁴²⁸ Dautzenberg, Prophetie, 147.

⁴²⁹ Vgl. Grudem, Response, 253-270. Grudem widerspricht der These von Dautzenberg mit drei Hauptargumenten: 1. Man könne die verschiedenen Gaben von 12,8-10, und damit auch die Unterscheidung der Geister zur Prophetie, einander nicht derart eindeutig zuordnen. Dautzenbergs ‚Zweistufenoffenbarung‘ sei deshalb problematisch; 2. Für den Deutungsvorgang wird in der jüdischen und christlichen Literatur vor allem συγκρίνω und nicht διακρίνω verwendet.; 3. διακρίνω wird zwar im Bezug auf die Deutung der Träume u.ä. verwendet, jedoch nie im Zusammenhang der Prophetie.

- 1) Unterscheidung - zwischen bösen und guten Geistern;⁴³⁰
- 2) Unterscheidung - zwischen menschlichem und göttlichem Geist;⁴³¹
- 3) Deutung der Wirkungsarten des göttlichen Geistes.⁴³²

Die erste Möglichkeit liegt wegen 12,1-3 nahe, wo Paulus mindestens theoretisch voraussetzt, dass es inspirierte Aussagen wie ἀνάθεμα Ἰησοῦς („Fluch über Jesus“) geben kann, die nicht mit dem göttlichen Geist im Einklang gebracht werden können. Die zweite Möglichkeit entspricht dem Grundton der paulinischen Ermahnung in den Kapiteln 12-14, nicht sich selbst, sondern den Aufbau der Gemeinde im Zentrum zu stellen. Diese Gabe der Unterscheidung des menschlichen und göttlichen Geistes würde prüfen, ob der Prophet die Mitteilung Gottes zu seiner Gemeinde oder nur eine eigene Botschaft überbringt und somit nicht die Gemeinde, sondern eigentlich sich selbst ins Zentrum stellt. Für die letzte Variante spricht der paulinische Ausdruck ζηλωταί πνευμάτων („Eiferer der Geistesgaben“) in 14,12 und die parallele Wendung ζηλοῦτε τὰ πνευματικά („eifert nach den Geistesgaben“) in 14,1.

Diese drei Möglichkeiten sind aber keine wirklichen Alternativen. Der bei Paulus nicht so oft gebrauchte Plural πνεύματα im Ausdruck πνεύματα προφητῶν in 14,32 erlaubt auch, die πνεύματα in 12,10 als prophetische Inspirationsgeister zu verstehen. In 14,29 muss διακρίνω mit dem von den Propheten in der Gemeindeversammlung Gesagten zu tun haben. So geht es bei dieser Gabe um die

⁴³⁰ Dibelius, Geisterwelt, 74-76; Ellis, Christ, 71; Barrett, 1. Corinthians, 286; Grudem, Gift, 70-72. Grudem bezieht die Aussage nicht nur auf Unterscheidung der Inspirationsgeister bei der Prophetie, sondern auch bei einer Krankheit oder Störungen beim Gottesdienst, wo dann die mit dieser Gabe beschenkte Person den u.U. dämonischen Ursprung der Sache erkennt: „Since Paul mentions that demons were involved in pagan worship in Corinth (cf. 1 Cor 10:20ff), one can imagine a large number of cases where this gift would have been thought useful.“ Grudem, Gift, 71; Fuchs, Christus, 35f.

⁴³¹ Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 156.

⁴³² Dautzenberg erklärt hier mit Bezugnahme auf Schweizers Auslegung von πνεύματα (Schweizer, Art. πνεῦμα, ThWNT VI, 433) den Plural πνεύματα als Verschiedenartigkeit der Wirkung des Geistes, weswegen ein Geist mit dem Plural bezeichnet werden kann. Dautzenberg, Prophetie, 137: „...beim Plural πνεύματα wie auch beim Singular πνεῦμα [wird man] nicht nur an Geist, sondern auch an die Wirkungsweisen und an die verschiedenen Wirkungen des Geistes denken dürfen.“ Wie schon erwähnt erklärt er dann diese Gabe als eine Deutung der prophetischen Aussagen. Dunn verbindet diese Interpretation mit der oben erwähnten anderen möglichen Übersetzung der Unterscheidung der Geister: „In this context diakrisis pneumatōn is best understood as an evaluation, an investigating, a testing, a weighing of the prophetic utterance by the rest... to determine both its source as to inspiration and its significance for the assembly (source and significance being two sides of the one coin...)“, Dunn, Jesus and the Spirit, 234.

Unterscheidung/ Beurteilung der Geister, die hinter den prophetischen Aussagen stehen. Die Geister genauer zu spezifizieren, die zu unterscheiden wären, ist m.E. nicht sinnvoll und nicht möglich. Diese Gabe scheint also ein Sich-Auskennen in der Welt der Geister zu sein.

Dass es dabei um einen festen Personenkreis geht, der diese Gabe besitzt, ist eher unwahrscheinlich. Kaum gab es in der Gemeinde eine Kommission für diese Prophetiefragen.

Doch wer waren die „ἄλλοι“ („die anderen“) von 14,29, die die Aussagen der Propheten überprüfen sollten? Waren das andere Propheten oder war es die ganze Gemeinde? Wir sehen nirgends eine Beschränkung nur auf Propheten. Von der Formulierung in 14,29 scheint jedoch die Annahme besser zu passen, dass es um andere Propheten geht. Das vorangestellte προφῆται („Propheten“) und das determinierte οἱ ἄλλοι, so wie auch die Weiterführung des Themas in 14,30 lassen vermuten, dass Paulus damit die anderen Propheten meint. Allerdings zieht Paulus selbst keine festen Grenzen zwischen den Propheten und dem Rest der Gemeinde, indem er *alle* ermuntert, die prophetischen Gaben zu haben und prophetisch zu reden (14,1.31).

Die Beurteilung der prophetischen Rede soll auch kein Supercharisma sein, das über die Prophetie gestellt ist. Allerdings grenzt diese Gabe die Allmacht der inspirierten Prophetie ein. Diese Annahme ist auch durch die Parallele 1. Thess 5,19-21 gestärkt, in der Paulus die prophetische Rede der Gemeinde zwar nicht herabsetzen, wohl aber prüfen lässt.⁴³³

Aus unserer Untersuchung ist nun der Schluss zu ziehen, dass es sich bei der urchristlichen Prophetie um eine inspirierte Verkündigungsart in der Versammlung handelt, die spontan oder vorbereitet vorgetragen werden konnte. In der Versammlung sprachen offenbar mehrere Propheten - Paulus setzt die Zahl auf zwei bis drei Redner fest (1. Kor 14,29). Offenbar spielten die Propheten eine wichtige Rolle für die Bildung des Glaubens in der Gemeinde, wenn schon Paulus im Bezug auf die Ordnung in der Gemeinde seine Autorität gegenüber diejenige der Gemeindepropheten stellt (1. Kor 14,37).

⁴³³ Die Mahnung in 1. Thess 5,19-21 bildet eine Einheit und zielt auf die Gabe der Prophetie, bzw. ihren Stellenwert in der Gemeinde und die Auswertung der prophetischen Aussage ab. Vgl. Holtz, 1. Thessalonicher, EKK XIII, 258-262.

c. Lehrer

Die Mehrheit der Forscher nimmt an, dass es sich in V.28 um eine dauerhafte Lehrfunktion eines bestimmten Personenkreises handelt.⁴³⁴

Das Wort διδάσκαλος („Lehrer“) kommt bei Paulus nur an dieser Stelle vor, allerdings ohne eine nähere Angabe für die Funktionen des Lehrers. Eine weitere Auskunft können wir nur durch die Untersuchung des Gebrauchs der verwandten Begriffe διδάσκω („lehren“), διδασκαλία („Lehre“), διδαχή („Lehre“) bei Paulus erhalten. Auch synonyme Begriffe wie κατηχέω („unterrichten“) und παραδίδωμι („weitergeben“) sind als Beschreibung einer Lehrtätigkeit von Belang. Wenn in 1. Kor 12,28 διδάσκαλος wie eine Amtsbezeichnung klingt, stehen die anderen Stellen in den paulinischen Briefen fast im Widerspruch dazu. Zuerst fällt auf, dass Paulus sonst nie die Tätigkeit des Lehrens auf das Amt eines Lehrers bezieht.⁴³⁵ Von den wenigen Belegen sind die wichtigsten auf ihn selber bezogen. Er beschreibt seine Tätigkeit in verschiedenen Gemeinden in 1.Kor 4,17 als Lehren. Auch in 14,6 ist seine Verkündigung in der Korinthergemeinde als Prophetie und Lehre bezeichnet. Vielleicht kann man auch die Tätigkeit des Timotheus in 1.Kor 4,17 als Lehren bezeichnen: Paulus hat ihn zur Gemeinde geschickt, damit er die Gemeinde daran erinnert, was Paulus sie gelehrt hat. Das setzt einen gewissen festen Inhalt voraus, nach welchem Timotheus die Gemeinde unterrichtet. Am wahrscheinlichsten hatte die Lehre von Timotheus ebenso in der Versammlung ihren Ort. Auch das Wort παραδίδωμι bezieht Paulus auf sich – er ist derjenige, der der Gemeinde die Überlieferung des Herrn weitergegeben hat (so in 11,23; 15,3). Also erfüllt er als Apostel die Funktionen des Lehrers.

⁴³⁴ Burtchaell glaubt sogar ziemlich genau zu wissen, was genau die Aufgabe der Lehrer gewesen sei: „Their task is fairly specific. They are to make the primary exposition of the Christian message, explaining the scriptures, describing the most basic lineaments of an appropriate, believing response.“ (Synagogue, 303). Siehe weiter auch Brockhaus, Charisma, 96; Zimmermann, Lehrer, 107. Zimmermann nimmt zwar an, dass Paulus hier eine antiochenische Gemeindeformel zitiert, die die Verhältnisse in Antiochien widerspiegelt (Lehrer, 112). Für Ysebaert sind die Apostel, Propheten und Lehrer von 1. Kor 12,28 nicht nur feste Amtsträger, sondern gehören auch zu den herumziehenden Glaubensverkündern (Amtsterminologie, 38f).

⁴³⁵ Ausser Röm 2,20, das offenbar einen jüdischen Lehrer meint.

Die nächste Parallele zu unserer Stelle ist natürlich Röm 12,7, in der aber das Lehren nicht an ein Amt gebunden ist. Vielmehr umschreibt Paulus es nach der Prämisse: wer die Gaben zum Lehren hat, soll es tun. Ähnlich formuliert er auch in 1. Kor 14,26, wenn er sagt, dass bei der Zusammenkunft „ἕκαστος...ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει“ („jeder... hat einen Psalm, eine Lehre“) - das Lehren ist also hier gerade nicht auf eine bestimmte Person beschränkt!

In den Pastoralbriefen, die sicher in einer gewissen Kontinuität zu den paulinischen Briefen stehen und in denen die Lehre eine wichtige Rolle spielt, kommt der Begriff διδάσκαλος nur im Bezug auf den Apostel Paulus vor. Es wird kein anderer Amtsträger als διδάσκαλος bezeichnet. Im Epheserbrief dagegen kommt der Begriff διδάσκαλος in Bezug auf ein Gemeindeamt vor (4,11). Doch unterscheidet sich dort die Reihenfolge in der Aufzählung der Ämter von 1. Kor 12,28. Vermutlich weist die Stelle auch darauf hin, dass die Stellung des Lehrers in der Gemeinde anders ausgeprägt war. Das bezeugt, dass auch in den Gemeinden, in denen der paulinische Einfluss gross war, alles andere als eine Einheit der Ämter herrschte, geschweige denn eine feste Gemeindestruktur.

In diesem Kontext muss man sich dem Text Gal 6,6 zuwenden. Paulus ermahnt den ὁ κατηχούμενος („der Katechumen“), alles mit seinen Katecheten (ὁ κατηχῶν) zu teilen. Die meisten Kommentatoren nehmen an, dass es dabei um ein Teilen der materiellen Güter geht.⁴³⁶ Albrecht Oepke weist darauf hin, dass τὰ ἀγαθὰ bei Paulus primär ein geistliches Gut bedeuten (s. Röm 12,13; Phil 2,25; 4,16),⁴³⁷ wobei sie in Verbindung mit κοινωνέω („teilen“) auch materiell gedeutet werden können. Die Interpretation von τὰ ἀγαθὰ als materielles Gut hat gute Gründe auf ihrer Seite. Von Joachim Rohde werden sie folgendermassen zusammengestellt:⁴³⁸

1. Diese Interpretation entspricht dem paulinischen Gebrauch des Wortes κοινωνέω in Röm 12,13 und Phil 4,15, wo an materielle Teilhabe gedacht ist.
2. Im Kontext steht eine Ermahnung der Wohltätigkeit (Gal 6,10).
3. Diese Vorstellung entspricht auch der in 1.Kor 9,7-14 ausgedrückten These,

⁴³⁶ So gegen Oepke, Galater, 185, der hier ein Teilen der geistigen Gaben sieht. Vgl. Schlier, Galaterbrief, 277; Mussner, Galaterbrief, 402f; Borse, Galater, 213.

⁴³⁷ Oepke, Galater, 152

⁴³⁸ Rohde, Galater, 264.

dass der Verkündende eine Entlohnung erhalten darf.⁴³⁹

In diesem Fall ist Gal 6,6 ein Beweis dafür, dass die unterrichtenden Personen ein Entgelt für ihre Tätigkeit erhalten haben. Es geht dabei eher nicht um eine Art des urchristlichen Kommunismus, der verlangt, dass alles Materielle miteinander zu teilen sei. Diese Ermahnung ermahnt ja nur die eine Seite, nämlich dass die Belehrten ihre Güter den Lehrern zur Verfügung stellen.

Man muss bekennen, dass eine sichere Identifikation des *κατηχῶν* in Gal 6,6 mit dem *διδάσκαλος* in 1. Kor 12,28 nicht möglich ist. Allerdings ist *κατηχῶν* ein viel umfassenderer Begriff als *διδάσκαλος* und kann Apostel, Propheten und Lehrer umfassen, da auch diese Ämter mit Lehre verbunden waren. Es ist auch denkbar, dass im Galaterbrief von einem reisenden Lehrer des Evangeliums die Rede ist, der durch seine Reisen nicht mehr erwerbstätig sein kann und deshalb von der Gemeinde unterhalten werden muss, während in 1. Kor 12,28 *διδάσκαλος* ein Gemeindeglied zu sein scheint. Für die Klärung der Verhältnisse in Korinth kann man nur so weit etwas sagen, dass es z.Z. des Paulus ein festes Amt und sogar ein bezahltes Lehramt geben konnte. Ob jedoch das Lehramt in Korinth ein bezahltes Amt war, kann man nicht feststellen.

Als Ergebnis ist nun vorläufig Folgendes festzuhalten:

1. Die Funktionen des Lehrers sind vor allem auf die Pflege der Tradition festzulegen. Dabei kann auch auf die Bewahrung der von Paulus unterrichteten Lehre gehen.
2. Wenn es auch ziemlich sicher in der Korinthergemeinde eine Gruppe von unterrichtenden Lehrern gegeben hat, so sind die Funktionen des Lehrers kaum nur auf diese Gruppe zu begrenzen.

Nirgends in den paulinischen Briefen wird die Lehre mit der Schrift in Verbindung gebracht. Ebenso wird nirgends die Schriftlesung an sich erwähnt. Wenn in der Versammlung die Schriftauslegung gepflegt wurde, ist sie am wahrscheinlichsten mit dem Charisma des Lehrens in Verbindung zu bringen. Deswegen führt diese Frage nach der Tätigkeit der Lehrer in der Gemeinde direkt zur nächsten Frage, nämlich der Frage nach der Lesung und Auslegung der Schrift im Gottesdienst.

⁴³⁹ So auch Schlier, Galater, 275f; Borse, Galater, 212-214; Brockhaus, Charisma, 101-103.

Auch im 1. Korintherbrief, in dem ausführlich über die Versammlung gehandelt wird, kommt die Schriftlesung nirgends vor. Man kann das natürlich damit erklären, dass Paulus einfach nicht alles erwähnt, was in der Versammlung gemacht wurde, doch ist es höchst merkwürdig, dass Paulus neben dem vielen, was er nennt, der Schrift in der Versammlung so wenig Aufmerksamkeit schenkt. Da ist deutlich ein Unterschied z.B. zur Synagoge zu sehen, in der die Schrift eine zentrale Rolle spielte. Wie die Theodotus-Inschrift bezeugt, ist die Synagoge zur Erkenntnis des Gesetzes und zur Lehre der Gebote errichtet.⁴⁴⁰

Diese Frage ist natürlich besonders darum spannend, weil sie ein anderes Licht auf das Christentum als Schriftreligion wirft. Ohne dabei als weniger wichtig zu erklären, was die Schrift für die spätere christliche Tradition bedeutete, ist es aber verlockend, den Gedanken durchzuspielen, dass es anfänglich auch anders gewesen sein konnte.

Welche Rolle spielte die Schriftlesung in der Versammlung? Fand überhaupt eine Schriftlesung statt? Die Positionen hierzu sollen im Folgenden kurz referiert werden. Dafür, dass in der korinthischen Versammlung effektiv eine Schriftlesung stattgefunden hat, sprechen folgende Punkte:

1. Paulus setzt für die Gemeinde gewisse Schriftkenntnisse voraus, was darauf hinweist, dass die Gemeinde mit der Schrift auf irgendeine Art bekannt gemacht wurde. Es liegt am Nächsten, dass dies durch Schriftlesungen in ihren Versammlungen geschah.
2. Paulus erwähnt die Lehrer, deren wahrscheinliche Aufgabe mit einiger Wahrscheinlichkeit im Unterricht und in der Auslegung der Schrift bestand.
3. Aus der Nicht-Erwähnung der Schriftlesung in den Briefen darf nicht sofort darauf geschlossen werden, dass diese gar nicht stattfand. Wie oben bereits erwähnt wurde, enthalten die paulinischen Briefe durchwegs keine vollständigen Beschreibungen der Versammlungen.

Keines dieser Argumente vermag vollauf zu überzeugen. Die folgenden Punkte verstärken die Zweifel an obiger Position sogar noch:

1. Die Schriftkenntnisse in der Gemeinde, die Paulus in seinen Briefen voraussetzt, können von Synagogenbesuchen stammen.

⁴⁴⁰ Die Theodotus-Inschrift publiziert bei Deissmann, Licht, 379f.

2. Über die Lehrerfunktion in der Gemeinde erfahren wir von Paulus selbst nichts Direktes. So bleibt es äusserst fraglich, ob die Schriftauslegung als Aufgabe für die Lehrpersonen bestanden hat. Die Lehrtermini beziehen sich jedenfalls nie auf den Schriftunterricht.
3. Dass das Neue Testament und insbesondere der 1. Korintherbrief sowie die Didache derart konsequent über die Schriftlesung in der christlichen Versammlung schweigen, lässt erhebliche Zweifel aufkommen, ob überhaupt Schriftlesungen stattgefunden haben.

Die unterschiedliche Verortung der Schrift in der christlichen Versammlung zeigt sich besonders vor dem Hintergrund des synagogalen Gottesdiensts, bei dem die Schriftlesung die zentrale Rolle spielte.⁴⁴¹ Das Neue Testament selber nennt die Synagoge als den Ort, an welchem die Schriften verlesen werden (Apg 15,21). Über die christliche Gemeinde wird an dieser Stelle nicht gesprochen, auch wenn man dies hier gerade erwarten würde – geht es doch um eine zentral innerchristliche Frage. Kannten die heidenchristlichen Gemeinden die Schrift offenbar aus der Synagoge und nicht aus den eigenen Versammlungen? Dies ist in der Tat denkbar, insbesondere aus Gründen der Praktikabilität: es wäre kaum möglich gewesen, dass sich jede christliche Gemeinde die Schriften beschafft hätte. So wird die Schriftlesung wohl nicht zu jeder Versammlung dazugehört haben; der wichtigste Teil der Verkündigung war eben die inspirierte Rede.

Die Kenntnis der Schrift bei seinen Gemeinden kann von den paulinischen Briefen erschlossen werden. Sie setzen voraus, dass eine gewisse Schriftkenntnis da gewesen sein muss, denn Paulus behandelt die Schriften ohne zusätzliche Erklärungen. Noch mehr aber: Die Grundhaltung von Paulus ist die, dass die Schrift massgebend für die Interpretation des Heils ist.⁴⁴²

Beide Antworten in dieser Frage stehen auf unsicherem Grund, denn es ist einfach viel zu wenig von den paulinischen Briefen bekannt. Allerdings ist die Selbstverständlichkeit, mit der sich Paulus auf die Schrift bezieht, das stärkste Argument dafür, dass die Schriftlesung und Erklärung ihren Platz auch in der korinthischen Versammlung gefunden hat.

⁴⁴¹ Zur Schriftlesung in der Synagoge: Claußen, Versammlung, 213-218.

⁴⁴² Zum paulinischen Schriftgebrauch vgl. Delling, Wort, 18.

d. Die Leitung der Versammlungen

Der Begriff κυβέρνησις, den Paulus in der Charismenaufzählung 1. Kor 12,28 erwähnt, ist der einzige, der einen direkten Hinweis für die Leitungsfunktionen in der Gemeinde enthält. Es fällt zunächst auf, dass Paulus diese Gaben erst am Schluss der Charismenaufzählung vor γένη γλωσσῶν nennt. Damit ist schon klar, dass er diesen Gaben keine vorrangige Bedeutung vor anderen einräumt, auf jeden Fall geht es dabei nicht um *die* Aufgabe der Gemeindeleitung. Bei der Wiederholung der Gabenaufzählung in 12,29-30 kommen κυβέρνησις wie auch ἀντίληψις schon gar nicht mehr vor. Auch sonst werden solche Gaben nirgends erwähnt.

Thiselton übersetzt den Plural κυβέρνησεις als „ability to formulate strategies“ und interpretiert ihn in Verbindung mit den heutigen Vorstellungen von individueller Führung.⁴⁴³ Das passt auch sehr gut zur ursprünglichen Bedeutung des Begriffs: κυβερνάω bedeutet ein Schiff steuern, κυβερνήτης ist der Steuermann.⁴⁴⁴ Liddell-Scott übersetzen κυβέρνησις als „steering, pilotage“ (z.B. Plato, Respublica, 488b), metaphorisch als „government“ (z.B. Pindar, Pythia, 10.72).⁴⁴⁵ Diese übertragene Bedeutung ist bei der Wortgruppe ganz gängig und wird auch auf die staatliche „Führung“ bezogen, aber auch auf Gott als κυβερνήτης.⁴⁴⁶

Es geht also bei diesem Begriff in 12,28 um eine Führung, Leitung in der Gemeinde. Welche Bereiche des gemeindlichen Lebens könnten da betroffen sein?

Mit dem Begriff κυβέρνησις ist der Begriff ἀντίληψις verbunden.⁴⁴⁷ Zunächst bedeutet ἀντίληψις ganz allgemein eine Hilfeleistung.⁴⁴⁸ Dellling deutet das Wort in 1. Kor 12,28 als „Liebestätigkeit im Auftrag der Gemeinde“. Es geht nach ihm hier

⁴⁴³ Thiselton, 1. Corinthians, 1021; Ysebaert, Amtsterminologie, 39.

⁴⁴⁴ In dieser Bedeutung auch in Apg 27,11 und Apk 18,17. Vgl. Beyer, Art. κυβέρνησις, ThWNT III, 1034f.

⁴⁴⁵ Liddell-Scott, Lexicon, 1004.

⁴⁴⁶ Stellen bei Beyer, Art. κυβέρνησις, ThWNT III, 1035: Plato, Symposium 197 d.e; 3 Makk 6,2; Josephus, Antiquitates Judaicae 10,278; Philo, De decalogo 155. Pindar, Pythia 10,112 bezeichnet die Führung des Staates als πολίων κυβερνάσεις, Plutarch bezeichnet wiederum das göttliche Regieren als θεοῦ κυβέρνησις. In der Septuaginta kommt das Wort κυβέρνησις nur in den Sprüchen als Übersetzung von מְלָכָה vor und bezieht sich, wie auch Anleitung der Sprüche selbst (1,5), auf die rechte politische und militärische Leitung (11,14; 24,6).

⁴⁴⁷ Ysebaert, Amtsterminologie, 39; Robertson, Corinthians, 281.

⁴⁴⁸ Dellling, Art. ἀντιλαμβάνομαι κτλ, ThWNT I, 375. In der Septuaginta steht das Wort sehr oft für göttliche Hilfe: Ps 21,20 σὺ δὲ κύριε μὴ μακρύνῃς τὴν βοήθειάν μου εἰς τὴν ἀντίλημψίν μου πρόσχες; Ps 83,6; Ps 88,19; 2. Makk 8,19.

also nicht um ein Amt der Diakonie.⁴⁴⁹

Ysebaert ist dagegen überzeugt, dass es sich um die gleichen Ämter handelt wie in Phil 1,1, wo ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι („Bischöfe und Diakone“) genannt werden.⁴⁵⁰ In Phil 1,1 werden aber die ἐπίσκοποι und διάκονοι gleich am Anfang als Adressaten gegenüber der ganzen Gemeinde hervorgehoben. Das bezeugt eine andere Stellung der ἐπίσκοποι und διάκονοι in der Philippergemeinde im Vergleich zu ἀντίληψις und κυβέρνησις in Korinth. In 1. Kor 12,28 gibt es ausserdem auch keine Amtsbezeichnungen für die Leitung. Und wiederum: Wenn es in Korinth ἐπίσκοποι und διάκονοι gegeben hätte, wäre es unverständlich, wieso Paulus sie auch nicht so nennt. Man muss deshalb annehmen, dass die Gemeinde in Korinth anders aufgebaut war.⁴⁵¹

Thiselton versucht, den Begriff als „kinds of administrative support“ zu deuten. Dabei stützt er sich auf den Gebrauch des Substantivs in den Papyri, in welchen es die Bedeutung "enabling assistance" gewinnt.⁴⁵² Doch liegt in diesen Papyri eine spezifische Amtssprache vor, die Paulus hier kaum reflektiert. So ist es am wahrscheinlichsten, dass Paulus hier dieses Wort eher allgemein im Sinne von Hilfeleistungen verwendet.

Zuletzt muss noch die Frage geprüft werden, inwiefern die κυβέρνησις mit den προϊστάμενος von Röm 12,8 und 1. Thess 5,12 gleichgesetzt werden können.⁴⁵³ In Röm 12,8 kann προϊστάμενος als Gemeindevorsteher oder als Patron, der für die Gemeindeglieder sorgt, „die sich nicht selbst erhalten können“ verstanden werden.⁴⁵⁴ In diesem letzten Sinn wird auch die Phoebe in Röm 16,2 als προστάτις πολλῶν („Vorsteherin der vielen“) genannt. Da das Partizip προϊστάμενος zwischen zwei Gaben genannt wird, die den karitativen Dienst bedeuten, liegt es nahe, gerade diese

⁴⁴⁹ Delling, Art. ἀντιλαμβάνομαι κτλ, ThWNT I, 376.

⁴⁵⁰ Ysebaert, Amtsterminologie, 39. So auch Beyer, Art. κυβέρνησις, ThWNT III, 1036 und Robertson, Corinthians, 281.

⁴⁵¹ Allerdings kann man auch den Ausdruck σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις in Phil 1,1 als eine spätere Interpolation sehen. S. z.B. Schenk, Philipperbriefe, 78-82.

⁴⁵² Er bezieht sich auf: Paris Papyri, 296; Amherst Papyri 2:35:87, BGU 4:1187:27, Fayum Papyri 296. Zudem weist er darauf hin, dass das Verb ἀντιλαμβάνομαι, das in einem wirtschaftlichen Kontext gebraucht wird, „Verantwortung übernehmen“ bedeuten kann. In P. Oxy 8:1123:9 bedeutet das Wort dann, ein Land zu verwalten. Thiselton, 1. Corinthians, 1019.

⁴⁵³ So Rohde, Ämter, 47.

⁴⁵⁴ Wilckens, Römerbrief, VI/3, 15.

Deutung von προϊστάμενος in Röm 12,8 anzunehmen.⁴⁵⁵

Was die Aussage in 1. Thess 5,12 betrifft, so ist auch hier die Deutung der προϊστάμενοι als Patrone der Gemeinde am wahrscheinlichsten. Zunächst sind rein grammatikalisch alle Partizipien in diesem Vers eng verbunden, d.h. der Artikel vor κοπιῶντες („Arbeitende“) bezieht sich ebenso auch auf προϊστάμενοι und νουθετοῦντες („Ermahnende“).⁴⁵⁶ Das bedeutet, dass es hier um die gleiche Gruppe geht, deren Beitrag verschieden umschrieben wird. Damit ist zunächst eine formale Funktion der προϊστάμενοι in der Gemeinde als rein administrative Leiter ausgeschlossen.⁴⁵⁷ Die Ermahnung des Paulus an die Gemeinde, diese Menschen als ihre Autoritäten anzuerkennen, erinnert stark an 1. Kor 16,15f. Da ermahnt Paulus, sich dem Haus Stephanas sowie den παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι („allen Mitarbeitern und Arbeitern) unterzuordnen – jenen, die sich im karitativen „Dienst an den Heiligen“ bemühen. Die Ähnlichkeit der Ermahnung in beiden Texten bezieht sich bis auf den Wortlaut, so dass es bei beiden wahrscheinlich um ähnliche Gruppen in der Gemeinde geht, nämlich um die karitative Hilfe leistenden Patrone und Patroninnen der Gemeinde. Sie sind offenbar die Träger und Trägerinnen wichtiger Funktionen, die für das Überleben der Gemeinde notwendig waren.

Wenn man sich nun die Charismenlisten in 1. Kor 12, 28 wieder vor Augen führt, scheint es doch am wahrscheinlichsten, dass im Hintergrund des Begriffs κυβέρνησις, der neben dem Charisma ἀντίληψις genannt wird, was wie erwähnt am ehesten einen karitativen Dienst bezeichnet, die Patrone als Autorität in der Gemeinde stehen. Dass Paulus keine genauen Amtsbezeichnungen verwendet, deutet darauf hin, dass es dabei um kein festes Amt der Leitung in der Gemeinde geht.⁴⁵⁸ So ist es auch auszuschliessen, dass es um eine Gottesdienstleitung geht. Schliesslich spricht Paulus niemanden konkret an, wenn es um die Herstellung der Ordnung in der Gemeindeversammlung geht (vgl. 1. Kor 14,26).

⁴⁵⁵ Wilckens, Römerbrief, VI/3, 15.

⁴⁵⁶ Wanamaker, 1. Thessalonians, 192.

⁴⁵⁷ Wenn es bei dem Begriff προϊστάμενοι auch um eine Gruppe ginge, die hierarchisch über die Gemeinde gestellt wäre, wäre die Erwähnung dieser Gruppe in der Mitte der Aufzählung der Funktionen eher unwahrscheinlich. Wanamaker, 1. Thessalonians, 192.

⁴⁵⁸ So auch Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 238.

e. Glossolalie bei Paulus

Die Glossolalie als Phänomen gehört zu den heute umstrittenen Erscheinungen im christlich-religiösen Leben. Die charismatischen Bewegungen innerhalb und ausserhalb der eigenen Konfession werden von den grossen Volkskirchen oft mit grosser Vorsicht aufgenommen. Aus dem Neuen Testament wissen wir, dass die Zungenrede zur urchristlichen Religiosität dazugehört; sie ist fester Bestandteil des urchristlichen Gottesdienstes. Dass es allerdings in neutestamentlicher Zeit keine eindeutige Einschätzung dieser Erscheinung gibt, ist der paulinischen Diskussion mit der Korinthergemeinde zu entnehmen. In den Kapiteln 12-14 des 1. Korintherbriefes will Paulus die korinthische Gemeinde zur rechten Verwendung der Geistesgaben, insbesondere der Zungen- oder besser der Sprachenrede im Gottesdienst ermahnen. Eine nähere Anschauung des paulinischen Berichts erlaubt es uns, einen Blick in den Ablauf der Versammlungen der urchristlichen Gemeinde zu werfen.

Wenn das Phänomen der Glossolalie schon im Urchristentum selbst unterschiedlich eingeschätzt werden konnte, ist auch zu fragen, wie das in der Umgebung der christlichen Gemeinden war. Im Licht der neueren Forschung ist zu prüfen, welche Erscheinungen der griechisch-römischen Welt der korinthischen Glossolalie entsprechen, wie wir sie von Paulus kennen. Wir wenden uns der Prophetie des delphischen Orakels, den Dionysischen Mysterien und natürlich auch den Berichten über ekstatische Erlebnisse in den hellenistisch-jüdischen Schriften zu, die in der Forschung üblicherweise als Parallelen zur neutestamentlichen Prophetie und Glossolalie behandelt werden.⁴⁵⁹

Eine der wichtigsten Fragen ist, was Glossolalie für Paulus selber bedeutete, ob sie für ihn ein übernatürliches Reden in einer Fremdsprache oder ein unverständliches Artikulieren von Lauten war. Wie im Weiteren zu sehen ist, gibt es für diese Frage mehrere mögliche Antworten. Vorläufig ist nur festzuhalten, dass Paulus zunächst eine Unterscheidung zwischen Prophetie als einer *verständlichen*, inspirierten Rede und Glossolalie als *nicht verständlicher* Rede macht. Ob es dabei um eine kognitiv

⁴⁵⁹ S. Behm, Art. γλῶσσαι, ἐτερόγλωσσοις, ThWNT I, 722; Dautzenberg, Art. Glossolalie, RAC XI, 229-232.

nicht verständliche Rede geht, wird später untersucht. Diese Unterscheidung soll auf dem Hintergrund der Behandlung der ekstatischen Rede in der Umwelt der urchristlichen Gemeinde geschehen, in der keine solche Unterscheidung gemacht wird, sondern auch glossolalische Phänomene zur Prophetie gezählt werden.

Schliesslich ist es für unsere heutigen Fragen notwendig, einen kurzen Einblick in die psychologische Betrachtung der Glossolalie zu halten, um die sozialpsychologische Dimension der Glossolalie zu erläutern.

Glossolalie in der hellenistischen Umwelt

Damit wir die Rolle der Glossolalie in der Gemeinde einschätzen können, ist es zunächst wichtig die Funktion und Verortung ähnlicher Phänomene in der näheren Umwelt einzuzeichnen.

Die hellenistischen Orakel

Die Befragung der Götter spielte in der römisch-griechischen Antike eine wichtige Rolle. Dabei waren verschiedene Techniken der Befragung entwickelt worden. Die Orakelgeber waren meistens in einem Tempel tätig, und wer eine Antwort von den Göttern in einer Frage suchte, konnte sich an sie wenden. Am meisten wurden in den Orakelstätten Lose gebraucht, um den Willen einer Gottheit zu erfragen. Weiter gab es auch das Traumorakel: Die Fragenden verbrachten die Nacht im Tempel, um dort im Traum eine Antwort von Gott zu erhalten. Schliesslich ist das Orakel zu nennen, bei dem geglaubt wurde, dass die Gottheit ein menschliches Medium benutzt, um eine sprachliche Mitteilung zu machen. Diese Form ist im Weiteren als mögliche Parallele zum inspirierten Reden in Urchristentum zu behandeln.⁴⁶⁰

Unter den verschiedenen Orakelstätten hat das delphische Tempelorakel mit seiner dichterischen Wahrsagekunst zu jeder Zeit eine besondere Rolle gespielt.⁴⁶¹ Wie das

⁴⁶⁰ Aune, Prophecy, 25-27.

⁴⁶¹ Vom Orakel in Delphi sprechen fast alle wichtigen Autoren seit dem 6. Jh. v. Chr. Vgl. Caldas, Delphi-Orakel, 9f, besonders auch die Zusammenstellung der Aussagen der antiken Autoren 106-159. Zur Orakelgeschichte allgemein vgl. Nilsson, Geschichte, 97-107; 447-465 und Frenschkowski, Offenbarung I, 42-64. Zu Delphi speziell auch Caldas, Delphi, 138

Orakelwesen der Antike allgemein hat auch das delphische Orakel von der Mitte des ersten Jahrhunderts an eine Krise erlebt. Erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts gewann es an Beliebtheit zurück, doch blieb es immer eine der grössten Orakelstätten in der griechischen Welt.⁴⁶² Die Klienten der Orakel stammten aus sehr verschiedenen sozialen Gruppierungen; sie kamen als Privatpersonen, konnten aber auch von einer Stadt oder gar von einem König gesandt werden, um in staatlichen Angelegenheiten Klarheit zu beschaffen. In der früheren Forschung hat man in Delphi ein Zentrum gesehen, in dem die Informationen von verschiedenen Seiten zusammenströmten und das die politische Geschichte gesteuert hat. Inzwischen wird ein Teil der verschriftlichten Sprüche als eine nachträgliche Interpretation der Ereignisse gesehen. Die soziale Bedeutung des Orakels bestand zunächst in der Legitimation der vorgenommenen Taten, auch Umgang mit dem Unglück war wichtig.⁴⁶³ Noch mehr bestimmte die Orakelstätte den dominierenden religiösen Konsens.⁴⁶⁴

Wie die Rituale in Delphi abgelaufen sind, ist nicht vollständig klar. Archäologische Funde ergeben kein eindeutiges Bild.⁴⁶⁵ Bei einer Anfrage hat sich vermutlich die Pythia nach einer rituellen Waschung in das Innere des Tempels begeben, wo eine Ziege geschlachtet wurde. Danach ging sie zum allerheiligsten Ort und setzte sich dort auf den Thron des Apollo (Tripod). Die anderen Diener des Tempels (als *προφήτης* bezeichnet) blieben ausserhalb dieses Raums, und hörten von dort die Äusserungen der Pythia.⁴⁶⁶ Vom 2. Jh. v. Chr. an ist auch belegt, dass die Pythia Lorbeerblätter gekaut hat, vermutlich um einen Trancezustand hervorzurufen. Sehr wahrscheinlich wuchs ein Lorbeerbaum im Allerheiligsten des Tempels oder in der Nähe des Tempels.⁴⁶⁷ Die Lorbeerblätter verschafften der Pythia wahrscheinlich kontrollierte ekstatische Zustände. Über die Rolle der Propheten wissen wir wenig.

bes. 7-20.

⁴⁶² Frenschkowski, Offenbarung I, 45f. Caldas, Delphi, 11 sagt aber: „Unter der Herrschaft der Römer blieb Delphi trotz der Vermehrung der Kultorte das Orakel schlechthin.“

⁴⁶³ Zur sozialen Funktion der Orakel vgl. Rosenberger, Orakel, 69-126.

⁴⁶⁴ Vierzig Prozent der geschriebenen Orakel betreffen kultische Regeln. Forbes, Prophecy, 311.

⁴⁶⁵ Caldas, Delphi, 26.

⁴⁶⁶ Aune, Prophecy, 30.

⁴⁶⁷ Caldas, Delphi, 27.

Vermutlich gaben sie die Orakel als offizielle Sprecher an Klienten weiter.⁴⁶⁸

Bei einer Anfrage musste sich der Klient zuerst rituell reinigen und ausserhalb des Tempels ein erstes Opfer darbringen. Für das gewünschte Orakel erfolgte dann eine bestimmte Bezahlung, und danach wurde er von den Priestern in den Tempel geleitet, in dem ein zweites Opfer stattfand. Das Opfertier wurde dazu mit kaltem Wasser besprengt, und wenn es zitterte, galt das als ein Zeichen für die Einwilligung zur Opferung.⁴⁶⁹

Die grössten Schwierigkeiten bietet aber das Feststellen des weiteren Ablaufs, d.h. der Frage, wie genau die Orakelsprüche ergangen sind. Plutarch erzählt zwar, wie die Pythia sich auf den Tripod setzte, der über einen Erdspalt eingerichtet war, aus dem Dämpfe kamen, die sie in Trance versetzen. Man könnte erwarten, dass Plutarch ziemlich gute Kenntnisse darüber hatte, denn er hat selbst im Apollontempel als Priester gedient. Doch die archäologischen Zeugnisse zeigen, dass es nie einen Erdspalt im Allerheiligsten des Tempels gegeben hat, folglich kann man seinem Bericht nicht viel Vertrauen schenken.⁴⁷⁰

Wenn auch der äussere Ablauf verborgen bleibt, zeigt Plutarch, wie man sich die Inspiriertheit der Pythia vorzustellen hat. Er will damit die Auffassung seiner Zeitgenossen widerlegen, dass die Orakelkunst zurückgegangen und nicht mehr so qualitativ wie früher gewesen sei. Für die Formulierungen der Orakelsprüche macht er in dieser Diskussion nicht den Gott Apollon verantwortlich, sondern die Menschen selbst. Somit bezeugt er die Formulierung der Orakel durch Pythia selbst. In Mor 397 C beschreibt er diese Inspiration wie ein Kausalmodell, in dem Gott den Anstoss gibt und die Priesterin dafür einen menschlichen Ausdruck sucht:

„As a matter of fact, the voice is not that of a god, nor the utterance of it, nor the diction, nor the metre, but all these are the woman's; he puts into her mind only the visions, and creates a light in her soul in regard to the future; for inspiration is precisely this.“⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Forbes, Prophecy, 112.

⁴⁶⁹ Rosenberger, Orakel, 49-53.

⁴⁷⁰ Rosenberger, Orakel, 53. Auch Caldas, Delphi, 28.

⁴⁷¹ Plutarch, De Pythiae oraculis, 397 C: οὐ γὰρ ἔστι θεοῦ ἡ γῆρυς οὐδ' ὁ φθόγγος οὐδ' ἡ λέξις οὐδὲ τὸ μέτρον ἀλλὰ τῆς γυναικός· ἐκεῖνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον· ὁ γὰρ ἐνθουσιασμός τοιοῦτόν ἐστι.

Es wird allgemein angenommen, dass die Pythia ihre Rede in einer unverständlichen Sprache formulierte und es dann die Aufgabe der Propheten war, sie verständlich zu machen, doch gibt es dazu in der antiken Literatur nur wenige Hinweise. Die einzige Stelle, die darauf hinweisen könnte, ist bei Plato Tim 72 b zu finden, bezöge man sie auf die delphische Praxis. Dann wären die neben der Pythia dienenden Tempelpropheten die „Ausleger der verschlüsselten Kunde und Erscheinung“ und „Deuter des Geweissagten“⁴⁷². Aber vom Thema des platonischen Werks her geht es hier um Philosophen als *σώφρων προφήτης*, weshalb der vernünftigen Reflexion so viel Raum gegeben wird; vielleicht geht es gar nicht um die Wirklichkeit in Delphi.⁴⁷³ Es ist eher anzunehmen, dass die Pythia selber die Orakel formulierte, und ihre Rede durchaus verständlich war. Auch das oben angeführte Zitat von Plutarch bezeugt die Ausformulierung der Orakel durch die Pythia selbst. Ihre Sprache war geheimnisvoll, ihre Aussagen kryptisch formuliert; aber das bedeutet nicht, dass sie linguistisch unverständlich waren.⁴⁷⁴

Unterschiede zwischen dem delphischen Orakel und der urchristlichen Prophetie und Glossolalie liegen auf der Hand: a. Zunächst ist festzuhalten, dass es gar nicht sicher ist, dass die Pythia glossolalisch sprach. Das bisherige Ergebnis zeigt, dass ihre Rede linguistisch verstanden werden konnte, dass sie weder in einer Fremdsprache sprach, noch nicht verbale Äusserungen machte. b. Es handelt sich beim Orakel um eine institutionelle rituelle Befragung des Gottes, wogegen die urchristliche Prophetie und Glossolalie eher ein spontanes Phänomen war. c. Beim Orakel spricht eine einzelne Person, die eine besondere Gabe hat, während in der urchristlichen Gemeinde Prophetie und Glossolalie offenbar ein Gruppenphänomen waren.

Andererseits beschreibt ja Plutarch das Orakel als Eingebung des Inhalts, nicht als Eingebung der Wörter. Die Gottheit ist Ursprung der Aussage, sie inspiriert die Menschen zur Rede. Sie gibt die „Bilder“, die dann vom Inspirierten sprachlich formuliert werden. Eine solche Vorstellung dürfte auch im Hintergrund des urchristlichen inspirierten Redens stehen.

⁴⁷² Plato, Timaios 72: „τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί“ und „προφήται μαντευομένων“.

⁴⁷³ Krämer, Art. *προφήτης* κτλ, ThWNT VI, 787.

⁴⁷⁴ Forbes, Prophecy, 109f.

Dionysische Mysterien

Kaum eine andere Gottheit ist so vielgestaltig wie Dionysos, und auch seine Anbetung dürfte sehr verschieden gestaltet gewesen sein. Für unser Thema interessant sind die ekstatischen Zustände, die mit dem Ablauf der Rituale in dionysischen Mysterien verbunden sind. Beim griechischen Orakel bedeutete die Inspiration, dass die Gottheit durch eine inspirierte und kultisch vorbereitete Person etwas mitteilt. Bei den Dionysos-Mysterien geht es um eine Menschengruppe, die in einem ekstatischen Zustand die Gottheit anruft.⁴⁷⁵

Livius berichtet vom Bakchanalienskandal im Jahr 186 v. Chr., d.h. von dramatischen Vorgängen bei den dionysischen Mysterien in Rom, die bei den geheimen Versammlungen der Mysten in der Nacht geschehen sind. Nach seinem Bericht kam es unter dem Einfluss von Wein und Nacht zu Ausschweifungen jeglicher Art, die sogar bis zum Mord gehen konnten.⁴⁷⁶ Dieser Bericht ist wahrscheinlich nicht ganz für historisch zu halten,⁴⁷⁷ doch historisch belegt ist die Tatsache, dass es der römische Senat für notwendig gehalten hat, gegen die Orgien einzuschreiten.⁴⁷⁸ So wurden die geheimen Versammlungen verboten.⁴⁷⁹

Das Wiederaufleben der Orgien in späterer Zeit erfolgt dann viel gemässiger. In der Kaiserzeit wurden die Mysterien besser akzeptiert. Sie haben auch Anhänger unter der römischen Oberschicht gefunden. Der athenische Verein Iobacchen, den die Verehrer des Dionysos bildeten, ist ein Beispiel für die Mässigung des Dionyskultes. Der Verein war in sich und seinen Aktivitäten durchaus klar organisiert, und auch der von ihnen gepflegte gemeinsame Weingenuss hielt sich in kontrolliertem

⁴⁷⁵ Meier, *Mystik*, 163.

⁴⁷⁶ Livius, *Ab Urbe Condita* XXXIX, 8,5-8; 13,8-14. So berichtete eine Augenzeugin (13,10-12): „Seitdem die Mysterien gemeinschaftlich seien und das Miteinander von Männern und Frauen und die Ungebundenheit der Nacht dazugekommen sei, sei keine Untat und keine Schandtät dort unterblieben. Es gebe mehr Unzucht von Männern untereinander als mit Frauen. Wenn welche die Schande nicht ergehen lassen, würden sie wie Opfertiere geschlachtet. Nichts für unerlaubt zu halten, das sei das höchste Gebot unter ihnen.“.

⁴⁷⁷ Dazu Nissen, *Untersuchungen*, 222.

⁴⁷⁸ Das dürfte vor allem aus innerpolitischen Gründen geschehen sein. In einer Situation, wo Religion und Staat zusammengehörten, konnte die Teilnahme von einflussreichen Bürgern, die zur Nobilität in Rom gehörten, an einem unabhängigen Kult den Verdacht der Verschwörung und die schroffe Reaktion darauf auslösen. Engster, *Konkurrenz*, 28f.

⁴⁷⁹ S. die Inschrift publiziert bei Livius, *Ab Urbe Condita* XXXIX-XLI, 340-343 (Hrsg. Hillen).

geselligen Rahmen.⁴⁸⁰

Die interessanteste Stelle für uns ist Livius' Erwähnung der ekstatisch prophezeienden Männer:

„Männer weissagten, als wenn sie von Sinnen wären, unter ekstatischem Hin - und Herwerfen ihres Körpers ...“.⁴⁸¹

Dass es dabei um keine wohlausgewogene Rede geht, ist wohl offensichtlich. Es ist aber dieser Aussage nicht zu entnehmen, ob dieses Prophezeien aus unverständlichen Lauten bestand, oder ob es zumindest Worte beinhaltete.

Diese Beschreibung korrespondiert mit dem Bericht über die Tänze der Bakchen in der Stadt Theben, den Euripides in seiner Tragödie *Bakchen* noch vor Livius gegeben hat. Bei Euripides sind die Verweise auf unverständliche Äusserungen noch bestreitbarer.⁴⁸² Die Tragödie *Bakchen* von Euripides widerspiegelt den Mythos und die Riten des Dionysoskults. Dabei lassen sich auch die ekstatischen Formen der dionysischen Anbetung erahnen. Das Drama erzählt vom Sieg des Dionysoskults in Theben. Pentheus, der König der Stadt, hatte den Kult verboten, doch viele Frauen von Theben hängen ihm an, einschliesslich seiner eigenen Mutter. Euripides lässt Dionysos seine göttliche Macht zeigen, indem er zuerst die Frauen von Theben in eine Ekstase versetzt, wodurch sie verschiedene Wundertaten vollbringen und schliesslich den König Pentheus in der Ekstase töten.⁴⁸³

Die Frauen sind zunächst auf dem Weg in die Berge, um Dionysos im Geheimen zu verehren:

„Auf, ihr Bakchen, auf ihr Bakchen, besingt Dionysos unter Dröhnen der Pauken, preist jauchzend den jauchzenden Gott mit lautem phrygischen Ruf, wenn die Flöte lieblichen Klanges heilig, in heiligen Weisen erschallt geleitend die Schwärmer hinauf in die Berge, hinauf in die Berge! Und

⁴⁸⁰ So Klauck, Umwelt I, 102f., auch 55f.

⁴⁸¹ „Viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari...“, Livius, Ab Urbe Condita, XXXIX 13,12.

⁴⁸² Die Tragödie ist um 405. v.Chr. zum ersten Mal aufgeführt worden. Klauck, Umwelt I, 96.

⁴⁸³ Das Tragische besteht darin, dass seine eigene Mutter ihn nicht erkennt, sondern zusammen mit anderen Anführerinnen und Frauen des Kultes ihn in Stücke zerreist. Euripides, *Bacchae* 1095-1152.

fröhlich so wie ein Füllen zur Seite der nährenden Mutter, stürmt vorwärts
im Tanzschritt die Bakche“⁴⁸⁴

Dieser Abschnitt bezeugt einerseits, dass die kultischen Versammlungen der Bakchen mit lautem Schreien verbunden waren, andererseits, dass der Tanz ein wichtiger Bestandteil dieser Mysterien ist. Gerade diese wilden Tänze und scharfen Kopfbewegungen sind typisch für die Bakchen, wie Euripides zeigt.⁴⁸⁵ Waren aber die von ihm erwähnten Schreie ein glossolalisches Phänomen? Als einen bakchischen Ruf zeigt Euripides das „εὐοῖ“,⁴⁸⁶ der offenbar bei den kultischen Versammlungen immer wieder vorkam. Substantiviert galt dieser Ruf offenbar als Bezeichnung für Dionysos selbst.⁴⁸⁷ Forbes weist darauf hin, dass die ekstatischen Erscheinungen keineswegs zwangsläufig mit Glossolalie verbunden waren:

„Frenzy in the classical Greek world is not accompanied by unintelligible speech.“⁴⁸⁸

Man muss ihm zustimmen, dass die von Euripides erwähnten phrygischen Rufe keineswegs unverständlich sein sollten.⁴⁸⁹ Auch die Schreie der Frauen bei der Tötung des Pentheus sind – aufgrund des Wortes ὀλολύζω, das hier gebraucht ist, eher als ein verständliches Rufen zu Gott zu verstehen.⁴⁹⁰ Und wenn es unverständlich gewesen ist – was in einer Situation, in der mehrere Frauen gleichzeitig schreien, wohl möglich ist –, weist dieses Wort doch nicht auf eine inspirierte Sprache hin. In der Tat haben wir, wie das auch beim Delphischen Orakel der Fall ist, in den behandelten Zeugnissen keine eindeutigen Beweise für

⁴⁸⁴ Übersetzt von Ebener, Euripides, Tragödien IV, Bacchae 153-167.

⁴⁸⁵ Forbes, Prophecy, 127: „For although there is ecstatic speech in the Bacchae, the phenomenon which overwhelmingly characterises Dionysiac celebrations in the play is violent physical activity.“

⁴⁸⁶ Diesen Ruf selbst erwähnt Euripides, Bacchae 142, dann auch ein Adjektiv davon abgeleitet in 158. 238, schliesslich in 579 als Substantiv.

⁴⁸⁷ Der Ruf ist auch sonst bezeugt für den Dionysischen Kult, vgl. Philodamus (Scarpheus), Paean in Dionysum 5, 18, 31, 57 u.a. immer sich wiederholender Text: Εὐοῖ ὦ Ἰόβακχ' ὦ ἱε Παιάν, auch bei Aristophanes, Lysistrata, 1294.

⁴⁸⁸ Forbes, Prophecy, 131.

⁴⁸⁹ Euripides, Bacchae 159; Vgl. Forbes, Prophecy, 129.

⁴⁹⁰ ὀλολύζω ist nach Liddell, Lexicon, 1217 ein lautes Schreien. Bei Homer wird es besonders für das laute Schreien bei Frauen zu Göttern im Gebet verwendet. In Homerus, Odyssea 3.450 wird bei der Opferung geschrien. Auch bei Euripides geht es ja eigentlich um eine Opferung.

Glossolalie als unverständliches Reden.

Hellenistisches Judentum

In den behandelten Beschreibungen der ekstatischen Erscheinungen in der griechisch-römischen Antike war es nicht möglich, eine Entsprechung der korinthischen Glossolalie zu finden. Als nächste Parallele zu diesem urchristlichen Phänomen sind nun frühjüdische Zeugnisse zu prüfen. In jüdischen Kreisen kommt die Vorstellung von einer himmlischen Sprache der Engel vor. Tatsächlich erwähnt Paulus selber im 1. Kor 13,1 die „Sprache der Engel“.

Qumran

Wenn auch in den Qumranschriften kein Sprechen in einer unverständlichen oder fremden Sprache erwähnt wird, kommt doch die Vorstellung von einem himmlischen Gotteslob, auch von gemeinsamem Gotteslob von Engel und Menschen, vor.⁴⁹¹ Im irdischen Gottesdienst stimmen die Menschen in das himmlische Lob ein:

„Jubelt, die ihr Seine Erkenntnis bejubelt durch Jubelgesang unter den Gottesengeln auf wunderbare Weise...“⁴⁹²

Darin wird aber keineswegs vorausgesetzt, dass die Gemeinde in einer besonderen Engels- oder Himmelssprache jubelt. Das Lob der Gemeinde in irdischer Sprache gehört zum himmlischen Lob.

Auch für die eschatologische Zukunft wird ein gemeinschaftliches Jubeln mit den Engeln erwartet:

„Dann erkennen alle Völker Deine Wahrheit und alle Nationen Deine Herrlichkeit, denn Du brachtest Dein [...] allen Männern Deines Rates und in ein gemeinsames Los mit Angesichtsendeln und keinen Mittlerdolmetscher gibt es für [...] ... und sie antworten direkt Deiner

⁴⁹¹ So die These bei Meier, *Mystik*, 170-174. Allerdings konnte ich nur zwei der von ihm erwähnten Texte als Hinweis auf das gemeinsame Lob mit Engeln identifizieren.

⁴⁹² 4Q403 Frg. Kol. i, 36, übersetzt von Maier, *Texte*, 392.

Herrlichkeit und werden Deine Fürsten im Lo[s ...] ...“⁴⁹³

Wenn auch solche Aussagen in den Qumranschriften nicht oft vorkommen, lassen sie die Vorstellung vom himmlischen Lob erblicken, an dem auch die Menschen teilnehmen können.

Therapeuten

Im Bericht Philo über die Therapeuten wird ihre enthusiastische Frömmigkeit beschrieben und sie werden mit den Bakchen verglichen.

„Diejenigen, welche sich weder aus Gewohnheit, noch auf Grund einer Ermahnung oder Aufforderung, sondern von himmlischer Liebe ergriffen, diesem Dienst widmen, befinden sich in Verzückerung wie die Bakchanten oder Korybanten, bis sie das Ziel ihrer Sehnsucht erblicken.“ De Vita Contemplativa, 12 ⁴⁹⁴

Soweit es mir bekannt ist, gibt es aber keine direkten Zeugnisse, dass glossolalische Elemente bei Therapeuten zu finden sind. Von ihren enthusiastischen Versammlungen zeugen die Tänze, die geschlechtsgetrennt und auch zusammen getanzt werden und - wenigstens nach dem Bericht Philo - tatsächlich an den dionysischen Kult erinnern.⁴⁹⁵

Pseudepigraphische Literatur

Für unser Thema sind die Texte aus der pseudepigraphischen Literatur interessant, bei denen eine Beschreibung zu finden ist, dass die Menschen auf einer

⁴⁹³ 1QH Kol. XIV 12-14, übersetzt von Maier, Texte I, 82.

⁴⁹⁴ Philo, De Vita Contemplativa, 12: οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες οὔτε ἐξ ἔθους οὔτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακλήσεως τινων, ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθοῦμενον ἴδωσιν.

⁴⁹⁵ Nebenbei ist zu bemerken, dass in den Versammlungen von Therapeuten, soweit unsere Kenntnisse reichen, eine Parallele zum christlichen Gottesdienst zu finden ist. In ihren Versammlungen kam zunächst das Mahl, das mit einer Schriftlesung und Predigt verbunden war, darauf folgten Tänze. Hier sind das Mahl, die Schriftlesung und Predigt - also alles „vernünftige“ Elemente - mit ihrem Enthusiasmus verbunden. Das zeigt, dass diese Elemente alle nebeneinander bestehen konnten.

Himmelsreise in den Bereich der Engel kommen und sich dem Lobpreis der Engel anschliessen. So kann Zephanja, der in die Sphäre der Engel eingeht, ihre Sprache verstehen und betet mit ihnen zusammen (Apk Zeph 8,1-4).⁴⁹⁶ Weiter ist in ApkAbr 17,5-7 Abraham in den Himmel gelangt und dort singt er vor dem Thron ein vom Engel gelerntes Lied, das aus aneinander gereihten Gottesbezeichnungen besteht. Auch der Engel selbst nimmt an diesem Gotteslob teil. Eine enge Parallele dazu ist Johannesapokalypse 14,1-3, in der ebenso ein himmlisches Loblied ertönt, das von den 144 000 Geretteten mitgesungen wird.

Besonders interessant ist die Erzählung im Testament Hiobs, in dem die drei Töchter Hiobs in den Sprachen der himmlischen Wesen zu sprechen beginnen, ohne eine Himmelsreise anzutreten:

„Und sie (Hemera, eine der Töchter) bekam ein anderes Herz, so dass sie nicht mehr an irdische Dinge dachte. Sie redete begeistert in engelhafter Sprache und schickte ein Lied zu Gott empor gleich dem Gesang der Engel. Und die Lieder, die sie begeistert sang, liess der Geist auf ihrer Säule einprägen“.⁴⁹⁷

Ähnliches passiert auch mit den anderen Töchtern, die ebenso ein verwandeltes Herz erhalten und die Sprache der Archai (49,2) und Cherubim (50,2) sprechen. Ebenso werden ihre Äusserungen auch in für Menschen verständliche Sprache aufgeschrieben. Ihre Lieder und ihr Lobpreis werden offenbar als von Gott inspiriert verstanden.⁴⁹⁸

Beim Vergleich von TestHiob und 1. Korintherbrief lassen sich sowohl Unterschiede als auch wesentliche Ähnlichkeiten feststellen:

a. Zunächst geht es in TestHiob um eine individuelle, besondere Erfahrung, in 1. Kor jedoch um eine die ganze Gruppe umfassende Erfahrung.

⁴⁹⁶ „Auch ich legte mir ein Engels-Gewand an und sah alle jene Engel beten. Auch ich fing an, mit ihnen zusammen zu beten, und verstand ihre Sprache, die sie mit mir redeten“. Apk Zeph, 8,1-4, Übersetzt von Steindorff, Apokalypse, 84.

⁴⁹⁷ Übersetzt von Schaller, Testament, 369. TestHiob 48, 2-3: ἀπεφθέγξατο δὲ τῇ ἀγγελικῇ διαλέκτῳ, ὕμνον ἀναπέμψασα τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν ἀγγέλων ὕμνολογίαν· καὶ τοὺς ὕμνους οὓς ἀπεφθέγξατο εἶασεν τὸ πνεῦμα ἐν στολῇ τῇ ἐαυτῆς ἐγκεχαραγμένους.

⁴⁹⁸ TestHiob 49,3: „Wenn einer das Werk der Himmel erkennen will, wird er es finden können in den Liedern der Kasia“. Diese Aussage bezieht sich auf das von der Tochter Gesungene. „Himmel“ ist als umschreibender Ausdruck für Gott gebraucht. Vgl. Schaller, Testament, 370, Anm 3.

b. Von jeder der Töchter Hiobs wird gesagt, dass sie „ein anderes Herz bekam, so dass sie nicht mehr an irdische Dinge dachte“.⁴⁹⁹ Diese Worte führen den Leser zum Gedanken, dass es sich um einen ekstatischen Zustand handelt, bei dem die Welt um die Ekstatiker verschwindet. Oder es kann damit die in anderen Texten ausgedrückte Entrückung gemeint sein. Im Gegensatz dazu sehen wir im Korintherbrief, dass das glossolalische oder prophetische Reden durchaus mit einer Selbstkontrolle des Redners zu verbinden ist. Es scheint, dass Paulus zwischen Entrückungserlebnissen und gemeindlicher Glossolie unterscheidet. Paulus erzählt von seiner Entrückung in 2. Kor 12,2-4. Dort sind aber gerade die von ihm gehörten Sprachen für den Menschen *nicht aussprechbar*.⁵⁰⁰ Hier gibt es keinen Hinweis auf die Glossolie und wiederum redet Paulus in 1. Kor nicht von solchen Wanderungen in den Himmel.

Es gibt aber auch wichtige Übereinstimmungen:

- a. Die Töchter sprechen in einer für den Menschen unverständlichen Sprache, die nur Gott verständlich ist.
- b. Diese Rede wird als Lob Gottes verstanden. Ebenso versteht auch Paulus die Glossolie als Gotteslob.
- c. Der Inhalt des ekstatischen Singens ist „übersetzbar“. Im TestHiob wird immer darauf hingewiesen, dass das Gesagte irgendwo zu lesen ist. Auch Paulus setzt für die Zungenrede eine Übersetzung voraus.

Die Situation in Korinth

Meistens werden die paulinischen Ausführungen als Korrektur der Situation in Korinth aufgefasst.⁵⁰¹ Demnach haben die Korinther die Glossolie mehr als andere Gaben betont, sie als das wahre Kennzeichen eines Pneumatikers gesehen und diese

⁴⁹⁹ TestHiob 48,2; 49,1; 50,2. Die griechische Überlieferung stammt erst aus dem Mittelalter. Vat gr, 1238 (13. Jh.) liest 48,2 „und sofort befand sie sich ausserhalb ihres Fleisches“.

⁵⁰⁰ 2. Kor 12,3-4: καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

⁵⁰¹ Die meisten Kommentatoren sehen hier die Kritik an der korinthischen Auffassung über die Gaben und ihre Einsetzung. S. Weiss, 1. Korintherbrief, 304; Conzelmann, 1. Korintherbrief, 263. 284; Wolff, 1. Korinther, 289.

ekstatischen Zustände erstrebt.⁵⁰² Paulus weist sie dann zurecht, indem er das breite Spektrum und die Wichtigkeit *aller* Geistesgaben hervorhebt. In der Aufzählung der Gaben erwähnt er die ekstatischen erst am Ende.⁵⁰³ Wahrscheinlich geht das Thema auf eine schriftliche Anfrage der korinthischen Gemeinde selber zurück, offenbar ist dazu in der Gemeinde selber keine Klarheit und Einheitlichkeit zu finden.⁵⁰⁴

Auffällig ist, dass Paulus in diesem Abschnitt, die Korinther nicht scharf zurechtweist, wie er dies etwa in anderen Abschnitten tut.⁵⁰⁵ Der zurückhaltende Ton der paulinischen Aussagen würde gut zu der Annahme passen, dass Paulus die Probleme bei der Ausübung der Gaben in der Gemeindeversammlung für nicht so gravierend hält, wie z.B. die Tatsache, dass jemand mit der Frau seines Vaters lebt, oder dass z.B. beim gemeinschaftlichen Mahl die Armen vernachlässigt werden, oder dass man die zukünftige Auferstehung völlig ausblendet. Vielmehr ist das in den Kapiteln 12-14 Geschriebene eine Unterweisung, mit der er die Gemeinde in Antwort auf ihre eigene Frage weiterbringen möchte.

Auf jeden Fall ist festzustellen, dass die Prophetie und Glossolalie schon in der korinthischen Gemeinde geübt wurde, wie beispielsweise die Stellen 11,1-17 sowie auch die in den Kapiteln 12-14 ausgedrückten Unterweisungen voraussetzen, dass die Korinther die Gaben selber schon kennen. Es geht also nicht um das Kennenlernen dieser Gaben, sondern um ihre Anwendung im Gottesdienst. Da weist Paulus vor allem auf die Bedeutung dieser Gaben für die Versammlung und redet nicht so viel über ihre Praxis an sich.

Es wird nicht gesagt, dass die ganze Gemeinde ohne Ausnahme glossolalisch gesprochen hat. Nicht alle hatten die Gabe der Glossolalie, wie Paulus in 12,30 selber bezeugt. Das ist auch ein Hinweis darauf, dass πάντες in 14,23 nicht wirklich *alle* Gemeindemitglieder meint. Es ist deshalb möglich, dass Paulus dort eine unwirkliche Möglichkeit zeichnen will, d.h. er hält lediglich fest, wie es wäre, wenn alle gleichzeitig glossolalisch sprechen würden. Doch muss diese Aussage auch

⁵⁰² Wolff, 1. Korinther, 308.327. Paulus wendet sich gegen die Auffassung von Glossolalie als einem echten Beweis für die Geisterscheinung: „Nicht entrückt und unverständlich zu Gott Betende sind das Leitbild, sondern der Prophezeiende, der in fassbarer Weise von Gott her etwas zu sagen hat, was für verantwortliches Leben vor Gott wichtig ist.“

⁵⁰³ S. Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 240.

⁵⁰⁴ Darauf weist die Einleitung περὶ δέ 12,1 hin, die mit 7,1 περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε und anderen Themenanfängen mit περὶ δέ in 7,25; 8,1; 12,1; 16,1.12 korrespondiert.

⁵⁰⁵ So Meier, Mystik, 197. Die Stellen bei ihm: 1Kor 3,3; 5,6; 11,17; 15,34.

einen Realitätsbezug haben, so dass man annehmen kann, dass wenigstens mehrere zur selben Zeit glossolalisch sprachen. Darauf weist die Anordnung in 14,27 hin, dass einer nach dem anderen sprechen soll.

Es ist eindeutig, dass Paulus die Gabe der Glossolalie positiv bewertet. Das ist den positiven Aussagen in Kapitel 14 zu entnehmen: in 14,2 ist Glossolalie eine Anbetungssprache, der Glossolale redet zu Gott. In 14,4 erbaut er sich selbst, in 14,5 will Paulus, dass alle in Sprachen reden. In 14,18 dankt er Gott, dass er selber am meisten glossolalisch spricht. Es geht ihm also keineswegs um die Glossolalie als Problem an sich, sondern es wird nach ihrem Ort und ihrer Verwendung in der Gemeindeversammlung gefragt. Im Vergleich der Glossolalie mit der Prophetie wird die Prophetie allerdings eindeutig höher gestellt.⁵⁰⁶ Für die Glossolalie wird Platz in der individuellen Frömmigkeitspraxis eingeräumt, ausser wenn sie übersetzt wird, während die Prophetie und sonstige Verkündigung als nützlicher für die Versammlung erkannt werden.

Was ist Glossolalie für Paulus?

Wenn man die Ausdrücke bei Paulus zusammenträgt, die das glossolalische Reden betreffen, lässt sich folgendes Bild erkennen:

Am meisten verwendet Paulus den Ausdruck λαλεῖν γλώσσαις („in Sprachen reden“), wobei sowohl der genannte Plural wie auch der Singular λαλεῖν γλώσση („in Sprache reden“) vorkommen können.⁵⁰⁷ Es scheint, dass Plural oder Singular bei der Bezeichnung desselben Phänomens frei austauschbar sind.⁵⁰⁸ Der Plural, den man bei Paulus antrifft, spricht dafür, dass dieses Phänomen für ihn eine Pluralität beinhaltet, was sich besonders in dem Ausdruck γένη γλωσσῶν - Arten der Sprachen - artikuliert (1. Kor 12,10).⁵⁰⁹ Es ist also keine bestimmte „Sprache“, die der Glossolale sprechen kann, sondern der Ausdruck legt nahe, dass Paulus unter dem glossolalischen Sprechen eine Art von übernatürlicher Mehrsprachigkeit

⁵⁰⁶ Dafür zeugen die Ausdrücke μᾶλλον und μείζων in 14,1.5.

⁵⁰⁷ Plural: 12,30; 13,1; 14,5.6.23; Singular: 14,2; 14,4.13.27.

⁵⁰⁸ Am besten sieht man in 1. Kor 14,2-6, dass es keinen Bedeutungsunterschied bei den Ausdrücken λαλεῖν γλώσσαις, λαλεῖν γλώσση zwischen Singular und Plural gibt; der Singular und der Plural sind austauschbar. Es scheint zunächst, dass Paulus, wenn es um ein Individuum geht, den Singular vorzieht, doch verwendet er auch in 14,6 auch den Plural.

⁵⁰⁹ Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 160f.

versteht. Etwa: Gott schenkt verschiedene besondere Sprachen, mit denen man zu ihm sprechen kann. Am besten wäre λαλεῖν γλώσσαις auf Deutsch statt mit „Zungenreden“, das zwar die im Griechischen typische Verbindung von Sprache und Zunge aufnimmt, aber missverständlich ist, sondern mit „Sprachenreden“ zu übersetzen.⁵¹⁰

Wenn die Glossolalie ein „Sprachreden“ ist - welche Sprachen sind das, in denen der Glossolale spricht? Die möglichen Antworten in der Forschung lassen sich wie folgt zusammenfassen.⁵¹¹

- a) Paulus hat Glossolalie ebenso wie Lukas in Apg 2 als eine wunderbare Fähigkeit, fremde Sprachen zu sprechen, verstanden.⁵¹²
- b) Für Paulus ist die Glossolalie eine Fähigkeit, die himmlische bzw. Engelsprache zu sprechen (vgl. 13,1).⁵¹³
- c) Glossolalie war für Paulus eine unartikulierte Sprache der Seele - ein „unaussprechliches Seufzen“.⁵¹⁴
- d) Glossolalie war etwas Ähnliches wie ein Code. Man verschlüsselt eine Aussage z.B. durch Umstellung von Buchstaben so, dass sie zu einer unverständlichen Sprache wurde.⁵¹⁵
- e) Glossolalie war eine besondere Sprache, etwas Ähnliches wie ein Dialekt für das Beten, in dem archaische oder fremde Wörter dominierten.⁵¹⁶

Bevor die ersten Antworten auf die oben gestellte Frage einer genauen Untersuchung unterzogen werden, sollen die letzten beiden Möglichkeiten vorweggenommen werden, die für die paulinische Konzeption weniger glaubwürdig erscheinen.

Die Möglichkeit d) - die Existenz eines sprachlichen Codes, der die Aussagen mit

⁵¹⁰ Bittlinger, Glossolalia, 11.

⁵¹¹ S. die Zusammenfassung bei Forbes, Prophecy, 57f, siehe auch Thiselton, 1 Corinthians, 970-988.

⁵¹² Diese Meinung, die schon bei den Kirchenvätern zu finden ist, die Glossolalie an sich als Xenoglossie aufgefasst haben, ist auch heute in der Literatur zu finden: Davies, Pentecost, 228-231; Gundry, 'Ecstatic Utterance', 299-307; Forbes, Prophecy, 57-65.

⁵¹³ So Dautzenberg, Glossolalie, 227f. Ellis, Gifts, 36f. Laut ihm meint Paulus mit den Geistern der Propheten in 1. Kor 14,32 eigentlich angelische Kräfte, die die Propheten inspirieren. Ellis, Gifts, 30-38.

⁵¹⁴ Thiselton, 1. Corinthians, 985-989.

⁵¹⁵ So Carson, Spirit, 83-86.

⁵¹⁶ Heinrici, 1. Korinther, 378-382.

einem kognitiven Inhalt verändert hat - scheint zu gekünstelt zu sein.

Carson gibt ein Beispiel dafür, wie dies funktionieren könnte. Er nimmt die Aussage „Praise the Lord, for his mercy endures forever“. Wenn man alle Vokale ausradiert, bleibt PRS TH LRD FR HS MRC NDRS FRVR. Wenn man nun alle Wortzwischenräume weglässt und dann die Sequenz umschreibt mit der Verwendung nur jedes dritten Buchstabens, ergibt sich folgende Konsonantenreihe: PTRRMNSVRHDHRDFRSLFSCRR. Weiter muss man nun jeweils den Vokal „a“ zwischen die Konsonanten setzen und dann ergibt sich Aussprechbares: PATARA RAMA NA SAVAHAARA DAHARA DAFARASALA FASA CARARA.⁵¹⁷ Die Übersetzung der Glossolalie bedeutet in diesem Fall eine Entschlüsselung des kognitiven Inhalts. Allerdings scheint diese Möglichkeit eher den Wunsch auszudrücken, der glossolalischen Aussage auf jeden Fall einen kognitiven Inhalt zuzuschreiben, als der korinthischen Wirklichkeit zu entsprechen.

Auch die letzte Möglichkeit e) scheidet schnell aus. Bei einigen antiken Autoren wird der Begriff γλῶσσα in der Tat für alte, unverständliche oder frei geschaffene Ausdrücke gebraucht.⁵¹⁸ Doch die Vorstellung, dass die korinthischen Glossolalen solche Ausdrücke einfach aneinanderreihen, sogar in solchem Mass, dass Paulus sie eingrenzen will, und sie anweist, nacheinander zu reden und dass das Gesagte übersetzt wird (1. Kor 14,27), scheint unwahrscheinlich.

Vor allem sind also die drei anderen Möglichkeiten zu überprüfen: Glossolalie als eine wunderbare Fähigkeit, fremde Sprachen zu sprechen (a), Glossolalie als eine Engelssprache (b) sowie Glossolalie als unartikulierte Sprache (c).

- a) Das Verständnis der Glossolalie als Sprechen in einer Fremdsprache kommt eindeutig in Apg 2 vor. Sprachlich steht Apg 2,4 λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις („in anderen Sprachen reden“) sehr nahe beim paulinischen λαλεῖν γλώσσαις in 1. Kor 14,5. Besonders auch das von Paulus selber gebrauchte λαλεῖν ἐν ἑτερογλώσσοις („sprechen zu Fremdsprachigen“) im Jesajazitat (1. Kor 14,21) lässt uns diese Interpretation ernst nehmen. Doch im Gegensatz zu den in Apg 2 dargestellten Ereignissen, wo die Sprachen erkannt und verstanden werden, ist bei Paulus das, was der Glossolale sagt, keinem Menschen verständlich: 14,2 οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει („nicht Menschen

⁵¹⁷ Carson, Spirit, 85f.

⁵¹⁸ Heinrici, 1. Korinther, 379.

redet er, sondern Gott, keiner aber versteht (hört)“). So ist auch diese Ansicht abzulehnen.

- c) Wenn Paulus die Glossolie auch nicht als Reden in einer Fremdsprache aufgefasst hat, bedeutet das nicht, dass die glossolalische Rede für ihn inhaltslos ist, denn sie kann übersetzt werden (14,27). Das erinnert an TestHiob 48, wo das in Engelssprache Gesagte übersetzt als Lied oder Gebet aufgeschrieben wird. Trotzdem ist es nicht ganz überzeugend, dass Paulus das, was in Korinth passierte, als Engelssprache aufgefasst hat. Die in 13,1 erwähnten Engelssprachen bezeugen nur, dass Paulus die im Judentum verbreitete Vorstellung, dass die Engel eine Sprache gehabt haben, geteilt hat. Sie müssen sich aber nicht auf die in Korinth gepflegte Praxis beziehen. Die Formulierung in 13,1 ist eine rhetorische Steigerung, ähnlich wie in 13,2 die prophetischen Gaben zur Kenntnis aller Geheimnisse und zum Besitz jeder Erkenntnis gesteigert werden.⁵¹⁹ In der ganzen Diskussion in den Kapiteln 12 und 14 deutet Paulus nirgendwo auf ein Sprechen in Engelssprachen hin.⁵²⁰
- d) Damit bleibt noch die letzte Möglichkeit, dass Paulus die Glossolie als ein nicht artikuliertes Reden verstanden hat. Für ihn ist aber die Glossolie keine Sprache, sondern es sind unverständliche Ausdrücke, die erst durch die Übersetzung in verständliche Sprache gefasst werden (14,26).

Wie man nun den Ausdruck ἐρμηνεία in 14,26 zu verstehen hat, hängt davon ab, welches Verständnis der Glossolie bei Paulus vorauszusetzen ist. Die Frage ist, ob Paulus sie als eine Sprache verstanden hat, d.h. ob er glaubte, dass die glossolalischen Ausdrücke so etwas wie Worte enthalten. Oder betrachtet er sie als eine Art von unverständlichen Tönen, die etwas Unaussprechbares ausdrücken? Es gibt demnach zwei Möglichkeiten, wie ἐρμηνεία verstanden werden kann. Die eine Möglichkeit ist als Ausdrücken in Worten, als Artikulieren der unverständlichen Rede zu verstehen, wie das bei manchen antiken Autoren auch gebraucht ist.⁵²¹ Die andere Möglichkeit ist - nach der Grundbedeutung des Verbs - als eine Übersetzung

⁵¹⁹ So redet Paulus in 13,2 übertrieben von prophetischen Gaben: von der Kenntnis *aller* Geheimnisse und dem Besitzen *aller* Erkenntnis.

⁵²⁰ Wie Thiselton, 1. Corinthians, 973 auch darauf hinweist, wäre es merkwürdig, wenn Paulus annimmt, dass die Engelssprachen mal ihr Ende nehmen werden. Vgl. 1. Kor 13,8.

⁵²¹ So Thiselton, 1. Corinthians, 1098f. Bei ihm finden sich die Stellen Josephus, De bello Judaico 5.176-182; Philo, Quod deterius potiori insidiari soleat 15; 39; Legum Allegoriarum 1.74; De Migratione Abrahami 21,35.

zu verstehen.⁵²² Vom Kontext der Argumentation her ist eher die erste Variante plausibel. Für die zweite Variante spricht allerdings der Vergleich mit den unklaren, undeutlichen Tönen, die von den Musikinstrumenten ausgehen. Jedoch geht es Paulus hier m.E. einfach um die Verständlichkeit bzw. die Unverständlichkeit der Rede, nicht aber um die Unterscheidung zwischen Sprache und Nicht-Sprache. Wenn er in 12,10 von γένη γλωσσῶν - Arten der Sprachen spricht, sowie in 13,1 über die Sprachen der Menschen und der Engel, dann liegt es doch nahe, dass er unter γλῶσσαι so etwas wie eine Sprache verstanden hat. Auch der Ausdruck διὰ τῆς γλώσσης ... λόγον δῶτε in 14,9 legt eine Affinität für eine Sprache näher.⁵²³ In diesem Fall ist nun mit ἐρμηνεία in der Tat „Übersetzung des gesagten Inhalts“ und nicht nur eine Artikulation zu verstehen. Dass es dabei nicht um eine kognitive Übersetzung bestimmter Wörter geht, wird daraus klar, dass auch die Übersetzung eine Gabe des Geistes ist.

Psychologische Aspekte des inspirierten Redens

Ein Einblick in die psychologischen Erklärungen zur Glossolalie kann ein Verständnis für den Ablauf der Versammlungen in Korinth geben. Glossolalie ist ein Phänomen, dessen Entstehung und psycho-physiologische Einordnung nicht ohne Weiteres klar ist. Dann kann es auch helfen, die Dynamik in der Versammlung besser vor Augen zu führen, wenn wir mit Hilfe heutiger Analogien geklärt haben, wie sich die Glossolalie äussern kann und welche soziale Rolle sie in Korinth gespielt haben konnte. Ausserdem interessiert uns die Frage, inwiefern Glossolalie als ekstatisches Phänomen zu betrachten ist.

Wenn man nach den psychologischen Aspekten bestimmter Phänomene im Neuen Testament fragt, steht man natürlich vor der Schwierigkeit, dass die Menschen, um die es dabei geht, nicht mehr befragt werden können. So stehen auch die korinthischen Glossolalen für die psychologische Befragung nicht zur Verfügung. Es ist ratsam, die heutigen Erscheinungen nicht allzu schnell mit den historischen

⁵²² So Forbes, Prophecy, 65ff.

⁵²³ Schrage, 1. Korinther, EKK VII/3, 394.

Phänomenen gleichzusetzen. Aber dass man bei der Glossolalie von einem allgemeinen menschlichen Phänomen ausgehen darf, das in verschiedenen Zeitaltern und unter verschiedenen kulturellen Bedingungen ähnliche Strukturen aufweist, ist auch bei den verschiedenen Ausprägungen der Glossolalie anzunehmen.⁵²⁴

Die moderne psychologische Untersuchung hatte zuerst einen negativen Verdacht gegenüber der Glossolalie. Die Psychoanalyse sah darin etwas Pathologisches, das nicht in die Normalität hineingehörte. Unbewusste, verborgene Impulse, die gegen die sozialen Normen verstossen, kamen nach ihr auch in der Glossolalie zur Sprache: „Sie wäre in Analogie zu einem neurotischen Symptom zu bewerten: als Ausdruck ungelöster Spannungen.“⁵²⁵ Auch in kirchlichen und akademischen theologischen Kreisen stiessen die Frömmigkeitserscheinungen der aufkommenden Pfingstbewegung am Anfang des 20. Jh. auf eine negative Reaktion. Die Glossolalie wurde dabei scharf verurteilt.⁵²⁶

Später ist die Glossolalie immer mehr vom Verdacht befreit worden, dass sie für die menschliche Psyche schädlich oder als krankhafte Erscheinung zu bewerten sei. Ihre heilenden Eigenschaften werden anerkannt. Zuletzt machte die Untersuchung von Gerd Theissen klar, dass die Glossolalie an sich nicht für regressive individualpsychologische und soziale Folgen verantwortlich ist. Sie ist, laut Theissen, an sich neutral; es hängt davon ab, wie sie von den bewussten Entscheidungen gesteuert wird, ob sie entweder regressiv oder bereichernd für die psychische Kompetenz wirkt.⁵²⁷ Es sind folgende positive Wirkungen der Glossolalie zu beobachten: 1. Die Glossolalie ermöglicht den Zugang zu unbewussten Dimensionen des Menschen, und dadurch schafft sie eine Erweiterung des Bewusstseins. In ihr werden „unbewusste Tiefendimensionen des Lebens

⁵²⁴ Goodman, Art. Glossolalia, 271.

⁵²⁵ Theissen, Aspekte, 306.

⁵²⁶ S. die sogenannte Berliner Erklärung vom 15.09.1909. Sie ist von 50 Mitarbeitern des Gnadauer Verbandes als Reaktion auf die Pfingstbewegung verfasst. Die Verurteilung der ekstatischen Erscheinungen wird folgendermassen formuliert: „Der Geist in dieser Bewegung bringt geistige und körperliche Machtwirkungen hervor; dennoch ist es ein falscher Geist. Er hat sich als ein solcher entlarvt. Die häßlichen Erscheinungen wie Hinstürze, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches lautes Lachen usw. treten auch diesmal in Versammlungen auf. Wir lassen dahingestellt, wieviel davon dämonisch, wieviel hysterisch oder seelisch ist - gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.“ Der Text ist unter www.reformatio.de/bekenntnisse/BerlinerErkl.pdf (besucht, 08.02.2005) zu finden.

⁵²⁷ Theissen, Aspekte, 314.

zugänglich“⁵²⁸; 2. Dadurch finden auch die verdrängten Impulse einen Zugang zum Bewusstsein - das, was dem alltäglichen Bewusstsein entzogen ist, kommt hier zur Sprache; 3. Schliesslich ist die Glossolalie als eine regressive Wiederaufnahme kindlicher Verhaltens- und Erlebnisformen zu verstehen. Der Glossolale kehrt zu den primitiven Sprachformen zurück.⁵²⁹

Im letzten Fall werden vorrationale Tiefenschichten aus der frühen Kindheit reaktiviert.

„Physiologisch dürfte dabei an einen Rückschritt hinter die Koppelung der für die Steuerung der Sprachmotorik zuständigen Area des Grosshirns mit der für das Lernen der begrifflichen Sprache verantwortlichen Area zu denken sein.“⁵³⁰

Der Glossolale formt also etwas ähnliches wie eine Sprache, in der aber die Zusammensetzung der Laute keine semantische Bedeutung hat und in der es keine Gesetze der Grammatik gibt.

Theissen verbindet die Glossolalie, wie auch viele andere Autoren, mit ekstatischen Zuständen des Redners.⁵³¹ Wie heutige, aber auch die historischen Beschreibungen zeigen, kann sich die Glossolalie ziemlich verschieden äussern. Die Erlebnisse können von stark ekstatischen Zuständen bis hin zur ruhigen Anbetung gehen. Deswegen soll die Beziehung zwischen Glossolalie und Ekstase noch etwas näher angeschaut werden.

Laut Helmut Zinser hat sich in den letzten Jahren die Definition der Ekstase als anderer, aussergewöhnlicher Bewusstseinszustand durchgesetzt.⁵³² Damit ist natürlich ein religiöser Auslöser aus der Definition ausgeschlossen, es lassen sich aber verschiedene Arten der Ekstase unter diesem Begriff unterbringen. Als ekstatisch werden in der Literatur sehr verschiedene psycho-physiologische Zustände bezeichnet.⁵³³ Der Alttestamentler Johannes Lindblom nimmt in seiner Monographie

⁵²⁸ Theissen, Aspekte, 306.

⁵²⁹ Theissen, Aspekte, 303-314.

⁵³⁰ Thiede, Art. Glossolalie III, RGG 3, 1014.

⁵³¹ Theissen, Aspekte, 281.

⁵³² Zinser, Art. Ekstase, HrwG II, 255.

⁵³³ Zinser, Art. Ekstase, HrwG II, 253. „So wird die Kontemplation mancher Mystiker..., also ein körperlich völlig ruhiger Zustand, als Ekstase bezeichnet, wie ebenso die mit schnellen Bewegungen herbeigeführten Zustände der Derwische. Die Glossolalie, bei

Prophecy in Ancient Israel verschiedene Ausprägungen der Ekstase wahr:

„Ecstasy has many degrees, from absolute psychic uncounsciousness and psycho-physical anaesthesia to a state of mind which may be normal mental abstraction. Ecstasy is not a state of mind which may be sharply delimited, but represents a scale of higher or lower degrees of psychic detachment.“⁵³⁴

Da das Phänomen an sich nicht eindeutig eingrenzbar ist, besteht auch eine gewisse Unklarheit in der begrifflichen Beschreibung des Phänomens der Glossolalie. Deswegen bezeichnen manche Autoren die Glossolalie in Korinth nicht gerne als ein ekstatisches Sprechen. Sie ist nach J.D.G. Dunn:

„...ecstatic only in the technical sense of being automatic speech in which the conscious mind played no part, but not ecstatic in the more common sense of 'produced or accompanied by exalted states of feeling, rapture, frenzy'.“⁵³⁵

Dunn scheint den Ursprung der Glossolalie nicht gerne in einem ekstatischen Zustand zu sehen. Es ist auch möglich, dass das glossolalische Sprechen wie eine Technik wirken kann, die den Glossolalen in die Ekstase hineingeraten lässt – ob dabei das Reden von dem ekstatischen Zustand stammt oder gewissermassen ein Resultat dieses Zustands ist, bleibt fraglich.

Offenbar ist aber die Glossolalie immer mit einem gewissen veränderten Bewusstseinszustand verbunden, der stärker oder weniger stark ausgeprägt sein kann. Deswegen kann man mit der Anthropologin und Linguistin Felicitas Goodman sagen:

„I ... attribute the cross-cultural agreements in the features of glossolalia to these neurophysiological changes, collectively and popularly called trance, and I define glossolalia as a vocalization pattern, a speech automatism that is produced in the substratum of the trance and that reflects directly, in its

der eine Person ihr selber vielleicht unverständliche Laute und Sprachen redet, wie die meist deutlichen Berichte eines sibirischen Schamanen von seiner Himmels- oder Unterweltsreise, heisst bei verschiedenen Autoren Ekstase...“ Ekstase ist auch nicht nur als ein religiöses Phänomen einzuordnen, es kommen auch ekstatische Erlebnisse vor, die nicht direkt mit einem religiösen Hintergrund verbunden sind. Zinser, Art. Ekstase, *HrwG* II, 254.

⁵³⁴ Lindblom, *Prophecy* 35.

⁵³⁵ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 243.

segmental and suprasegmental structures, the neurophysiological processes present in this changed state of consciousness.“⁵³⁶

Die in heutigen charismatischen Kreisen anzutreffende Form des glossolalischen Redens ist oft mit einem starken ekstatischen Zustand des Glossolalen verbunden (Verlust der Selbstkontrolle und der Wahrnehmung der Situation um sich, auf den Boden fallen, schreien usw.). Die paulinischen Aussagen über die Glossolalie sind diesbezüglich viel gemässiger. Die Aussage in 14,27 scheint eine durchaus kontrollierte Situation zu beschreiben. Paulus will eine gewisse Ordnung in der Gemeinde erreichen. Von den Glossolalen sollen nicht mehr als zwei oder drei, einer nach dem anderen (!) reden. Ein Reden nacheinander wäre kaum mit einem unkontrollierten Bewusstseinszustand zu vereinbaren, in dem der Redner die Situation um sich nicht mehr wahrnimmt. Wie die Propheten ihre Aussagen kontrollieren, so spricht auch der Glossolale nicht gegen seinen Willen glossolalisch.⁵³⁷

Auf der anderen Seite sollte der Enthusiasmus in Korinth auch nicht unterschätzt werden. Bei Paulus kommen auch Ausdrücke vor, die darauf hinweisen, dass der Inhalt des Gesagten nicht kognitiv erfasst wird. Die Aussagen werden nicht rational formuliert.⁵³⁸

In 14,23 stellt sich Paulus eine hypothetische Situation vor, bei der ein Fremder in die Versammlung hineinkäme und *alle* glossolalisch sprächen. Der Ausdruck *μαίνομαι*, den Paulus hier gebraucht, um das Urteil des Fremden zu beschreiben, hat neben der Bedeutung „verrückt wüten“, „rasen“ auch die Bedeutung der religiösen Ekstase und wird z.B. für die Ekstase der Bakchen gebraucht.⁵³⁹ Die Frage ist nun, ob Paulus hier sagen will, dass für einen Nichtchristen die von allen gleichzeitig praktizierte Glossolalie an die ekstatischen Praktiken anderer Kulte

⁵³⁶ Goodman, Glossolalia, 564. „Segmental structures“ sind Laute, Silben und Phrasen, „suprasegmental structures“ sind Rhythmus, Tonfall und allgemeine Sprachmelodie. Ebd., 563f.

⁵³⁷ Forbes, Prophecy, 56, aufgrund von 1. Kor 14, 26ff.

⁵³⁸ 1. Kor 14,14-15 ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. τί οὖν ἐστίν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῖ ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῖ.

⁵³⁹ Vgl. Euripides, Bacchae 299ff, auch Herodotus, Historiae, IV 79 „ὕπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται“. Weitere Belege noch bei Preisker, Art. *μαίνομαι*, ThWNT IV, 363.

erinnert, und damit das Christentum mit diesen in eine Reihe setzt, oder ob es Paulus darum geht, dass so praktizierte Glossolalie nach Aussen hin wie Wahnsinn wirken kann. Da im Text nichts weiter auf eine spezielle Bedeutung des Wortes *μαίνομαι* schliessen lässt, ist anzunehmen, dass es Paulus hier in der allgemeinen Bedeutung gebraucht. Für die Gäste der Gemeinde würde das Durcheinanderreden der Glossolalen als Wahnsinn erscheinen. Auch wenn Paulus hypothetisch spricht, erlaubt die Ermahnung zur Eingrenzung der Glossolalie in V. 27 den Schluss, dass eine ähnliche Situation in der Gemeinde durchaus vorkommen konnte, wenn eine Gruppe der Glossolalen eine ekstatische Anbetung ausführte.

Die Glossolalie gehört zu den Phänomenen, die ohne oder auch mit Absicht erlernt werden.⁵⁴⁰ Theissen weist darauf hin, dass die Glossolalie ausserdem ein Merkmal der Gruppe werden kann. Dann kann sie sich auch als Zugehörigkeitszeichen erweisen. Nach ihm dürfte gerade auch in Korinth eine Schismatisierung geschehen sein. Die echten Pneumatiker wären dann an dieser Gabe erkannt worden.⁵⁴¹

Die Untersuchung hat gezeigt, dass die Glossolalie in der Umwelt der urchristlichen Gemeinde eher nicht zur Normalität gehörte. Die behandelten Zeugnisse bestätigen das Vorhandensein von Glossolalie bei der delphischen Pythia und den dionysischen Mysterien nicht. Nur bei den hellenistisch-jüdischen Zeugnissen ist die Ähnlichkeit der Phänomene zur korinthischen Glossolalie, wie sie beschrieben wird, auffällig. Doch Glossolalie als ein Gruppenphänomen, das man wohl in der korinthischen Gemeinde sehen kann, ist eher ungewöhnlich. Schlussendlich zeugt Paulus selbst mit dem Hinweis, dass für Aussenstehende die in der Gruppe praktizierte Glossolalie wie Wahnsinn wirken könnte (1. Kor 14,23), wie fremdartig sie wirkte.

Für Paulus selbst ist die Glossolalie an sich ein positives Phänomen, obwohl er sie für den gottesdienstlichen Ablauf deutlich eingrenzen will. Sie ist eine Art Sprache für die Anbetung Gottes, auch wenn sie nicht mit Worten redet, die man wie eine Fremdsprache übersetzen kann.

Aus heutiger Perspektive kann man sagen, dass die Glossolalie zu den allgemein menschlichen ekstatischen Phänomenen zu rechnen ist. Aus dieser Sicht ist sie kein spezifisch christliches Phänomen, allerdings aber ein zur christlichen Religiosität

⁵⁴⁰ Oft wird sie zwar als ein spontanes Phänomen dargestellt, auch in Apg 2. Vgl. Goodman, *Glossolalia*, 564.

⁵⁴¹ Vgl. Theissen, *Aspekte*, 291-303.

dazugehörendes Phänomen, das schädlich, aber auch bereichernd für das Individuum oder die Gemeinde wirken kann.

f. Musik in der Versammlung

Unter anderen Beiträgen in der Versammlung nennt Paulus in 1. Kor 14,26 auch ψαλμός. Diese Stelle ist eine der wenigen im NT, in der das Singen in der urchristlichen Gemeinde ausdrücklich erwähnt wird. Meistens wird aber in der Forschung angenommen, dass das Singen in der Urgemeinde etwas Übliches gewesen ist.⁵⁴² Das kann man gut aufgrund der positiven Zeugnisse des Neuen Testaments tun.⁵⁴³ Zunächst ist kein Verbot des Singens oder eine negative Beurteilung der Musik im Neuen Testament zu finden und auf der anderen Seite gibt es einige Stellen, die das Singen oder die Musik in der Gemeinde positiv erwähnen. So spricht zunächst schon 1. Kor 14,15 das Singen direkt an. Paulus redet zwar in Bezug auf sich selbst, doch im Hintergrund seiner Aussage ist das Singen der Gemeinde im Geist und mit der Vernunft zu spüren. Auch in Eph 5,19 und Kol 3,16 werden verschiedene Gattungen der Lieder aufgeführt wie ὕμνος, ψαλμός, ᾠδή, wenn auch vermutlich keine Unterschiede auszumachen sind.⁵⁴⁴

⁵⁴² So Albrecht, Hymnologie, 9f; Smith, Singing, 1; Viljoen, Song, 195; Weder, Raum, 329; McKinnon, Music, 12; Ferguson, Singing, 144-145; Wilson, Music, 392-395; Malan, Singing, 509, etc. Dagegen hat nur Hans Seidel Einwände erhoben (Gemeindegeseang, 241). Laut ihm sind weder Gemeindegeseang noch individueller Gesang in den Versammlungen der Urgemeinde nachweisbar. In der Gemeinde habe es höchstens ein „Vortragen in gehobenem Sprechton – eine Kantillation“ gegeben. Mit Recht deutet er darauf hin, dass im NT die Zeugnisse für das Singen ausserordentlich spärlich sind, doch nimmt er einige ausserneutestamentliche Belege nicht ernst oder deutet sie viel zu eng. So häufen sich z.B. in den Oden Salomos die Ausdrücke, die mit Musik und Singen verbunden sind. Seidel möchte gerne sie alle als Metaphern verstehen. Gewiss kann man einige von ihnen auch metaphorisch deuten. Auch die eschatologische Zukunft wird als Singen vor dem Herrn vorgestellt (Odae Salomonis 7, 17). Doch wären diese Metaphern für eine Gemeinde unverständlich, die ihr Lob auch nicht mit dem Singen ausdrücken kann. Allerdings kann seine Kritik dazu dienen, die neutestamentlichen Belege genau zu prüfen.

⁵⁴³ McKinnon kommt in seiner Zusammenstellung der neutestamentlichen Texte über Musik auf 19 Stellen des NT (Music, 12-17). Ausser denen, die oben erwähnt werden, zählt er noch den Tanz der Salome vor Herodes Mt 14,6-8, die Hosanna-Rufe der Menge beim Einzug Jesu in Jerusalem Mt 21,9 und das Lob der Engel in Lk 2,13-14 dazu.

⁵⁴⁴ Vgl. Schweizer, Kolosser, 157; ebenso Schnackenburg, Epheser, 243. Seiner Meinung nach zeigt sich hier die Vorliebe des Autors für die Dreizahl. Auch Dunn, Colossians, 237-239 betont die Synonymie der Begriffe. Seidel ist überzeugt, dass der Ausdruck „ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις“ in Kol 3,16 ein Singen im Herzen meint und einen Gemeindegeseang ausschliesst. Nach seiner Interpretation wären die Ausdrücke ὕμνος, ψαλμός und ᾠδή nur metaphorische Ausdrücke, denen eigentlich keine Praxis des Gemeindegeseangs entspricht (Gemeindegeseang, 234). Doch ist an beiden Stellen eine Mahnung ausgedrückt und eine expressive Aktivität vorausgesetzt. Den

Ausserhalb der paulinischen Briefe ist zunächst Jak 5,13 zu erwähnen, wo derjenige, der frohen Gemütes ist, aufgefordert wird zu singen (ψάλλω). Auch der Bericht der Evangelisten in Mk 14,26 und Mat 26,30, wo die Jünger zum Abschluss des Passahmahls singen, kann als ein Zeugnis für das Singen in der Gemeinde aufgefasst werden:

Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Mk 14,26/Mat 26,30

Der Text scheint eine Gewohnheit der Gemeinde darzustellen, bei dem Herrenmahl zu singen, wenn auch als Rätsel bleiben muss, ob die Autoren der Evangelien an Hallel-Psalmen der jüdischen Passah oder an einen christlichen Hymnus gedacht haben.⁵⁴⁵

Eindeutig zeigt auch Apg 16,25f, dass die Macht des lobenden Singens dem Autor der Apostelgeschichte nicht fremd war, wenn er durch das Singen der Gefangenen Paulus und Silas sogar das befreiende Erdbeben entstehen lässt.

Paulus gebraucht die Metaphern der Musikinstrumente im 1. Korintherbrief, um seine Charismenlehre deutlicher zu machen. Damit wird der 1. Korintherbrief das musikalischste Buch im NT, da in diesem die musikalischen Referenzen am meisten vorkommen: 1. Kor 13,1 χαλκὸς ἤχων, κύμβαλον ἀλαλάζον, 1. Kor 14,7-8 αὐλὸς, κιθάρα, 1. Kor 15,52 σάλπιγξ.

An manchen Stellen kann man nicht eindeutig erkennen, ob das Lob der Gemeinde das Singen voraussetzt. Dazu zählt Apg 2,46 καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεόν, Röm 15,5-6 ἐν ἐνὶ στόματι δοξάζετε τὸν θεόν. Weder αἰνέω noch δοξάζω sind eindeutig als Singen zu verstehen. Es ist gut möglich, dass diese Stellen das Bekenntnis zu Gott als Gotteslob bezeichnen.

In 1Tim 3,16 findet sich möglicherweise ein Beispiel eines christlichen Hymnus, doch die gehobene Sprache und Parallelismus kann auch als literarisches Stilmittel

Gemeindemitgliedern wird nämlich geboten, mit Psalmen, Hymnen, Oden *zueinander* zu sprechen (Eph 5,19) oder *einander* zu belehren und zu ermahnen (Kol 3,16). Deshalb ist eine instrumentale Deutung von ἐν bzw. des Dativs vorzuziehen, womit dann die Weise des Singens ausgedrückt wird. Auch das Verb λαλεῖν darf man hier nicht zu eng als nur das Sprechen deuten. Es ist ein sehr allgemeines Wort, das in diesem Fall bei der Häufung der musikalischen Begriffe als Kommunizieren mit dem Gesang zu interpretieren ist, mit anderen Worten sogar als Gemeindegesang.

⁵⁴⁵ Siehe dazu, Gnllka, Markus, EKK II/2, 247 und Luz, Matthäus, EKK I/4, 124.

der Prosa aufgefasst werden.⁵⁴⁶

Auch sonst zeigen die späteren christlichen Zeugnisse, dass der Gesang in der christlichen Gemeinde etwas Selbstverständliches war. Weiter sind auch Zeugnisse der gnostischen Schriften zu erwähnen, wie z.B. Acta Joannis 94-96⁵⁴⁷, Acta Pauli 9⁵⁴⁸. Auch in Oracula Sibyllina 8 sollen die Christen mit dem Gesang anbeten.⁵⁴⁹ Ebenso bezeugt Justin in 1. Apologia 13 den Lobpreis mit Gebeten und Gesängen.⁵⁵⁰ Das Wort ψαλμός bedeutet zunächst das Spielen eines Saiteninstruments,⁵⁵¹ später wohl das von Saitenspiel begleitete Lied.⁵⁵² In der Septuaginta kommt ψαλμός über 50mal als Übersetzung für תְּהִלָּה vor und zwar ausschliesslich in den Überschriften der Psalmen. Schon in der Septuaginta bezeichnet das Wort ein Lied bzw. einen Gesang, der nicht unbedingt von einem Instrument begleitet werden muss.⁵⁵³ So wird das Verb des gleichen Stammes auch in 1. Kor 14,15 von Paulus gebraucht - es ist dort wohl ein Singen im Geist oder mit Vernunft gemeint. In 1. Kor 14,26 verweist das Wort also nicht unbedingt auf ein Benutzen eines Saiteninstruments in der Gemeindeversammlung. Der Begriff ist hier primär als Lied, vielleicht als Loblied zu übersetzen.

Fragen wir, was für Lieder damit gemeint sind, bieten sich folgende Möglichkeiten an: Den Ausdruck ψαλμὸν ἔχει kann man in 14,26: a. als einen spontanen Gesang verstehen,⁵⁵⁴ oder b. wie auch in 14,15 als das Singen im Geist. Weiterhin kann man

⁵⁴⁶ McKinnon, Music, 16.

⁵⁴⁷ Jesus singt hier mit seinen Jüngern einen Hymnus.

⁵⁴⁸ Über die versammelte Gemeinde mit Paulus, nach einer Prophetie: „...nahm ein jeder von dem Brot und sie schmausten nach der Gewohnheit (...) unter dem Gesang von Psalmen Davids und von Liedern, und auch Paulus freute sich.“ Übers. Schneemelcher, Apokryphen II, 235.

⁵⁴⁹ „Lasset uns vielmehr mit reinem Herzen fröhlich sein und mit heiterem Gemüte und unerschöpflicher Liebe und wohltuenden Händen und mit lieblichen Lobgesängen dich verherrlichen, der du der unsterbliche und wahrhaftige Gott bist.“ Übersetzung, Clemens, Orakel, 260.

⁵⁵⁰ 1. Apologia 13 im Zusammenhang mit den Opfer: „... ihm aber zum Danke in Worten Huldigungen und Gesänge emporzusenden für unsere Erschaffung und für alle Mittel zu unserem Wohlsein“. Übersetzung Rauschen, Apologien, 23.

⁵⁵¹ Hi 21,12; 30,31, auch ψάλλω bedeutet ursprünglich berühren, dann Saite schnellen, zum Schwingen bringen, Euripides, Bacchae 784, Dio Chrysostomus, Recusatio Magistratus 49,27,4. Delling, Art. ὕμνος, ThWNT VIII, 494.

⁵⁵² 1. Kön 16,18; 2. Kön 23,1; Ps 94,2; 146,1 u.a. in Psalter. Siehe auch z.B. Plutarchus, Alexander 67.5.2. Delling, Art. ὕμνος, ThWNT VIII, 497.

⁵⁵³ 2. Sam 23,1, Jes 24,16; 25,5; Ps 95,2; 119,54 als Übersetzung für תְּהִלָּה („Lied“). Als Übersetzung für מוֹזָה - Musik, Klang: Jes 51,3; Am 5,23; Ps 81,3; Ps 98,5.

⁵⁵⁴ Malan, Singing, 151.

c. an vorbereitete Lieder,⁵⁵⁵ d. an „liturgisch wiederholte Stücke“,⁵⁵⁶ e. oder an das Vortragen alttestamentlicher Psalmen denken.⁵⁵⁷ In diesem Fall würde sich der Ausdruck „ψαλμὸν ἔχει“ auf die Auswahl des Psalms beziehen.

Früher wurde angenommen, dass die urchristliche Musik von der jüdischen Musik bzw. der synagogalen Musik geprägt wurde. So beschreibt Egon Wellesz im renommierten *New Oxford History of Music* diese Übernahme:

„It was from the Synagogue that the early Christians took over the cantillation of lesson, the chanting the psalms, and the singing of hymns. ... Converted readers and precentors from synagogue instructed the Christian congregation in chanting and singing. In the early days of Christianity the readers may have preserved the rules of the Jewish cantillation, which permitted the certain amount of improvisation as long as the traditional formulas and cadences were kept.“⁵⁵⁸

Sein Gedankengang ist als wie folgt: die ersten Christen waren Juden; sie brachten die jüdische Tradition mit sich. Also muss die erste christliche Musik und sogar der ganze Gottesdienst überhaupt stark vom jüdischen Andenken beeinflusst gewesen sein. Doch hat diese These wenig Unterstützung in den historischen Quellen. Vom jüdischen Gesang in der Synagoge um die Zeitspanne des 1. Jahrhunderts ist nichts bekannt; wir wissen nicht, ob da überhaupt gesungen wurde und noch weniger wie.⁵⁵⁹ J.A. Smith verweist auf Philo, der den synagogalen Gottesdienst beschreibt, ohne dabei das Singen zu erwähnen:⁵⁶⁰

And indeed they (the Jews) do always assemble and sit together, most of them in silence except when it is the practice to add something to signify approval of what is read. But some priest who is present or one of the elders reads the holy laws to them and expounds them point by point till about the late afternoon, when they depart having gained both expert knowledge of the holy laws and considerable advance in piety. Philo, Hypotetica VII 13.⁵⁶¹

⁵⁵⁵ Dunn, Congregation, 264.

⁵⁵⁶ Cullmann, Urchristentum, 24.

⁵⁵⁷ Thraede, Art. Hymnus I, RAC 16, 918.

⁵⁵⁸ Wellesz, Music, in: *New Oxford History of Music* II, 1. Auch Viljoen nimmt an, dass schon im 1. Jh. n. Chr. eine Tradition von "singing or saying Psalms" in der Synagoge vorhanden war, die die jüdischen Christen beeinflusst hat (Song, 197). Vgl. auch die weiteren Verweise bei Randhofer, Psalmen, 4f.

⁵⁵⁹ So Smith, Synagogue, 4f.; vor ihm schon Mckinnon, Exclusion, 84.

⁵⁶⁰ Smith, Synagogue, 4.

⁵⁶¹ Siehe auch Philo, *De Opificio Mundi*, 128, *De Vita Contemplativa* 30f.

Josephus erwähnt die Synagoge nur beiläufig; dabei erwähnt er nur Thorarollen als Hinweis auf die Lesung und das Beten in der Synagoge (Bellum 2.289-292; Vita 295). Das Gleiche gilt auch für andere Zeugnisse dieser Zeit. Auch das Neue Testament erwähnt nur die Lesung und die Erklärung der Schrift Lk 4,16-29 und Apg 13,14-41 im Zusammenhang mit der Synagoge.

Erst um 120-140 n. Chr. erwähnt die Mischnah, Taanit III, 9, das Singen des Hallels⁵⁶². Erst ab dem 4. Jh. sind Psalmen als Teil der Gebete in der Synagoge belegt.⁵⁶³ Es ist also doch am wahrscheinlichsten, aufgrund dieses Materials anzunehmen, dass das Singen in der Synagoge in der neutestamentlichen Zeit nicht verbreitet war.⁵⁶⁴

Das bedeutet aber nicht, dass die Psalmen zur Zeit des NT gar nicht gesungen worden wären. Der Ort für das Vortragen der Psalmen war zunächst der Jerusalemer Tempel. Das Psalmenbuch war nie ein Gesangbuch für die versammelte Gemeinde, denn die Psalmen zu singen und mit Musikinstrumenten zu begleiten, war die Aufgabe der Berufsmusiker des Tempels.⁵⁶⁵ Doch waren die Psalmen offenbar auch unter dem Volk verbreitet und waren ein Teil der individuellen Frömmigkeit, etwas, was man Tag und Nacht rezitieren sollte.⁵⁶⁶ Wie sie gesungen wurden, bleibt aber dunkel. Dass sie gesungen wurden, bezeugen die Psalmen zu besonderen Anlässen, wie z.B. die Hallelpsalmen (Ps 113-118) beim Passah (s. Mt 26,30). Auch die Pilgerpsalmen wurden auf dem Weg nach Jerusalem (Ps 120-134) gesungen und vor

⁵⁶² Smith, Synagogue, 5.

⁵⁶³ Seidel, Gemeindegesang, 235. Die Tempelzerstörung im Jahr 70 scheint auf die musikalische Praxis eingewirkt zu haben. Als Ausdruck der Trauer können die Worte „Als Sanhedrin zu bestehen aufhörte, hörte Musik beim Trinkgelage auf...“ Mischna, Sota 9,11; Babylonischer Talmud, Sota 48a. aufgefasst werden. Erst später in Babylonischer Talmud, Taanith 16a wird ermahnt, dass der Vorbeter in der Synagoge eine schöne Stimme haben soll und dass die Toralesung mit Kantilation vorgetragen werden soll. Auch das Mischnahstudium wird mit melodischem Vortrag durchgeführt. Adler/Flender, Art. Musik II, TRE 23, 449.

⁵⁶⁴ So auch Wilson, Music, 396-398.

⁵⁶⁵ Seidel, Gemeindegesang, 235.

⁵⁶⁶ Vor allem Zenger plädiert für die Entstehung des Psalterbuches in von der Tempelaristokratie entfernten Kreisen, in Weisheitsschulen, die eine konservative Haltung gegenüber den hellenisierenden Tendenzen hatten und „die mit ihrer Verbindung von Tora-Weisheit, Eschatologie und „Armenfrömmigkeit“ den Psalter als ein Volksbuch für Laien ausgestaltete[n] und verbreitete[n], das als „konservative“ Summe der Tradition gelernt und gelebt werden konnte.“ Zenger, Psalter, 45. Dagegen sieht Vos das Buch als zum Tempel zugehörig und unter dem Volk verbreitet. Vos, Patterns, 278.

dem Sabbathmorgen Ps 72.⁵⁶⁷

Als Teil der religiösen Praxis der Hausfrömmigkeit konnten die Psalmen natürlich auch in Korinth verbreitet sein. Die Psalmen waren unter Urchristen sehr beliebt, von allen alttestamentlichen Büchern ist gerade der Psalter das am meisten zitierte Buch. Meint Paulus also mit ψαλμὸν ἔχει in 14,26 die Rezitation eines alttestamentlichen Psalms in der Versammlung?

Da aber der Ausdruck ψαλμὸν ἔχει neben anderen individuellen Neuschöpfungen in 14,26 steht, handelt es sich bei ψαλμὸν ἔχει in 14,26 wahrscheinlichsterweise um eine musikalische Neukreation und weniger um feste liturgische Stücke, seien es Psalmen oder seien es christliche Lieder. Paulus ermahnt ja in diesem Vers, dass all diese Beiträge zum Aufbau dienen sollen, was bei den Psalmen wohl keine Frage gewesen wäre. Auch das „Singen im Geist“ 1Kor 14,15, das heisst: die Glossolalie, ist hier kaum zu vermuten, denn dies würde eher unter die Kategorie γλῶσσαι fallen, was später in 1Kor 14,26 folgt. Am wahrscheinlichsten ist es, an vorbereitete oder spontane Lieder der Gemeindglieder von Korinth zu denken.

Als enge Parallele dazu schlägt Klinghardt vor die Vereine der römisch-griechischen Welt als Vorbild für das Singen in Korinth zu sehen.⁵⁶⁸ Unter den Griechen spielte die Musik allgemein eine grosse Rolle. Sie war überall verbreitet: zu Hause, beim Gastmahl, im Kult usw. Nur die Zeiten des Krieges konnten als Zeiten ohne Tanz und Musik bezeichnet werden.⁵⁶⁹ Eine grosse Bedeutung spielte die Musik im Kult.⁵⁷⁰ Es gab Vereine der Sänger (ὕμνωδός) mit eigenen kultischen Ritualen, oder die Musiker waren ein Teil mancher Vereine.⁵⁷¹ Musik erscheint also auch als Teil eines Vereinslebens der griechischen Welt.⁵⁷² Ein ganz wichtiger Ort der Musik war das Privat- und Vereinssymposium.

Wie es schon Homer bezeugt, waren die musikalischen Vorträge ein Teil der symposiastischen Unterhaltung. Dabei konnten entweder die Teilnehmer oder die

⁵⁶⁷ Vos, Patterns, 278.

⁵⁶⁸ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 188-125.

⁵⁶⁹ Aeschylus, Supplices, 681; Euripides, Phoenissae 784-791.

⁵⁷⁰ Siehe dazu Quasten, Musik, 3-9.

⁵⁷¹ Wilson, Music, 399. Vgl. den Hinweis auf die Inschrift IPergamon II 374, die Statuten für Mysterien und Feste eines Vereins der Sänger enthält. Für die Sänger als ein Teil des Vereins vgl. IK Smyrna II/1,644, IK Smyrna II/1, 697, IK Ephesos III,645.

⁵⁷² Wilson, Music, 400.

Berufsmusiker für die Lieder sorgen.⁵⁷³ Das Singen kommt nun im Symposion im sympotischen Teil vor, als der Krater in der Mitte zurechtgemacht ist. Zuerst wird laut Plutarch das Lied Gottes gesungen,⁵⁷⁴ dann singt jeder der Reihe nach, wenn ihm ein Myrtenzweig überreicht wird. Schliesslich wird die Leier herumgegeben und nun singen nur die, die es besonders gut konnten.⁵⁷⁵

Auch der jüdischen Bevölkerung ist der Gesang aber keineswegs nur auf den kultischen Bereich begrenzt. Sirach gibt auch eine positive Einschätzung der Musik als etwas, was das Herz erfreut, wenn auch die Liebe zur Weisheit das noch mehr tut. Er meint offenbar damit die Musik, die an einem häuslichen Festmahl erklingt. Dass er als eines der Instrumente beim Symposion die Doppeloboe (αὐλός) nennt, zeigt den Einfluss der griechischen Musik⁵⁷⁶:

οἶνος καὶ μουσικὰ εὐφραίνουσιν καρδίαν
καὶ ὑπὲρ ἀμφοτέρω ἀγάπησις σοφίας,
αὐλὸς καὶ ψαλτήριον ἡδύνουσιν μέλη
καὶ ὑπὲρ ἀμφοτέρω γλῶσσα ἡδεῖα. (Sir 40,20f)

Noch klarer über die Rolle der Musik bei einem Gastmahl spricht Sirach im Kapitel 32. Der Musik wird dabei sogar noch ein wichtigerer Platz gegeben als der Rede:

λάλησον πρεσβύτερε πρέπει γάρ σοι
ἐν ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ
καὶ μὴ ἐμποδίσῃς μουσικά (Sir 32,3)

σφραγὶς ἄνθρακος ἐπὶ κόσμῳ χρυσῷ
σύγκριμα μουσικῶν ἐν συμποσίῳ οἴνου
ἐν κατασκευάσματι χρυσῷ σφραγὶς σμαράγδου
μέλος μουσικῶν ἐφ' ἡδεῖ οἴνω. (Sir 32,5f)

Klinghardt sieht im symposiastischen Singen, besonders in den Vereinen, eine enge Parallele zum Singen in der Korinthergemeinde. Er weist darauf hin, dass jedes Vereinsmitglied einen Hymnus „besass“, den man sogar dem eigenen Sohn vererben konnte.⁵⁷⁷ Ebenso zeigt er auch, dass im Tempel nicht alle die Lieder lernen durften;

⁵⁷³ Schäfer, Unterhaltung, 16f. Homerus, Ilias 1,467-474. So weiter auch Plutarch, Questionum Convivialium 615 A/B

⁵⁷⁴ Plutarch, Questionum Convivialium 615 A/B „κοινῶς ἅπαντες μιᾷ φωνῇ παλαιονίζοντες.“

⁵⁷⁵ Plutarch, Questionum Convivialium 615 A/B.

⁵⁷⁶ Seidel, Musik, 207.

⁵⁷⁷ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 124.

es erfordert eine bestimmte Heiligkeit, die nicht jedem zusteht.⁵⁷⁸ Klinghardt sieht darin eine besondere Bedeutung für das Verständnis von ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει (1.Kor 14,26) und für das pneumatische Singen überhaupt. So nimmt er an, dass wirklich jeder in der Korinthergemeinde die Versammlungen mit dem eigenen Gesang bereichert hat und scheint den von Paulus erwähnten Psalmen mit den Vereinshymnen gleichzusetzen. Er weist auch auf die beiden schon erwähnten Texte Eph 5,19 und Kol 3,16 hin, in denen die Gegenüberstellung der Inspiration und des Weins einen sympotischen Kontext aufweise.⁵⁷⁹ Dagegen ist einzuwenden, dass wir bei Paulus wenig von der von Plutarch dargestellten Struktur des Gesangs erkennen können. Es scheint nicht um einen Gesang *aller* Gemeindemitglieder zu gehen - sei es zusammen, sei es nacheinander, sondern eben, wie auch bei den anderen Gaben (Prophetie und Glossolie) darum, dass einzelne Gemeindeglieder im Gottesdienst ihre besonderen Gaben einbringen. Auch geht es hier nicht um einen vererbten Hymnus oder beschränkte Rechte in der Gemeinde zu singen, wie das im Jerusalemer Tempel der Fall gewesen ist. Bei dem letzten kann man schlichtweg nicht ein derartiges Konzept der Sakralität aus dem jüdischen Tempel auch bei der korinthischen Gemeinde voraussetzen.

Die Berichte vom symposiastischen Singen zeigen deutlich, dass man im häuslichen Bereich keine deutliche Grenze zwischen griechischen und jüdischen Bräuchen ziehen kann.⁵⁸⁰ Ausserdem bezeugt der Bericht Philo über die Therapeuten, dass hellenisierte Juden auch bei ihren kultischen Vorgängen die griechische Musik übernehmen konnten.⁵⁸¹

Nach dem Mahl veranstalten sie die heilige Nachtfeier. Diese geht auf folgende Weise vor sich: alle erheben sich gemeinsam, und in der Mitte des Speisesaals bilden sie zunächst zwei Chöre, den einen von Männern, den andern von Frauen. Zum Führer und Vorsänger wird für jeden Chor der geachtetste und musikalischste gewählt. Dann singen sie Hymnen auf Gott, in vielen Versmaßen und Melodien abgefasst, wobei sie teils ihre Stimmen zusammen erschallen lassen, teils im Wechselgesang die Harmonie aufnehmen, die Hände zum Takt bewegen und tanzen; bald singen sie voller Begeisterung Lieder, die für feierliche Aufzüge bestimmt sind bald Lieder, welche vom Chor vorgetragen werden, wenn er stillsteht, sowie die bei Wendung und

⁵⁷⁸ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 125.

⁵⁷⁹ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 125.

⁵⁸⁰ Wilson, Music, 398.

⁵⁸¹ Philo, De Vita Contemplativa, 80.

Dieser Bericht von Philo bezeugt eine entwickelte antiphonale Singtradition.

Das antiphonale Singen oder mindestens eine Beteiligung der Gemeinde mit der Antwort „Amen“ ist auch sonst für religiöse Gemeinschaften bezeugt.

Die Literatur der Zeit des Hellenismus zeugt vom jüdischen Gesang jener Zeit. Judit singt nach dem Sieg über Assyrier einen Hymnus - einen Bericht der Heldentat (Jud 16,1-17). Dieses Lied sei nach dem Autor des Buches antiphonal gesungen worden.

καὶ ἐξῆρχεν Ιουδιθ τὴν ἐξομολόγησιν ταύτην ἐν παντὶ
Ἰσραηλ καὶ ὑπερεφώνει πᾶς ὁ λαὸς τὴν αἶνεσιν ταύτην. (Jud
15,14)

Diese Situation ähnelt der in Ex 15,20, wo ebenso von einer Frau ein Lied angestimmt wird, das die anderen mitsingen. Klar ist der Inhalt des Liedes ein literarisches Werk, doch scheint dieser Text einen kultischen Brauch widerzuspiegeln, wonach ein Sänger ein eigenes Lied anstimmt, das die Gemeinde mitsingen kann.⁵⁸²

Überdies bezeugt auch Plinius eine schon ausgebildete Tradition des Singens in der urchristlichen Gemeinde. Offenbar haben die Christen nicht nur den Sologesang, sondern auch einen antiphonalen Gemeindegesang gepflegt.⁵⁸³

Auch die gnostischen Kreise kannten ein solches Vortragen der Lieder. So singt Jesus zusammen mit seinen Nachfolgern:

„Er befahl uns nun, einen Kreis zu bilden, indem wir einander bei den Händen hielten, trat er selber in der Mitte und sagte: Respondiert mir mit „Amen!“ Er begann also einen Hymnus zu singen...“⁵⁸⁴

Ein solcher Brauch des antiphonalen oder responsorialen Singens konnte auch in der Korinthergemeinde gepflegt worden sein. Dies ist vielleicht ein verbreiteter Brauch in verschiedenen Gemeinschaften gewesen.

Wie im Einzelnen solche Gesänge vorgetragen wurden, ist schwierig zu sagen. Es ist möglich, dass sie nach griechischem Brauch auch begleitet wurden. Das Vortragen

⁵⁸² Seidel, Musik, 200-201.

⁵⁸³ Plinius, Epistulae X,96,7.

⁵⁸⁴ Acta Joannis 94, Übers. Schneemelcher, Apokryphen II, 166.

konnte frei improvisiert gewesen sein, ohne Noten, unter Benutzung traditioneller musikalischer Formeln.⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ Malan, Singing, 151.

6. Ordnung in der Versammlung

1. Kor 14,26-33a,36-40

²⁶Was ist nun, Brüder?

Wenn ihr euch versammelt,
hat jeder einen Psalm, eine Lehre, eine Offenbarung,
eine Sprache, eine Übersetzung- alles soll zum Aufbau geschehen.

Die vorangehende Untersuchung hat die Äusserungen der verschiedenen Gaben und ihrer Rolle in der Versammlung dargestellt. Doch ergab sich dabei wenig über den Ablauf der Versammlung. Ich wies schon darauf hin, dass Paulus auch wenig von der möglichen Struktur einer Versammlung ersehen lässt. Auch die Forschungsgeschichte am Anfang dieser Arbeit zeigte, dass kein Forscher versucht, eine genaue Ordnung eines „Wortgottesdienstes“ zu ergründen im Unterschied zum Herrenmahl. Natürlich ist auch das Fehlen von genauen Hinweisen ein Zeugnis, nämlich ein Zeugnis dafür, dass eine feste Ordnung mindestens nicht wichtig, bzw. gar nicht vorhanden war. 1. Kor 14,26-33a.27-40 ist ein Abschnitt, in dem die Ordnung in den Versammlungen zuallererst angesprochen wird.⁵⁸⁶ Offenbar deutet das ὅταν in 14,26 auf eine Wiederholung bzw. eine übliche Zusammenkunft hin.⁵⁸⁷ Dunn sieht darin “the description of a typical gathering for worship.”⁵⁸⁸ Natürlich ist damit keine Reihenfolge des Geschehens festgesetzt, doch ist dies die einzige Stelle, die überhaupt den äusseren Ablauf direkt anspricht.

Man muss sich auch bewusst machen, dass Paulus hier keineswegs eine feste Gesamtordnung einer Versammlung festlegen will. Die Intention des Paulus ist, die Gemeinde zu ermahnen, dass jegliche Aktivität in der Versammlung einer gewissen Ordnung unterworfen sein muss.⁵⁸⁹ Doch geht es ihm vor allem um die richtige Verwendung der Prophetie und Glossolie in den Zusammenkünften. Diese Verse sind sein mit ὥστε eingeleitetes Abschlusswort, das aus den vorigen Ausführungen in den Kapiteln 12-14 folgt (Vgl. 14,26-33). 14,26 wiederholt auch das Wort οἰκοδομή, das im ganzen 14. Kapitel ein Leitmotiv ist (vgl. 1. Kor. 14,3.5.12). Es ist

⁵⁸⁶ In 1. Kor 14,40 kommt sogar das Wort τάξις „Ordnung“ vor.

⁵⁸⁷ Thiselton, 1. Corinthians, 1133.

⁵⁸⁸ Dunn, Theology, 583.

⁵⁸⁹ Dazu gibt es Parallelen in der 1QS VI 9-13 - man darf einander nicht unterbrechen. Wichtig ist auch eine Inschrift von den athenischen Iobakchen SIG 1109, 106ff: Reden kann man nur, wenn der Priester dazu einlädt.

nicht nur eine Ordnung, worauf die Korinther achten sollten, sondern es geht um den Aufbau der Gemeinde.

Der Text ist von sehr grosser Bedeutung, um die charismatische Gemeinschaft vorzustellen. Fee hält 14,26 für:

"the most noteworthy available evidence [for] the free spontaneous nature of worship in Paul's churches... with the (potential) participation of everyone..."⁵⁹⁰

Er scheint sich die charismatische Gemeinschaft so vorzustellen: Die Versammlungen waren sehr frei. Alle Gemeindeglieder konnten in Sprachen sprechen, alle konnten prophezeien, alle lehrten. Es gibt keine Leitung in diesen Versammlungen, ausser die des heiligen Geistes. Man muss aber Thiselton zustimmen, dass die von Paulus aufgezählten Beiträge nicht alle gleichgesetzt werden können in ihrer Spontaneität. So ist die Glossolie eindeutig ein spontanes Phänomen, während es bei der Lehre um schon vorbereitete Stücke gehen könnte.⁵⁹¹ Ebenso hat die Prophetie einen doppelten Charakter: Offenbar konnten die Propheten einen schon vorher eingegebenen Inhalt vortragen, dem die aktuelle Offenbarung vorzuziehen ist (Vgl. 14,29f). Auch darf ἕκαστος in V 26 nicht so verstanden werden, dass jedes Gemeindemitglied alle diese Gaben in die Versammlung gebracht habe. Eher bedeutet dieses Wort, dass der eine das eine, der andere etwas anderes beigetragen hat.⁵⁹² Dafür spricht auch die Aufzählung der Geistesgaben in 1. Kor 12,29f, die ja deutlich darauf hinweist, dass nicht die ganze Gemeinde mit den gleichen Gaben ausgestattet ist.

Man darf aufgrund von 1. Kor 14,26 das Bild der Korinthergemeinde auch nicht zu stark idealisieren, auch wenn unter charismatisch "von Geist geleitet" verstanden wird. Hier seien z.B. die Parteien von Kapiteln 1-4 genannt oder schon die besprochenen Spannungen beim Mahl in 11,17-34. So ist es zu von den anderen Briefabschnitten zu ersehen, dass die Gemeinde alles andere als ein harmonischer Organismus ist. Doch ist es eindeutig, dass man in der Gemeinde keine Ämterhierarchie erkennen kann. Da ist nur Paulus, der manchmal mit ziemlich harter

⁵⁹⁰ Fee, Paul, 154f.

⁵⁹¹ Thiselton, 1. Corinthians, 1134.

⁵⁹² Thiselton, 1. Corinthians, 1134.

Unterweisung die Gemeinde ermahnt. Zum Teil bezieht sich diese Ermahnung auf Missstände in der Gemeinde, die in der Korinthergemeinde mit Spaltungen und Missachtung zu tun haben.

Der urchristliche Gottesdienst ist sehr oft mit dem synagogalen in Verbindung gebracht worden. Dabei wurde auch in 14,26 eine Befolgung der Ordnung des synagogalen Gottesdienstes gesehen:⁵⁹³ z.B. Karl Maly sieht in den Kapiteln 11-14 des 1. Korintherbriefes „ähnliche Grundzüge“ zwischen der urchristlichen Versammlung und dem synagogalen Gottesdienst und vermutet sogar eine „strukturelle Abhängigkeit“ vom jüdischen Gottesdienst.⁵⁹⁴

Um diese These zu überprüfen, muss ich kurz auf den Ablauf des synagogalen Gottesdienstes des ersten Jahrhunderts eingehen. Dabei können nicht alle Problemfelder behandelt werden: ich beschränke mich hier auf die Ergebnisse der Forschung, die auf dem „Klassiker“, der Studie von Ismar Elbogen über den Synagogengottesdienst, beruhen.⁵⁹⁵

⁵⁹³ Martin, *Worship*, 46f findet in der Aufzählung der Beiträge einen Anklang an die synagogale Ordnung: „May it be that the placing of the term 'hymn' at the head of the list indicates that the service at Corinth began with a hymn? If so, it would link up with the synagogue order, which also commences with the note of praise.“ Ein Zeugnis für die synagogale Liturgie findet er in Babylonischer Talmud: Berakoth 32a, wo vorgeschrieben ist, vor dem Gebet zu preisen (*Worship*, 24f). Schrage (1. Korintherbrief, 441) begegnet dieser These mit Vorsicht: „Daß Paulus sich dabei an der Ordnung des jüdischen Synagogengottesdienstes mit seiner Aufeinanderfolge und einer bestimmten Rollenverteilung wie Aufteilung der Lektionen auf mehrere Vorleser u.a. orientiert, ist möglich, aber im einzelnen nicht sicher.“ Vgl. hierzu den Forschungsüberblick bei Schulz, *Wurzeln*, 40-46.

⁵⁹⁴ Maly, *Gemeinde*, 180f. Als Argumente führt er an: 1) Zunächst die Reihenfolge Gebet-Rede. Der prophetischen Rede gehen die Gebete voran, wie 11,4f bezeuge. Hier wird das Beten als Erstes genannt, was seiner Meinung nach „auch die Abfolge im Wortgottesdienst kennzeichnen“ dürfte. 2) Das Gebet wird von der Gemeinde mit einem responsorischen „Amen“ beantwortet. Vgl. 1. Kor 14,16. 3) Die prophetische Rede habe eine inhaltliche Ähnlichkeit mit der freien Schriftauslegung im jüdischen Gottesdienst, nämlich in der „Erbauung“, im „Trost“ und in der „Mahnung“. Vgl. 14,19.31.

Für das letzte Argument kann er allerdings keine Belege anführen, die diese inhaltlichen Parallelen bezeugen sollten. Es fällt als ausgesprochen unsicher weg. Das Gleiche gilt auch dafür, wenn man versucht, eine Gemeindeordnung zu bestimmen, die sich allein auf die Erwähnung des Betens vor der Prophezeiung beruft. Es gibt keine Gründe, aus dem Kontext zu schliessen, dass Paulus hier eine Reihenfolge in der Versammlung andeutet. Dass der Gebrauch von „Amen“ allein keine „strukturelle Abhängigkeit“ beweisen kann, ist wohl offensichtlich.

⁵⁹⁵ Elbogen, *Gottesdienst*, erschienen das erste Mal 1913. Nach wie vor ist das im Kommentar von Strack-Billerbeck zusammengestellte Material wichtig, vor allem der Exkurs „Der altjüdische Synagogengottesdienst“, IV, 153-188. Sehr hilfreich ist auch der Artikel von Peter Schäfer, *Der synagogale Gottesdienst*, 391-413.

Über den Ablauf des Synagogengottesdienstes im 1. Jahrhundert lässt sich wenig Sicheres sagen. Unbestritten sind einzig die Lesung und offenbar eine die Lesung erklärende Predigt. Lesung aus Tora und Propheten ist wie in bei den jüdischen Schriftstellern Philo und Josephus, so auch aus dem Neuen Testament bezeugt.⁵⁹⁶ Philo lässt einen feindlich gesinnten Ägypter die jüdischen Bräuche zu hinterfragen, wenn eine Katastrophe einbrechen sollte:

"Und werdet ihr in euren Synagogen sitzen, die gewohnte Versammlung abhalten und ungestört die heiligen Bücher lesen und, wenn etwas nicht klar wäre, es erklären und euch mit der von den Vätern ererbten Philosophie weitläufigst beschäftigen und mit Muße bei ihr verweilen?"⁵⁹⁷

Eine Lesung war offensichtlich auch mit einer Erklärung verbunden, die danach folgte. Philo deutet daraufhin, dass die Predigt offenbar von einem Ältesten, von einer Autorität gehalten wurde.

"Es stehen nämlich an den Sabbaten in allen Städten zahllose Lehrhäuser der Einsicht, der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden offen; darin sitzen die einen in Ordnung und Ruhe gespitzten Ohren da, mit gespannter Aufmerksamkeit, weil sie nach dem erquickenden Worte dürsten; einer der erfahrensten Männer aber erhebt sich und erteilt ihnen Belehrung über die guten und nützlichen Dinge, durch die das ganze Leben veredelt werden kann."⁵⁹⁸

Überhaupt sind die Synagogen bei ihm *der Ort* für die Lehre.

"Ihre Bethäuser in den einzelnen Städte sind nichts anderes als Lehrstätten der Weisheit, Mannhaftigkeit, Mässigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Heiligkeit und jeglicher Tugend, durch die die weltlichen und religiösen Interessen überdacht und zu rechtem Ziele geführt

⁵⁹⁶ Apg 13,15 ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, Apg 15,21 bezeugt regelmässige Synagogengottesdienste am Sabbat und das Vorlesen der Thora in diesen Gottesdiensten: Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.

⁵⁹⁷ Philo, De Somniis II, 127; Vgl. auch De Vita Mosis II, 215f; De Specialibus Legibus II,61-62; Legatio ad Gaium 156. Ähnliches berichtet er auch über Essener Quod omnis probus liber sit 81-82. über Therapeuten De Vita Contemplativa 30-33; Hypothetica fragm. (bei Eueb, praep ev. VIII,7,12f). Josephus, Contra Apionem II 175; Antiquitates Iudaicae XVI,43.

⁵⁹⁸ Philo, De specialibus Legibus II,61-62.

werden."⁵⁹⁹

Es ist auch gut möglich, dass nach der Lesung und deren Erklärung ein Gebetsteil folgte.⁶⁰⁰ Zu diesem Gebetsteil gehörte vermutlich das Sch^ema, das von den Benediktionen eingerahmt war.⁶⁰¹ Sch^ema als Zitat der Schrift (Dtn 6,4-9, Dtn 11,13-21 und Num 15,37-41) wurde offenbar auswendig rezitiert.⁶⁰² Inwiefern die Benediktionen feststanden, lässt sich nicht sicher sagen.⁶⁰³ Das gleiche gilt auch für das Beten des Achtzehn-Bitten-Gebets in der synagogalen Versammlung. Inwiefern diese Gebete im 1. Jahrhundert einen festen Wortlaut hatten, ist nicht sicher.⁶⁰⁴ Ein Zeugnis der Mischnah zeigt, dass ein solcher schon bestand, wenn auch ein Vorbeter sich im Wortlaut irren kann.⁶⁰⁵ Auf die Gebete konnte auch ein gemeinschaftliches „Amen“ folgen. Vermutlich wurde nach der Zerstörung des Tempels auch der aaronitische Segen in die Liturgie aufgenommen.⁶⁰⁶

Wenn nun eine synagogale Versammlung mit dem christlichen „Wortgottesdienst“ in Korinth zu vergleichen ist, muss man zuerst den Unterschied zwischen der Synagoge als Institution und dem häuslichen Gottesdienst betonen. Vor allem ist die Betonung auf die Schriftlesung und Lehre im Vergleich zu 1. Kor 14 unübersehbar. Paulus legt zwar Nachdruck auf die verständliche Verkündigung, es ist aber auffällig, dass er dabei die Schrift und ihre Auslegung gar nicht erwähnt. Umgekehrt ist von all dem, was Paulus in 14,26 aufzählt, nicht viel in den Quellen über den Synagogengottesdienst zu finden. So ist m.E. der Einfluss des

⁵⁹⁹ Philo, De Vita Mosis II, 216.

⁶⁰⁰ Allerdings gibt es keine Einmütigkeit darüber, ob die Gebete schon vor der Zerstörung des Tempels im Synagogengottesdienst üblich waren. S. Schreiner, Gottesdienst, 391. Allerdings gibt es dafür keine eindeutigen Beweise. Die frühesten Zeugnisse finden sich erst in der Mischna und der Tosephta. Allerdings bezeugt Josephus in der Synagoge abgehaltene Gebete, wenn auch nicht an dem Sabbatgottesdienst (Vita 295). Das wäre aber ein Zeugnis dafür, dass die Gebete nicht nur für den Tempel vorbehalten waren. Ausserdem wurden schliesslich die Synagogen als προσευχή in der Diaspora bezeichnet, was als ein starkes Argument für die Synagogen auch als Gebetshäuser aufgefasst werden darf. Salzmann, Lehren, 451.

⁶⁰¹ Salzmann, Lehren, 455.

⁶⁰² Siehe, Billerbeck, Sch^ema, Kommentar, IV/1, 189.192f.

⁶⁰³ Schäfer, Gottesdienst, 402-404.

⁶⁰⁴ Salzmann, Lehren. 455f. Billerbeck, Sch^emone-Esre, Kommentar, IV/1, 208.

⁶⁰⁵ Mischna, Berakot V,3b „Was ist mit einem, der als Vorbeter vor den Schrein tritt und sich irrt? Ein anderer trete an seine Stelle und weigere sich zu dieser Stunde nicht. Wo fängt er an? Vom Anfang des Segensspruchs, bei dem der erste sich geirrt hatte.“ Vgl. auch Mischna, Berakot V, 4b.

⁶⁰⁶ Salzmann, Lehren, 456f.

Synagogengottesdienstes auf die Versammlung in Korinth nicht gross. Am Wichtigsten ist wohl, dass die erste Begegnung mit der Schrift für viele Gemeindemitglieder der korinthischen Gemeinde in der Synagoge stattfinden konnte. Aber es ist zu wenig von der Struktur des synagogalen Gottesdienstes bekannt, dass man ganz sichere Schlüsse ziehen könnte.

Es ist also nicht möglich, hinter der Aufzählung von 1. Kor 14,26 einen festen Ablauf zu finden. Paulus argumentiert zwar für eine gewisse „Ordnung“, die er offenbar in den Versammlungen der Korinther vermisst. Das Wort *τάξις* kann im Kontext von Kapitel 14 nicht die Bedeutung haben, dass die Versammlung einer bestimmten Ordnung folgen sollte. Der Ausdruck *κατὰ τάξιν* ist eine Metapher, die aus dem militärischen Sprachgebrauch entliehen ist und „der Ordnung entsprechend“ bedeutet.⁶⁰⁷ Dass Paulus damit aber keine *fest*e Ordnung meint, ist schon dadurch wahrscheinlich, dass er nirgends eine solche festsetzt. Höchstens wird es in VV. 27-33 getan, in denen Paulus eine gewisse Reihenfolge der Redner verlangt. Dieser Ausdruck scheint allerdings der Aussage von 14,23 entgegen zu stehen, wo über die „Unordnung“ in der Gemeinde berichtet wird, nach welcher ein Aussenstehender den Eindruck erhielte, dass die Gemeindeglieder nicht bei Sinnen seien. So ist die Erwähnung dieses Begriffs für den Ablauf des charismatischen Gottesdienstes nicht überzubewerten.

⁶⁰⁷ Thiselton, 1. Corinthians, 1168.

7. Zusammenhang von Mahl und Wortverkündigung in Korinth

Nachdem nun die Ordnung in der Herrenmahls- und Wortversammlung behandelt worden ist, muss das Verhältnis der beiden gottesdienstlichen Aktivitäten untereinander in Korinth bestimmt werden. Bis heute stehen in der Forschung zwei Positionen gegenüber, wie es das Kapitel über die Forschungsgeschichte am Anfang dieser Arbeit gezeigt hat. Die Spaltung besteht in der Frage, ob die urchristlichen Versammlungen eine Teilung in einen Wort- und einen Mahlgottesdienst kannten oder ob Mahl und Wort Teile *eines* Gottesdienstes waren. Erinnert werden soll hier beispielsweise an die Position von Walter Bauer, der zwei Arten von Gottesdiensten annimmt, die er auch schon in den Mysterienkulten, aber ansatzweise auch bei Jesus sieht. Er nennt erstens einen offenen, missionarischen Wortgottesdienst zur Ausbreitung des Glaubens und zweitens gottesdienstliche Veranstaltungen nur für Gläubige.⁶⁰⁸ Zuletzt macht diese Unterscheidung so eindeutig Jorg Salzmänn, der 1. Kor 11 und 1. Kor 14 je verschiedenen Versammlungen zuweist.⁶⁰⁹

Allerdings gibt es daneben Autoren, die mindestens die Lesung der paulinischen Briefe im Gottesdienst voraussetzen. So sieht Hans Lietzmann in den Abschlussversen der paulinischen Briefe die Abendmahlsliturgie, die nach der Verlesung des Briefes stattfand.⁶¹⁰ Mit anderen Argumenten postuliert Matthias Klinghardt die Einheit von 1. Kor 11-14, der in diesen Kapiteln die Widerspiegelung der sympotischen Abfolge sieht. So sieht er in Kapitel 11 den Bezug auf den Syssition, d.h. auf das Gemeinschaftsmahl und wenn es so ist, gehört auch ein Symposion, also ein Unterhaltungsteil dazu, deren christliches Pendant er in der Ausübung der Charismen in der Versammlung verordnet.⁶¹¹

Neben diesen beiden entgegengesetzten Positionen gibt es auch Autoren, die darauf verzichten, bestimmte Typen der Versammlungen für die Urchristenheit zu

⁶⁰⁸ Bauer, Wortgottesdienst, 17.

⁶⁰⁹ Salzmänn, Lehren, 50-81.

⁶¹⁰ Lietzmann, Messe, 229.

⁶¹¹ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 344.

definieren. So ist darunter z.B. Hans-Josef Klauck zu nennen, der in den urchristlichen Versammlungen grundsätzlich eine größere Pluralität voraussetzt:

"An verschiedenen Abenden in der Woche kann Verschiedenes getan worden sein. Neben Mahl- und Wortgottesdienst stehen Tauffeier, Missionspredigt und katechetische Unterweisung, die je ihren eigenen Ort brauchen."⁶¹²

Ihm schliesst sich auch Roger W. Gehring an, der mit vielmehr Freiheit in der Organisation der Zusammenkünfte rechnet. Doch findet er auch, dass die Texte in 1. Kor 11, 17-34 und 1. Kor 14 je eine andere Versammlung ins Auge fassen.⁶¹³

Der Übersichtlichkeit halber fasse ich hier die Argumente, die einerseits für die Einheit der Versammlung in 1. Kor 11,17-34 und 1. Kor 14 sprechen, und andererseits die entsprechenden Gegenargumente zusammen. Gegen die Einheit sprechen:

- 1) Paulus behandelt das Mahl und die Wortverkündigung separat. In den Kapiteln 12-14, die sich mit dem Problem der Geistesgaben befassen, wird das Herrenmahl mit keinem Wort erwähnt, auch nicht, wenn Paulus eindeutig die Aufmerksamkeit auf die Versammlung der Gemeinde lenkt wie in 14,23 (Εάν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ... Wenn dann die ganze Gemeinde zusammenkommt an einem Ort...). Auch in 11,17-34 wird die Wortverkündigung nicht erwähnt.
- 2) 1. Kor 14,23f setzt voraus, dass auch ἄπιστος ἢ ἰδιώτης (ein Ungläubiger oder Unkundiger) teilnehmen konnte. Die Teilnahme der Ungetauften wäre einerseits aus theologischen Gründen schwierig. Wenn diejenigen, die nicht zur Gemeinde gehörten, am Herrenmahl teilgenommen hätten, würde diese Teilnahme das vorwegnehmen, was in der Taufe geschieht.⁶¹⁴ Andererseits besteht eine Schwierigkeit darin, dass die paulinische Aussage ein Auftauchen eines Fremden in einem Privathaus während des Mahls voraussetzt.

⁶¹² Klauck, Hausgemeinde, 38f.

⁶¹³ Gehring, Hausgemeinde, 299-302.309.

⁶¹⁴ Salzmann, Lehren, 60.

- 3) Ein weiteres Argument für zwei Typen der Versammlung kommt schliesslich von den Zeugnissen ausserhalb der paulinischen Briefe. Zunächst bezeugt die Apostelgeschichte eine Trennung zwischen den Wortversammlungen im Tempel und dem Brotbrechen zu Hause in der Jerusalemer Gemeinde (Apg 2,42ff; 5,42). Als Beleg aus der ausserneutestamentlichen Literatur lässt sich hier Plinius anführen, der in seinem Brief an Kaiser Trajan X,96,7 über die Gewohnheit der Christen berichtet, einen Wort- und einen Mahlgottesdienst zu feiern. So meldet er beim Verhör entnommene Nachrichten, dass es morgens einen Lobgottesdienst vor dem Sonnenaufgang und eine spätere Versammlung zum gemeinsamen Mahl gegeben habe:

„Sie versicherten jedoch, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden, dass sie sich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten, Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang zu singen und sich durch Eid nicht etwa zu irgendwelchen Verbrechen zu verpflichten, sondern keinen Diebstahl, Raubüberfall oder Ehebruch zu begehen, ein gegebenes Wort nicht zu brechen, eine angemahnte Schuld nicht abzuleugnen. Hernach seien sie auseinandergegangen und dann wieder zusammengekommen, um Speise zu sich zu nehmen, jedoch gewöhnlich, harmlose Speise...“⁶¹⁵

Auf der anderen Seite kann man einige Zeugnisse des paulinischen Berichts selbst wie auch der Apostelgeschichte als Indizien für die Einheit des Herrenmahls mit der in 1. Kor 14 erwähnten Wortversammlung deuten.

- 1) Paulus gebraucht an beiden Stellen die gleiche Sprache, um die Versammlungen zu bezeichnen. Wie in 11,17 so auch in 14,26 ist die Versammlung durch das Verb *συνέρχομαι* erkennbar.
- 2) Die Themen Mahl und Verkündigung lösen einander seit 1. Kor 10,16 ab. An dieser Stelle wird das Thema Herrenmahl im Brief zum ersten Mahl erwähnt, dann folgt in 11,2-16 die Abhandlung, welche die Haltung beim Beten und

⁶¹⁵ Plinius, Epistulae, X,96,7: Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.

Prophezeien betrachtet. Die Kapitel 12-14 schliesslich fassen wiederum die Wortäusserungen in der Versammlung ins Auge.

- 3) Auch Apg 20,7 zeigt, dass das Mahl und die Lehre zusammengehören konnten - Paulus belehrt die Gemeinde dann, wenn sie zusammengekommen ist, das Brot zu brechen.

Wenn nun die Argumente für und gegen einen Typ der Versammlung betrachtet werden, scheinen diejenigen, die gegen die Aufnahme der liturgischen Ordnung in den paulinischen Briefen sprechen, stärker zu sein. Doch erlaubt m.E. der paulinische Brieftext keine wirklich sicheren Schlüsse in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Mahl und Wort zu ziehen. Auf der Textebene kann man weder gegen noch für die Einheit des Mahls und der Wortverkündigung sein, denn man kann nicht erweisen, dass Paulus in seinem Brief einem Ablauf des Gottesdienstes folgt. In Kapitel 10 z.B. wird das Herrenmahl in dem bestimmten Kontext der Teilnahme an den heidnischen Opfermählern erwähnt. Die Kapitel 12-14 sprechen die Versammlung zunächst gar nicht direkt an; Paulus beginnt mit $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\acute{\epsilon}$ und spricht von den Geistesgaben allgemein, womit er offenbar auf die schriftliche Anfrage der Korinther Bezug nimmt. Paulus will ja nicht einen Gottesdienst mit der Gemeinde besprechen, sondern auf die Missstände in der Gemeinde hinweisen, mit denen er nicht einverstanden sein kann. So kommen die verschiedenen Themen im Brief ziemlich frei aneinandergereiht vor, wie das schon am Anfang dieser Arbeit besprochen wurde.⁶¹⁶ Also ist seine Rhetorik nach den Problemen im christlichen Lebensvollzug in der Korinthergemeinde gestaltet und nicht nach dem Ablauf der Versammlung in Korinth. Dass Paulus einen Zusammenhang zwischen Versammlung zum Mahl und Wortverkündigung sehen konnte und es dadurch abwechslungsweise behandelt, ist durchaus möglich; die Gemeinde macht in ihren Zusammenkünften wohl beides, sei das in einer oder in verschiedenen Versammlungen.

Das wichtigste Argument für eine Annahme zwei verschiedener Arten der Versammlung ist die Gegenwart der Nichtgetauften. Wäre es möglich, dass in der paulinischen Zeit auch Nichtgetaufte Zugang zum Gemeinschaftsmahl der Gemeinde

⁶¹⁶ S. Seite 39f.

hatten? Wie ist das überhaupt möglich, dass in diesem Hauskreis Fremde auftauchen?

Man muss erkennen, dass die Teilnahme eines Fremden an einem häuslichen Mahl durchaus nicht undenkbar war. Einen Gast hätte ja auch jemand aus der Gemeinde mitgenommen haben können. Auch das Auftauchen von nicht eingeladenen Gästen war nicht unüblich in der antiken Welt. Wenn auch die Privatsphäre vor den Augen der Fremden stark geschützt wurde, war es trotzdem möglich, dass jemand von der Strasse direkt durch die offene Tür in ein Haus hineingelangen konnte.⁶¹⁷ Wenn nun die Gemeinde ihre Versammlungen zum Mahl nicht nur ausschliesslich in dem Triclinium abgehalten hat, was aus den Platzgründen unwahrscheinlich ist, ist es möglich, dass eben ein ἄπιστος oder ἰδιώτης in der Versammlung erschien. Dafür ist die Beschreibung der Räume bei Vitruvius, dem Architekten des 1. Jahrhunderts v. Chr., relevant. Laut ihm gab es Räume im Haus, die für jedermann zugänglich waren, nämlich Vestibül, Atrium und Peristyle. Wenn nun die Gemeinde ihre Versammlung auf ein Atrium ausgedehnt hat, wäre die Erscheinung eines Neugierigen nicht unmöglich. Allerdings zählt Vitruvius Räume wie Schlafzimmer, Bad und auch Triclinium (!) zu denjenigen Räumen, die nur für den privaten Gebrauch offen sind.⁶¹⁸ Das kann aber noch nicht als Beweis für das Nicht-Auftauchen eines Fremden beim Gastmahl aufgefasst werden, denn solche Situationen werden in der antiken Literatur immer wieder dargestellt. Ein ungeladener Gast ist sogar zu einem Typus in der Symposienliteratur geworden.⁶¹⁹ Ein Beispiel dafür ist der in Xenophon's „Symposion“ vorkommende ungeladene Gast Philippos, der sich unerwartet im Gastmahl einfindet und als „Lustigmacher“ die Gemeinschaft unterhält.⁶²⁰

Eine solche Situation ist auch in den Erzählungen der Evangelien über die Salbung Jesu durch eine Frau belegt (Mk 14,3-9 par). Diese Stelle ist für uns umso interessanter, da sich die ganze Geschichte während des Mahls ereignet. Also wäre es nicht unmöglich, dass ein Fremder im Haus auftaucht, in dem sich die Christen zu einem gemeinsamen Mahl versammelt haben. Freilich erscheint es bei dieser Situation insgesamt als weniger wahrscheinlich als bei einer offenen Versammlung.

⁶¹⁷ Osiek/Balch, Families, 17.

⁶¹⁸ Vitruvius, De architectura, 6.5.1.

⁶¹⁹ Ausführlich dazu Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 84-90.

⁶²⁰ Xenophon, Symposium, 1,11.

Doch bleibt nun noch das theologische Problem. Ist es möglich, dass in der korinthischen Gemeinde auch Nichtgetaufte das Herrenmahl mitgefeiert haben? Man muss Günther Bornkamm Recht geben, dass das Neue Testament selber nirgends explizit ein solches Verbot aufstellt.⁶²¹ Zum ersten Mal sehen wir in Didache (9,5), dass die Taufe zur Voraussetzung für die Teilnahme an der Eucharistie wurde. Zweifellos liegt zwischen den beiden Dokumenten Didache und 1. Korintherbrief ein räumlicher und zeitlicher Abstand, so dass man in Korinth nicht die gleichen Bedingungen voraussetzen darf. Dass eine Veränderung stattgefunden hat, zeigt sich schon dadurch, dass in der Didache zum ersten Mal überhaupt in der Versammlung feste Formen bestimmt werden, während im 1. Korintherbrief nur das ethische Verhalten der Korinther untereinander das Thema ist.

Es gibt aber im 1. Korintherbrief selbst ein paar Texte, die eher einen Schluss ziehen lassen, dass ein ἄπιστος ἢ ἰδιώτης kaum das Herrenmahl mit der Gemeinde gefeiert hat. Das sind Texte, in denen Paulus eine Grenze zwischen „Gemeinde“ und „Nicht-Gemeinde“ zieht. So wird zunächst in 1. Kor 10,16 die Gemeinschaft der Gemeinde als Mahlgemeinschaft definiert, von der die Teilnahme an den heidnischen Opferkultmählern unterschieden wird und nicht mehr damit vereinbar ist, wie das Beispiel der Einladung bei einem „Ungläubigen“ (ἄπιστος 10,27) zeigt. Auch scheint 1. Kor 11,27-29 die Annahme zu unterstützen, dass das Mahl nur der Gemeinde vorbehalten war. Dieser Text bezieht sich zunächst eindeutig auf eine falsche Einstellung von Gemeindemitgliedern, also von Getauften, und betrifft die ethischen Missstände in der Gemeinde. Doch Paulus setzt ebenso ein bestimmtes Verhältnis zum Leib und Blut des Herrn voraus. Man muss den Leib unterscheiden können oder man muss sich selbst prüfen, denn dieses Brot und der Kelch sind auch ein gefährliches Essen; man kann sich damit unter Gericht stellen. So ist es kaum glaubwürdig, dass jemandem, der einfach von der Strasse reinspaziert wäre, die Teilnahme am Herrenmahl der Gemeinde erlaubt worden wäre.

Schliesslich zieht Paulus auch in 1. Kor 16,22 mit dem Anathema eine sehr scharfe Trennlinie zwischen diejenigen, die sich zu Christus bekennen, und diejenigen, die das nicht tun. So ist aus den paulinischen Aussagen zu entnehmen, dass er mindestens eine Grenze zwischen „Gläubige“ und „Ungläubige“ setzt. Es ist

⁶²¹ Bornkamm, Verständnis, 126.

wahrscheinlich, dass beim Herrenmahl, dem zentralen gemeinschaftsstiftenden Ritus der Gemeinde, diese Grenze auch eine Rolle gespielt hat.

Somit muss man den Schluss ziehen, dass die Versammlung, die in 14,23f angesprochen wird, eine andere sein muss als die Mahlversammlung, wovon 11,17-34 handelt.

Was nun die Zeugnisse der Apostelgeschichte und des Briefes von Plinius betrifft, so sind diese m.E. die besten Zeugnisse dafür, dass man in den Formen des urchristlichen Gottesdienstes mit Pluralität zu rechnen hat. Schon die Apostelgeschichte allein bezeugt in den oben genannten Stellen verschiedene Typen der Versammlung. Der Brief von Plinius hat natürlich auch keine grosse Aussagekraft für die korinthischen Gemeinden. Es liegt zwischen Korinth bzw. deren Gemeindesituation und der römischen Provinz Bithynien, in der Plinius kurz nach der Jahrhundertwende Statthalter war, eine räumliche und zeitliche Distanz. Es ist nicht denkbar, dass eine Form der Versammlung über diese Distanz und diese Zeit hinweg starr geblieben ist. Eine solche Einheit der Versammlungsformen lässt sich schon aufgrund des NT selber nicht bezeugen.

V. Zusammenfassung

Die Aufgabe dieser Arbeit ist aus der Forschung zum Thema Gottesdienst in den letzten Jahrzehnten hervorgewachsen. Der Überblick über die Forschungsgeschichte zum Thema Gottesdienst im 20. Jahrhundert zeigte, dass eine der wichtigsten Fragen zur Rekonstruktion des Ablaufs der Versammlungen in Korinth lautet, ob es in Korinth zwei Typen von Versammlungen gegeben hat. Die Forschung zum Mahl war vor allem daran interessiert, die Wurzeln des urchristlichen Mahls in der Umwelt zu finden und davon wurde auch die Vorstellung vom Ablauf des Mahls, bzw. der ganzen Versammlung abgeleitet. Die wichtigste These für unsere Arbeit ist von Matthias Klinghardt in seiner Studie „Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft“ vertreten worden; nämlich die, dass die Kapitel 1. Kor 11 und 14 zwei Teile einer Versammlung widerspiegeln. In 11,17-34 werde auf das gemeinsame Mahl Bezug genommen, während die Kapitel 12-14 das erahnen liessen, was nach dem Mahl in einer Art „symposiastischen“ Unterhaltung abgehalten wurde. Das Ergebnis dieser Studie hier kann die These Klinghardts aber nicht unterstützen. Die Einzelentscheidungen sind anders ausgefallen.

Über die Zusammenkünfte in Korinth ist festgestellt worden, dass die Gemeinde an einem Ort zusammengekommen ist, wie das aus 1. Kor 14,23 (Εἰς ὃν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ... Wenn dann die ganze Gemeinde zusammenkommt an einem Ort) zu ersehen ist. Am wahrscheinlichsten ist das Haus des Gaius der Ort der Versammlung gewesen. Wenn auch Paulus im 1. Korintherbrief mehrere christliche Häuser erwähnt, gibt es keine Hinweise, dass die Korinther sich in mehreren Häusern versammelt haben. Erastus, der in Röm 16,23 als οἰκονόμος τῆς πόλεως bezeichnet wurde, ist ein Beispiel, dass es unter den korinthischen Christen auch Vertreter der höheren sozialen Schichten gegeben hat; wohlhabende Leute, deren Häuser als Unterkunft für die Gemeindeversammlung dienen konnten. Doch ist es trotz dieses Befundes kaum denkbar, dass sich die Gemeinde für ein Mahl in ein Triclinium hineingezwängt hätte. Der archäologische Befund zeigt, dass die Häuser meistens ein Triclinium für neun Personen hatten, unabhängig von der sonstigen Grösse des Hauses. Ein grösseres Haus konnte ein zweites Triclinium gehabt haben, doch auch dieses war in der Regel nicht grösser. Also muss man

annehmen, dass die Gemeinde, die etwa die Grösse von bis zu 75 Personen umfasste, für die Wahl ihrer Versammlungslokalitäten eigene Wege eingeschlagen hat. Es ist kaum denkbar, dass die Gemeinde ein Haus für ihre Versammlungen gemietet hat, dafür gibt es in den paulinischen Briefen und auch sonst im Neuen Testament keine Beweise. Wenn nun die Gemeinde aber in einem Haus zum gemeinsamen Mahl Platz finden sollte, so war eine einzige Räumlichkeit für die Gesellschaft gewiss zu klein – sie muss über mehrere Räume verteilt gewesen sein und das bedeutet, dass ein symposiastisches Liegen kaum denkbar war. Am wahrscheinlichsten haben sich die Gemeindemitglieder einerseits im Triclinium und andererseits im Atrium zum Mahl versammelt; so zeigten sich die sozialen Schranken in einer räumlichen Trennung, was die paulinischen Vorwürfe hervorgebracht hat.

Das Mahl in Korinth fand am Abend statt, wie aus dem Begriff *δειπνον* (11,20) zu ersehen ist. Zur Zeit des Paulus bedeutet es eine Mahlzeit am Abend. In der Forschung ist das Verständnis der Begriffe *προλαμβάνω* (11,21) und *ἐκδέχομαι* (11,34) heftig diskutiert worden. Aus diesen beiden Worten ist das unterschiedliche zeitliche Eintreffen zum Mahl der wohlhabenderen und der ärmeren Christen herausgelesen worden. Doch scheint Paulus in 11,18-20 Missstände anzusprechen, wenn sich schon die ganze Gemeinde eingefunden hat. So ist es am wahrscheinlichsten, dass der Begriff nicht mit „warten“, sondern mit „annehmen, akzeptieren“ zu übersetzen ist. Das Wort *προλαμβάνω* muss aber zeitlich verstanden werden, es gibt keine Belege für einen anderen Gebrauch und das bedeutet, dass Paulus von einem „Vorwegnehmen“ des eigenen Mahls spricht. Das muss aber nicht bedeuten „vorwegnehmen vor dem gemeinsamen Mahl“ – etwas solches hat es ja offenbar gar nicht gegeben, sondern es kann als „vorwegnehmen vor dem Brot und Becherritus“ gedeutet werden. Das bedeutet, dass die Gemeindeglieder den mitgebrachten Beitrag zum Mahl nicht miteinander geteilt haben.

Die Abfolge des Mahls muss folgendermassen ausgesehen haben: Zuerst gab es ein Sättigungsmahl, das mit dem Brot- und Becherritus abgeschlossen wurde. Die Paradosisworte zeigen, dass die anfänglich separat gebrauchten Mahlsegsrituale zu einer Einheit zusammengewachsen sind. Es ist am wahrscheinlichsten, dass beim Mahl in Korinth die Einsetzungsworte gesprochen wurden. Die Parallelität zwischen Brot- und Becherwort deutet auf die Einheit des Spruchs und auch auf die Einheit der Handlung hin. Das bedeutet auch, dass dieser Ritus eine besondere Bedeutung um

die Zeit gewonnen hat, von der Paulus als von Verkündigung des Todes Jesu sprechen kann. Klinghardt dagegen sieht in diesen Elementen nur einen Ritus für den Mahlanfang und -ausgang, der die gesamte Mahlzeit theologisch qualifiziert. Dagegen spricht jedoch der paulinische Nachdruck auf die Paradosisworte, die ohne die Handlung nicht denkbar sind und die in der paulinischen Argumentation den Sinn dieser Mahlzeit deuten.

Der Vergleich mit anderen Mahlbräuchen zeigt, dass es nicht genügt, die verschiedenen Mahlzeiten der Umwelt als Ableitungen eines üblichen symposiastischen Mahltypus zu erklären. Der in der Forschungsgeschichte dargestellten These, dass die Gemeinschaft im Urchristentum die in der Antike übliche Mahlform gepflegt hat, muss man zustimmen. Doch dies benennt nur die eine Funktion des Mahls, die zweifellos wichtig ist. Sie erklärt aber zu wenig über die unterschiedliche Mahlideologie, bzw. Mahltheologie (z.B. beim Passah oder beim Therapeutenmahl), was ebenso ein wichtiger Grund für die Mahlgemeinschaft war. So argumentiert Paulus nicht mit einem allgemeinen Gemeinschaftsethos, sondern er erinnert an die christologische Deutung des Mahls. In Bezug auf das christliche Gemeinschaftsmahl in Korinth muss weiter gesagt werden, dass die Korinther das Mahl als Gemeinschaftsmahl gepflegt haben, aber auch die Gegenwart ihres Herrn in diesem besonderen Mahl gefeiert haben. Dann aber löst sich die von der jüngeren Forschung postulierte Einheit der Mahlzeittypen wieder auf, denn schliesslich wird es unklar, ob man bei den verschiedenen Theologien noch von einem Mahltypus reden kann oder nicht. Mit anderen Worten: Die soziologisch orientierte Forschung hat die soziologische Gemeinsamkeit der verschiedenen Mähler hervorragend ausgearbeitet, aber die theologischen Motivationen der Mähler sind etwas in den Hintergrund getreten.

Die Kapitel 12-14 lassen etwas von den Wortbeiträgen ersehen. Da es hier viel schwieriger ist, eine Abfolge der Wortverkündigung festzustellen, müssen die von Paulus erwähnten Charismen betrachtet werden, um zu rekonstruieren, was bei der Verkündigung geschah. Der Begriff „Charisma“ ist bei Paulus weder als Gegensatz noch als Synonym zum Begriff „Amt“ zu begreifen. Manche der Charismen, wie Apostel, Prophet und auch Lehrer, zeichnen sich durch einen bestimmten Kreis der Träger und auch durch Dauerhaftigkeit aus. Doch ist es in der Untersuchung klar geworden, dass die verschiedenen Charismen nicht immer voneinander zu trennen

sind, denn eine Person konnte mit verschiedenen Charismen beschenkt worden sein. So dient Paulus selbst als Beispiel dafür, denn als Apostel lehrt er, prophezeit, redet in Sprachen und vollbringt Wunder. Paulus zeigt sich auch für die Korinthergemeinde als jemand, der den Ablauf der Versammlung zweifellos beeinflusst hat: Zunächst mit seinem eigenen Auftreten, dann auch mit seinen Briefen, die in der Versammlung vorgelesen wurden, nicht zuletzt aber auch mit seinen Bestimmungen für den Ablauf der charismatischen Erscheinungen, die z.B. bis zum Festsetzen der Zahl der auftretenden Propheten reichen (1. Kor 14,29).

Von der Prophetie in der Versammlung kann man nur ein etwas verschwommenes Bild gewinnen, denn die paulinischen Aussagen darüber sind sehr allgemein gehalten. Paulus misst der Prophetie die wichtigste Stellung für den Aufbau der Gemeinde bei. In den Versammlungen wurden Offenbarungen vorgetragen, die entweder vor der Versammlung oder während der Versammlung empfangen wurden. Diese Offenbarungen konnten dann von der ganzen Gemeinde ausgewertet werden.

Im Unterschied zur Prophetie, war die Lehre wohl mit der Weitergabe fester Inhalte verbunden. Auch diese Verkündigung durfte in der Versammlung Platz gefunden haben. So nennt Paulus auch sein Auftreten in der Gemeinde als Lehre. Vielleicht ist die Aufgabe des Lehrers mit der Auslegung der Schrift verbunden. Doch ist dies nicht sicher, denn Paulus verrät von der Schriftlesung in der Gemeinde nichts Weiteres. Nur aus dem Voraussetzen der Schriftkenntnis bei der korinthischen Gemeinde, die Paulus durch die freie Bezugnahme auf die Schrift in seinem Brief zeigt, kann man den Rückschluss auf die Versammlung machen, dass die Schrift hier auch vorgelesen worden sein musste.

Einen wichtigen Platz in der Gemeinde in Korinth hat das glossolalische Reden eingenommen, das Paulus einzugrenzen versucht. Was Paulus als „Reden in den Sprachen“ bezeichnet, ist nicht von vornherein ganz verständlich. Daher sollte ein Blick in die Umwelt geworfen werden. Der Vergleich mit ähnlichen ekstatischen Phänomenen zeigte, dass vermutlich das in der pseudepigraphischen Literatur vorkommende Sprechen „in engelhafter Sprache“ (TestHiob 48,3) den glossolalischen Erscheinungen in Korinth am nächsten steht. Bei den anderen vermuteten Parallelen, wie dem Orakel von Delphi und den Dyonisischen Mysterien, musste man feststellen, dass es dabei gar nicht um Glossolalie geht. Für Paulus selbst

war die Glossolie offenbar eine Art göttliche Sprache, die man übersetzen kann und sogar muss, wenn sie in der Versammlung gebraucht wird (1. Kor 14,27f).

In 1. Kor 14,26 wird von Paulus auch der Begriff „ψαλμός“ erwähnt. Das ist ein Zeugnis dafür, dass in der Versammlung auch gesungen wurde. Am wahrscheinlichsten waren dies von den Gemeindegliedern verfasste Lieder, die vielleicht mit einem responsorischen Zwischenruf von der ganzen Gemeinde vorgetragen wurden. Es ist eher unwahrscheinlich, dass dabei die Synagoge ein Vorbild für die Musik in der korinthischen Versammlung gewesen ist, denn man kann nicht erweisen, dass in jener Zeit in der Synagoge das Singen überhaupt üblich war.

Unter anderen Charismen nennt Paulus in 1. Kor 12,28 auch ἀντίληψις, (Hilfeleistungen) und κυβέρνησις (Leitung). Es geht am wahrscheinlichsten um diejenigen, die einen karitativen Dienst als Patrone ausüben und dabei auch über Autorität in der Gemeinde verfügen. Diese nur einmal erwähnten Charismen können aber keineswegs als Amt für die Leitung der Versammlungen verstanden werden.

Im Vergleich zum synagogalen Gottesdienst fällt gleich auf, dass man in der Korinthergemeinde, die durch die Äusserung der Charismen bestimmt war, keine Zentralität der Schriftlesung und Auslegung erkennen kann. Insofern ist ein starker Einfluss des synagogalen Gottesdienstes auf die christliche Versammlung in Korinth nicht glaubwürdig.

Bei der näheren Betrachtung ist es klar geworden, dass Paulus in den Kapiteln 11-14 am wahrscheinlichsten zwei verschiedene Versammlungen anspricht. 1. Kor 14,23 setzt die Teilnahme eines Ungetauften an der Versammlung voraus. Von den paulinischen Aussagen, die eine Grenze zwischen den Gläubigen bzw. der Gemeinde und Ungläubigen setzen, ist zu entnehmen, dass die letzteren kaum an dem Gemeinschaftsmahl der Gemeinde teilgenommen hätten. Doch kann man auch nicht strikte von zwei Typen der Versammlungen ausgehen, sondern muss mit einer Verschiedenheit bei den Versammlungen rechnen.

Bibliographie

Quellen

Aeschylus, Supplices, in: Aeschyli Tragoediae, ed. West, Martin L., Stuttgartiae / Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri 1998, 127-185

Amherst Papyri = The Amherst Papyri Being an Account of the Greek Papyri in the Collection of Lord Amherst of Hackney, Vol. II: Classical Fragments and Documents of the Ptolemaic, Roman and Byzantine Periods, ed. Grenfell, B.P. and Hunt, A.S., London: Frowde 1901

Aristophanes, Lysistrata, ed. Henderson, Jeffrey, Oxford: Clarendon Press 1987

Babylonischer Talmud, Berakot, in: Der babylonische Talmud, Bd. 1, hrsg. Goldschmidt, Lazarus, Berlin: Jüdischer Verlag 1930, 1-291

Babylonischer Talmud, Pesachim, in: Der babylonische Talmud, Bd. 2, hrsg. Goldschmidt, Lazarus, Berlin: Jüdischer Verlag 1930, 313-683

Babylonischer Talmud, Sota, in: Der babylonische Talmud, Bd. 6, hrsg. Goldschmidt, Lazarus, Berlin: Jüdischer Verlag 1932, 3-185

Babylonischer Talmud, Taanith, in: Der babylonische Talmud, hrsg. Goldschmidt, Lazarus, Bd. 3, Berlin: Jüdischer Verlag 1930, 637-747

BGU = Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin IV: Griechische Urkunden, Berlin: Weidmann, 1912, 1013-1209

CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum II, Berolini: Officina Acad., 1843 (repr. Hildesheim: Georg Olms 1977)

CIL = Corpus inscriptionum Latinarum consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum, Berolini: de Gruyter I, 1863 – XVII, 1986

CIRB = Corpus inscriptionum regni Bosporani, Moskva: "Nauka" 1965

Die Apostolischen Väter, hrsg. Lindemann, Andreas und Paulsen, Henning, Tübingen: J.C.B. Mohr 1992

Die sibyllinischen Orakel, Üb. Clemens, Richard, Wiesbaden: Fourier, 1984

Dio Chrysostomus, Dionis de Compotatione, in: Dio Chrysostomi Orationes II, ed. De Budé, Guy, Lipsae: In Aedibus B.G. Teubneri 1919, 355-357

Dio Chrysostomus, Dionis de Tyrannide, in: Dio Chrysostomi Orationes I, ed. De Budé, Guy, Lipsae: In Aedibus B.G. Teubneri 1916, 106-120

Dio Chrysostomus, *Dionis Recusatio Magistratus*, in: *Dio Chrysostomi Orationes II*, ed. De Budé, Guy, Lipsae: In Aedibus B.G. Teubneri 1919, 121-127

Euripides, *Bacchae*, in: *Tragödien VI. Iphigenie in Aulis. Die Bakchen. Der Kyklop*, hrsg. Ebener, Dietrich, Berlin: Akademie-Verlag 1980 (*Schriften und Quellen der alten Welt* 30,6)

Euripides, *Bacchae*, in: *Euripides. Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*, ed. Kovacs, David, Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press 2002 (*The Loeb classical library*), 12-153

Fayum Papyri, *Fayum Towns and their Papyri*, ed. Grenfell, B.P et al., London: Kegan Paul Trench Trübner 1900 (*Egypt Exploration Society, Graeco-Roman Memoirs* 3)

Hippolytus, *Traditio Apostolica : La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, ed. Botte, Dom Bernard, Münster: Aschendorff 1963 (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39)

Homerus, *Ilias*, in: *Homeri Ilias I*, ed. West, Martin L., Stutgardiae / Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri 1998

Homerus, *Odyseam*, in: *Scholia Graeca in Homeri Odyseam*, ed. Dindorfius, Gulielmus, Oxonii: E. Typographeo Academico 1855

I. Corinth: Kent, John Harvey, *The inscriptions 1926-1950*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1966 (*Corinth* 8,3)

I. Pergamon: Fraenkel, Max, *Die Inschriften von Pergamon*, Berlin: Spemann, 1890 (*Altertümer von Pergamon* 8,1)

I. Priene: hrsg. Hiller von Gaertringen, Friedrich et al., *Inschriften von Priene*, Berlin: Verlag Georg Reimer 1906

IG = *Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, Berolini: Georgium Reimerum 1873

IGR = *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes I-IV*, ed. Cagnat, René, Paris: E. Leroux 1906-1927 (Nachdruck: Chicago: Ares Publishers, 1975)

IK Ephesos: *Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien 13/III*, in: *Die Inschriften von Ephesos*, hrsg. Engelmann, Helmut et al., Bonn: Rudolf Habelt 1980

IK Kalchedon: *Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien 20*, in: *Die Inschriften von Kalchedon*, hrsg. Merkelbach, Reinhold, Bonn: Rudolf Habelt 1980

IK Smyrna: *Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien 24/1*, in: *Die Inschriften von Smyrna II/1*, hrsg. Petzl, Georg, Bonn: Rudolf Habelt 1987

ILS = Inscriptiones latinae selectae I-III, Berolini: Weidmannos 1892-1916

Josephus Flavius, Geschichte des jüdischen Krieges, Übersetzung von Heinrich Clementz, Wiesbaden: Fourier Verlag 1978

Josephus Flavius, Jüdische Altertümer, übersetzt von Heinrich Clementz, Wiesbaden: Fourier Verlag 1979

Josephus, Antiquitatum Iudaicarum I-V, in: Flavii Iosephi Opera I, ed. Niese, Benedictus, Berolini: Weidmannos 1888, 3-282

Josephus, Antiquitatum Iudaicarum XI-XV, in: Flavii Iosephi Opera 3, ed. Niese, Benedictus, Berolini: Weidmannos 1892, 3-326

Josephus, Antiquitatum Iudaicarum XVI-XX, in: Flavii Iosephi Opera 4, ed. Niese, Benedictus, Berolini: Weidmannos 1890, 3-269

Josephus: De Bello Iudaico, in: Niese, Benedictus, Flavii Iosephi Opera; Bd. 6, Berolini: Weidmannos 1895, 3-477

Josephus, De Iudaeorum Vetustate sive contra Apionem, in: Flavii Iosephi Opera 5, ed. Niese, Benedictus, Berolini: Weidmannos 1889, 3-90

Justin, Erste Apologie, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I, hrsg. Bardenhewer, O. u.a., Kempten: Jos. Kösel 1913 (Bibliothek der Kirchenväter 12), 65-138

Justinus, Apologia, in: Die ältesten Apologeten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984 (Neudruck der 1. Auflage von 1914), 26-77

Liber Jubilaeorum (fragmenta), in: Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca, ed. Denis, Albert Marie, Leiden: Brill, 1970 (Pseudepigrapha veteris testamenti Graece 3), 70-101

Lohse, Eduard, Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1981

Maier, Johann, Die Texte vom Toten Meer I/II, München-Basel: Reinhardt 1960

Mischna, Abot, hrsg. Marti, Karl und Beer, Georg, Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann 1927

Mischna, Berakot, hrsg. Holtzmann, Oscar, Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann

Mischna, Pesachim, hrsg. Beer, Georg, Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann 1912

Mischna, Sota, hrsg. Bietenhard, Hans, Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann

Odae Salomonis: Oden Salomos I-III, ed. Lattke, Michael, Freiburg (CH): Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1999-2005 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; 41/1-3)

Oracula Sibyllina: Die Oracula Sibyllina, hrsg. Kurfess, Alfons, Düsseldorf / Zürich: Artemis&Winkler 1998 (Sammlung Tusculum)

P. Oxy = The Oxyrhynchus Papyri, Published by the Egypt Exploration Society in Graeco-Roman Memoirs VIII, ed. Hunt, Arthur S., London: Egypt Exploration Fund, 1911

Paris Papyri = Notices et textes des papyrus du Musée du Louvre et de la Bibliothèque Impériale, ed. Letronne, J. A. et al., Paris 1865 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques 18,2)

Pausanias, Descriptio Graeciae, in : Beschreibung Griechenlands, hrsg. Meyer, Ernst, Zürich; Stuttgart: Artemis-Verlag ²1967 (Die Bibliothek der Alten Welt. Griechische Reihe)

Pausanias, Graeciae Descriptio II, ed. Spiro, Fridericus, Stuttgart: Teubner 1903

Persius, Flaccus Aules, Saturae/Satiren, ed. Kissel, Walter, Heidelberg: Carl Winter 1990 (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern)

Philo, De ebrietate II, in: Neu entdeckte Fragmente Philos nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift de sacrificiis Abelis et Caini, hrsg. Wendland, Paul, Berlin: Reimer 1891, 22-25

Philo, De Opificio Mundi, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1915, 1-60

Philo, De Specialibus Legibus Lib. I-IV, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt V, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1906, 1-265

Philo, De Vita Contemplativa, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt VI, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1915, 46-71

Philo, De Vita Mosis Lib. II, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt IV, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1902, 200-268

Philo, Legatio ad Gaium, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt VI, ed. Cohn, Leopoldus, et al., Berlin: Reimer 1915, 155-223

Philo, Legum allegoriarum Libri I-III, in: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt I, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1896 (Nachdruck: Berlin: de Gruyter, 1962), 61-169

Philo, Quod omnis probus liber sit, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt VI, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1915, 1-45

Philo, De Migratione Abrahami, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt II, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1897, 268-314

Philo, De Somniis Liber II, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt III, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1898, 259-306

Philo, De Somniis, in: Philo von Alexandria VI, ed. Cohn, Leopold u.a., Berlin: Walter de Gruyter 1962, 163-277

Philo, De Specialibus Legibus I-II, in: Philo von Alexandria II, ed. Cohn, Leopold u.a., Berlin: Walter de Gruyter 1964, 3-312

Philo, De Vita Contemplativa, in: Philo von Alexandria VII, ed. Cohn, Leopold u.a., Berlin: Walter de Gruyter 1964, 44-77

Philo, De Vita Contemplativa, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt VI, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1915, 46-71

Philo, De Vita Mosis I-II, in: Philo von Alexandria I, ed. Cohn, Leopold u.a., Berlin: Walter de Gruyter 1962, 217-365

Philo, Legum Allegoriarum Lib. I-III, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1896 (Nachdruck: Berlin: de Gruyter 1962), 61-169

Philo, Quod deterius potiori insidiari soleat, in: Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, ed. Cohn, Leopoldus et al., Berlin: Reimer 1896, 258-298

Philodamus Scarpheus, Peaen in Dinysum, in: Collectanea Alexandrina, ed. Powell, Iohannes U., Oxonii: e typographeo Clarendoniano 1925, 165-171

Pindar, Pindari Carmina cum fragmentis I, ed. Maehler, Herwig post Snell, Bruno, Leipzig, Teubner ⁵1971 (BSGRT)

Plato, Timaios: griechisch-deutsch ed. Paulsen, Thomas, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2003

Plato, Respublica, in: Platonis opera IV, ed. Burnet, J., Oxford: Clarendon 1910 (repr. 1973), 172-223

Plato, Symposium, in: Platonis opera II, ed. Burnet, J., Oxford: Clarendon 1905 (repr. 1972), 172-223

Plinius, Gaius Caecilius Secundus, Epistularum libri decem, hrsg. Kasten, Helmut, München / Zürich: Artemis und Winkler ⁷1995 (Sammlung Tusculum)

Plutarch, De Exilio, in: Plutarch's moralia VII, ed. De Lacy, Philipp H. et al., Cambridge (Mass.): Harvard University Press / London: W. Heinemann 1959 (The Loeb classical library), 511-571

Plutarch, De Pythiae oraculis, in: Plutarch's moralia V, ed. Babbitt, Frank Cole, Cambridge (Mass.): Harvard University Press / London: W. Heinemann, 1962 (The Loeb classical library), 258-347

Plutarch, Quastionum convivalium libri VI, in: Plutarch's moralia VIII, ed. Clement, Paul A. et al., Cambridge (Mass.): Harvard University Press / London: W. Heinemann 1969 (The Loeb classical library), 4-103

Schneemelcher, Wilhelm, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II. Apostolische Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen: Mohr³ 1964

SEG = Supplementum epigraphicum graecum XXXVIII, Amsterdam: J.C. Gieben 1991

SIG = Sylloge inscriptionum Graecarum I-III, Leipzig: Hirzel 1898-1901

Tosefta, Berakot - Pea, hrsg. Lohse, Eduard und Mayer, Günter, Stuttgart: W. Kohlhammer 1999 (Rabbinische Texte I: Die Tosefta, Bd. 1,1)

Vitruvius, De architectura, Corso, in: De architectura I/II, ed. Antonio, Vitruvio, Torino: Einaudi 1997

Xenophon: Convivium, in: Xenophontis Opera omnia II, ed. Marchant, E.C., Oxford: Clarendon 1967

Xenophon, Memorabilia, ed. Hude, Carolus, Stuttgart: Teubner 1969 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)

Sekundärliteratur

Abegg, Martin G., The calendar at Qumran, in: Neusner, Jacob and Avery-Peck, Alan J. (eds.), Judaism in late antiquity V: The Judaism of Qumran: A systemic reading of the Dead Sea scrolls I: Theory of Israel.. Leiden / Boston / Köln: Brill 2001 (Handbuch der Orientalistik I,56), 145 - 171

Adler, Israel / Flender, Reinhard, Art. Musik und Religion II, TRE 23 (1994), 446-452

Albrecht, Christoph, Einführung in die Hymnologie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ²1984

Alföldy, Géza, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden: Steiner ³1984 (Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte; 8)

Araújo, Caldas / Marcos, José de, Delphi-Orakel der Mächtigen: Untersuchung zur Geschichte, Funktion und Bedeutung des delphischen Orakels in archaischer Zeit, Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 2003

Arnold, Gottfried, Die erste Liebe: eine Darstellung des äußeren und inneren Lebens der ersten Christen, neu bearb. von Lämmert, August Christian, Stuttgart: Rommelsbacher 1844

Aune, David Edward, Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world, Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans 1983

Barrett, Charles Kingsley, A commentary on the epistle to the Romans, London: Adam and Charles Black 1957 (Black's New Testament commentaries)

Barrett, Charles Kingsley, A commentary on the second epistle to the Corinthians, London: Adam and Charles Black, 1968 (Black's New Testament commentaries)

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

Bauer, Walter, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1930 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 148)

Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. Aland, Kurt und Aland, Barbara, Berlin: Walter de Gruyter, 1988

Behm, Johannes, Art. γλῶσσα, ἑτερόγλωσσος, ThWNT I (1953), 719-726

Bendix, Ludwig, Kirche und Kirchenrecht: eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten, Mainz: Kirchheim 1895

Berger, Klaus, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg: Quelle und Meyer 1984

Betz, Otto, Das Mahl des Herrn bei Paulus, in: ders., Jesus der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990 (WUNT 52)

Beyer, Hermann Wolfgang, Art. εὐλογέω κτλ, ThWNT II (1954), 751-763.

Beyer, Hermann Wolfgang, Art. κυβέρνησις, ThWNT III (1950), 1034-1036

Bittlinger, Arnold, Glossolalia, Wert und Problematik des Sprachenredens, Schloss Craheim: Rolf Kühne 1969 (Kühne Paperback 1)

Blanck, Horst, Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1996 (Die Altertumswissenschaft)

Blass, Friedrich / Debrunner, Albert, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von Rehkopf, Friedrich, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ¹⁷1990

Blue, Bradley, Acts and the House Church, in: Gill, David W. J. / Gempf, Conrad (eds.), The Book of Acts in its Graeco-Roman setting, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans / Carlisle: The Paternoster Press, 1994 (The Book of Acts in its first century setting 2), 119 - 222

Bornkamm, Günther, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum II, München: Chr. Kaiser 1959 (BET 28), 138-176

Bornkamm, Günther, Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus, in: ders., Das Ende des Gesetzes I, München: Chr. Kaiser Verlag, 1963 (Beiträge zur evangelischer Theologie 16), 113-132

Borse, Udo, Der Brief an die Galater, Regensburg: Pustet ²1955 (Regensburger Neues Testament)

Braun, Herbert, Qumran und das Neue Testament II, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1966

Brockhaus, Ulrich, Charisma und Amt: die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal: Brockhaus 1975

Brödner, Erika, Wohnen in der Antike, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989

Brumberg-Kraus, Jonathan, "Not by bread alone ...": The ritualization of food and table talk in the passover seder and in the last supper, Semeia (1999) 165-191

Bultmann, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ⁶1968

Burchard, Christoph, Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth, in: ders., Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth, Leiden / New York / Köln: E.J. Brill 1996, 161-209

Burchard, Christoph, The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper, NTS 33 (1987) 102-134

Burtchaell, James T., From synagogue to church public services and offices in the earliest Christian communities, Cambridge: Cambridge University-Press 1992

Cadbury, Henry J., Erastus of Corinth, JBL 50 (1931) 42-58

Cancik-Lindemaier, Hildegard, Ätiologie, in: Cancik, Hubert (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I. Systematischer Teil, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1988

Carson, D. A., Showing the spirit: a theological exposition of 1 Corinthians 12-14, Grand Rapids: Baker Book House 1987

Chesnutt, Randall D., From death to life: conversion in Joseph and Aseneth, Sheffield: Academic Press 1995 (Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement series 16)

Claussen, Carsten, Versammlung, Gemeinde, Synagoge: das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2002 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 27)

Coarelli, Filippo (Hrsg.), Lübbes archäologischer Führer Pompeji, Bergisch Gladbach: Gustav Lübke 1979

Coenen, Lothar, Art. Kirche, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament II, Neubearb. Ausg., Wuppertal: Brockhaus 2000

Comber, Thomas, A Scholastical History of the Primitive and General Use of Liturgies in the Christian Church, London: S. Rycroft 1690

Conzelmann, Hans, Art. χάρισμα, ThWNT IX (1973), 393-397

Conzelmann, Hans, Erster Korintherbrief, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1981 (KEK 5)

Cranfield, C. E. B., A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans II, Edinburgh: T.&T. Clark Limited, 1979

Cullmann, Oscar, Urchristentum und Gottesdienst, Basel: Heinrich Majer 1944

Dautzenberg, Gerhard, Art.: Glossolalie, in: Theodor Klauser (Hrsg.), RAC XI, Stuttgart: Anton Hiersemann 1981, 225-246

Dautzenberg, Gerhard, Prophetie bei Paulus, Jahrbuch für biblische Theologie 14 (1999) 55-70

Dautzenberg, Gerhard, Urchristliche Prophetie, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, 1975 (BWANT 6/4)

Davies, John Gordon, Pentecost and Glossolalia, JThS 3 (1952) 228-231

Deissmann, Adolf, Licht vom Osten, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923

Delling, Gerhard, Art. ἀντιλαμβάνομαι κτλ, ThWNT I, 375-376

- Delling, Gerhard, Art: λαμβάνω κτλ, ThWNT IV (1942), 5-16
- Delling, Gerhard, Art. ὕμνος κτλ, ThWNT VIII (1969), 492-506
- Delling, Gerhard, Der Gottesdienst im Neuen Testament, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1952
- Delling, Gerhard, Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament, Stuttgart: KBW 1971 (Stuttgarter Bibelstudien 53)
- Dibelius, Martin, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen: J. C. B. Mohr ²1933
- Dibelius, Martin, Die Geisterwelt bei Paulus, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1909
- Dunn, James D. G., The Epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the Greek text, Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans / Carlisle: The Paternoster Press 1996
- Dunn, James D. G., Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament, Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans 1997
- Dunn, James D. G., The theology of Paul the Apostle, Edinburgh: Clark 1998
- Dunn, James D. G., The responsible congregation (1 Corinthians 14:26-40), in: id., The Christ and the Spirit II: Pneumatology. Edinburgh: Clark 1998, 260-290
- Eichhorn, Albert, Das Abendmahl im Neuen Testament, Leipzig : J. C. B. Mohr 1898 (Christliche Welt 36)
- Elbogen, Ismar, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim: Georg Olms 1913 (=Nachdruck von ³1931)
- Ellis, Earle E., Christ and the future in New Testament history, Leiden: Brill 2000 (Novum Testamentum. Supplements 97)
- Ellis, Earle E., 'Spiritual' Gifts in the Pauline Community, in: id., Prophecy and hermeneutic in early Christianity: New Testament Essays, Tübingen: Mohr 1978 (WUNT 18), 23-44
- Engster, Dorit, Konkurrenz oder Nebeneinander: Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit, München: tuduv-Verl.-Ges. 2002 (Quellen und Forschungen zur antiken Welt 36)
- Fee, Gordon D., The first epistle to the Corinthians, NICNT, Grand Rapids (Mich.): W.B. Eerdmans 1987

Fee, Gordon D., Paul, the spirit, and the people of God, Peabody (Mass.): Hendrickson Publ. 1997

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

Ferguson, Everett, Congregational singing in the early Church, *Acta patristica et Byzantina* 15 (2004) 144-159

Forbes, Christopher, Prophecy and inspired speech in early Christianity and its Hellenistic environment, Tübingen: J. C. B. Mohr 1995 (WUNT 2/75)

Foerster, Werner, Art. κυριακός, ThWNT III (1950), 1095f

Foss, Pedar, Household organisation and the rituals of cooking and eating, in: Laurence, Ray / Wallace-Hadrill, Andrew (eds.), Domestic space in the Roman world: Pompeii and beyond, Portsmouth (Rhode Island) 1997 (Journal of Roman archaeology. Supplementary series 22), 196-218.

Frenschkowski, Marco, Offenbarung und Epiphanie I. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1995 (WUNT, 2/79)

Fuchs, Ernst, Christus und der Geist bei Paulus: eine biblisch-theologische Untersuchung, Leipzig: Hinrichs 1932 (Untersuchungen zum Neuen Testament 23)

Garnsey, Peter D. A., Food and society in classical antiquity, Cambridge: Cambridge University Press 1999

Gehring, Roger W., Hausgemeinde und Mission: die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften - von Jesus bis Paulus, Giessen / Basel: Brunnen Verlag 2000

Gelston, Anthony, The eucharistic prayer of Addai and Mari, Oxford: Clarendon Press 1992

Gielen, Marlis, Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκόν ἐκκλησία, ZNW 77 (1986) 109-125

Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, EKK II/2, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1999

Gooch, Peter David, Dangerous food: 1 Corinthians 8-10 in its context, Waterloo (Ontario): W. Laurier University Press 1993 (Studies in Christianity and Judaism 5)

Goodman, Felicitas D., Art. Glossolalia, in: Eliade, Mircea (ed.), The Encyclopedia of Religion V, New York: Macmillan 1987, 563-566

Grudem, Wayne A., The gift of prophecy in 1 Corinthians, Washington: University Press of America 1982

Grudem, Wayne A., A Response to Gerhard Dautzenberg on 1 Cor. 12.10, BZ 22 (1978) 253-270

Grundmann, Walter, Art. δέχομαι κτλ, ThWNT II (1954), 49-57

Gundry, Robert H., 'Ecstatic Utterance' (N.E.B.)?, JThS 17 (1966) 299-307

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

Haacker, Klaus, Art. Sendung/ Mission, TBLNT II (2000), 1654-1667

Hahn, Ferdinand, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, EvTh 27 (1967) 337-374

Hänggi, Anton / Pahl, Irmgard, Prex Eucharistica: textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, Fribourg: Editions Universitaires 1968 (Spicilegium Friburgense 12)

Haenchen, Ernst, Die Apostelgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1977 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 3/16)

Hahn, Ferdinand, Der urchristliche Gottesdienst, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1970 (Stuttgarter Bibelstudien 41)

Harnack, Adolf, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1910

Harnack, Adolf, Urchristentum und Katholizismus, in: ders., Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1910, 121-186

Harnack, Theodosius, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen altkatholischen Zeitalter, Erlangen: Theodor Bläsing 1854 (= Amsterdam: Rodopi 1969)

Hatch, Edwin / Redpath, Henry A., A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament, Oxford: Clarendon 1892-1906

Heinrici, Georg, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1896 (KEK 5)

Heitmüller, Wilhelm, Art. Abendmahl I, RGG¹ 1 (1909), 20-52

Heitmüller, Wilhelm, Taufe und Abendmahl bei Paulus: Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1903

...

Heitmüller, Wilhelm, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Tübingen: J.C.B. Mohr 1911 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart 1/22/23)

Henderson, Suzanne Watts, 'If Anyone Hungers...': An Integrated Reading of 1 Cor 11,17-34, NTS 48 (2002) 195-208

Hillen, Hans Jürgen, Livius Titus. Römische Geschichte XXXIX-XLI, München / Zürich: Artemis und Winkler ²1993 (Sammlung Tusculum)

Hoepfner, Wolfram (Hrsg.), Geschichte des Wohnens I. 5000 v. Chr. - 500 n. Chr.: Vorgeschichte, Frühgeschichte, Antike, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999

Hofius, Otfried, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11, 23b-25, in: ders., Paulusstudien, , Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) ²1994 (WUNT 51), 203-240

Hofrichter, Peter, Die Anaphora nach Addai und Mari in der "Kirche des Ostens" - Eucharistie ohne Einsetzungsbericht?, Heiliger Dienst 49 (1995) 143-152

Holtz, Traugott, Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK XIII, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1990

Jeremias, Joachim, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ⁴1967

Jervell, Jacob, Die Apostelgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1998 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 3)

Käsemann, Ernst, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1960, 109-134

Klauck, Hans-Josef, Die Autorität des Charismas: Zehn neutestamentliche Thesen zum Thema, in: ders., Gemeinde, Amt, Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg: Echter Verlag 1989, 223-231

Klauck, Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentum I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1995 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 9)

Klauck, Hans-Joseph, 1. Korintherbrief, NEB VII, Würzburg: Echter Verlag 1984

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

Klauck, Hans-Joseph, Herrenmahl und hellenistischer Kult, Münster: Aschendorff 1982 (NTA 15)

Kliefoth, Theodor, Liturgische Abhandlungen IV/1: Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen des lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation, Schwerin: Stillersche Hofbuchhandlung 1858

Klinghardt, Matthias, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen / Basel: A. Francke 1996 (TANZ 13)

Kollmann, Bernd, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1990 (GThA 43)

Krämer, Helmut, Art. προφήτης κτλ, ThWNT VI (1959), 781-795

Kraus, Samuel, Talmudische Archäologie III, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966 (Nachdruck von 1912)

Kremer, Jacob, „Herrenspeise“ - nicht „Herrenmahl“, in: Backhaus, Knut / Untergassmair, Franz Georg (eds.), Schrift und Tradition, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1996, 227-242

Küng, Hans, Die Kirche, Freiburg im Breisgau: Herder ⁴1967

Kuhn, Karl Georg, The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran, in: Stendahl, Krister (ed.), The scrolls and the New Testament, New York: Harper 1957

Lampe, Peter, Das korinthische Herrenmahl, ZNW 82 (1991) 183-213

Landvogt, Peter, Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS, Strassburg: M. Dumont Schauberg 1908

Lang, Bernhard, Art. Kult, HrwG III Gesetz-Kult (1993), 474-488

Liddell, Henry George / Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon ⁹1996

Lietzmann, Hans, Messe und Herrenmahl, Bonn: A. Marcus und E. Weber 1926

Lindblom, Johannes, Prophecy in ancient Israel, Oxford: Blackwell 1963

Lindemann, Andreas, Der erste Korintherbrief, Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (Handbuch zum Neuen Testament 9/1)

Lumpe, Adolf, Art.: Essen: RAC IV (1966), 612-635.

Luz, Ulrich, Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht, EvTh 49 (1989) 76-94

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/4, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2002

Maier, Johann, Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer I/II, München / Basel: Ernst Reinhardt 1995

Malan, F. S., Church singing according to the Pauline epistles, Neotestamentica 32 (1998) 509-524

Maly, Karl, Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967 (Stuttgarter Biblische Monographien 2)

Marshall, Peter, Enmity in Corinth: Social conventions in Paul's relations with the Corinthians, Tübingen: J.C.B. Mohr 1987 (WUNT 2/23)

Martin, Ralph Philip, Worship in the early church, Grand Rapids: Eerdmans 1985

Mason, Hugh J., Greek terms for Roman institutions, Toronto: Hakkert 1974 (American Studies in Papyrology 13)

McKay, Alexander Gordon, Römische Häuser, Villen und Paläste, Zürich / Freiburg i. Br.: Atlantis Verlag 1980

McKinnon, James W., Music in early Christian literature, Cambridge etc: Cambridge University Press 1987

McKinnon, James W., The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue, Journal of the Royal Musical Association 106 (1979) 77-87

Medicus, Dieter, Art. Aediles, in: Der kleine Pauly. Lexicon der Antike, Bd. Aachen-Dichalkon, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1979, 83-84

Meggitt, Justin J.: The social status of Erastus (Rom. 16:23), Novum Testamentum 38/3 (1996) 218 - 223

Meier, Hans-Christoph, Mystik bei Paulus: zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament, Tübingen / Basel: A. Francke Verlag 1998

Merkle, Benjamin L., The Elder and Overseer: One Office in the early Church, New York (NY): Peter Lang 2003

Merklein, Helmut, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition, BZ 21 (1997) 88-101

Meyer, Hans-Bernhard, Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral, Regensburg: Pustet 1989 (Gottesdienst der Kirche 4)

Miller, Stella Grobel, A mosaic floor from a roman villa at Anaploga, *Hesperia* 41 (1972) 332-354

Muraoka, Takamitsu, A Greek-English lexicon of the Septuagint, Louvain: Peeters 1993

Müller, Paul-Gerhard, Lexikon exegetischer Fachbegriffe, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk / Kevelaer: Butzon und Bercker 1985 (Biblische Basisbücher 1)

Murphy-O'Connor, Jerome, St. Paul's Corinth, Wilmington, Delaware: Glazier 1983 (Good News Studies 6)

Mußner, Franz, Der Galaterbrief, Freiburg / Basel / Wien: Herder 1981 (HThKNT 9)

Neuenzeit, Paul, Das Herrenmahl: Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München: Kösel Verlag 1960 (Studien zum Alten und Neuen Testament 1)

Niederwimmer, Kurt, Die Didache, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1989 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1)

Nilsson, Martin Persson, Geschichte der griechischen Religion II. Die hellenistische und römische Zeit, München: C. H. Beck ³1974 (Handbuch der Altertumswissenschaft 5/2)

Nissen, Heinrich, Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1863

Noy, David, The sixth hour is the mealtime for scholars: Jewish meals in the Roman world, in: Nielsen, Inge et al. (eds.), Meals in a social context: aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world, Aarhus u.a.: Aarhus University Press 1998

Oepke, Albrecht, Der Brief des Paulus an die Galater, Berlin [Ost]: Evangelische Verlagsanstalt ²1957 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 9)

Osiek, Carolyn / Balch, David L., Families in the New Testament world: households and house churches, Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press 1997

Patsch, Hermann, Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart: Calwer Verlag 1972 (Calwer theologische Monographien A/1)

Pesch, Rudolf, Das Evangelium in Jerusalem, in: Stuhlmacher, Peter (Hrsg.), Das Evangelium und die Evangelien, Tübingen: J.C.B. Mohr 1983 (WUNT 28), 113-155

Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium, ThKNT II/2, Freiburg / Basel / Wien: Herder ³1984

Poland, Franz, Geschichte des griechischen Vereinswesens: Gekrönte Preisschrift, Leipzig, 1909 (Preisschriften gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft zu Leipzig. Historisch-nationalökonomische Section 23)

Preisker, Herbert, Art. μαίνομαι, ThWNT IV (1942), 363-365

Quasten, Johannes, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Münster in Westfalen: Aschendorff 1930 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25)

Radl, Walter, Art. προλαμβάνω, EWNT III (1983), 380f.

Randhofer, Regina, Psalmen in einstimmigen vokalen Überlieferung: eine vergleichende Untersuchung jüdischer und christlicher Traditionen, Frankfurt am Main u.a.: Lang 1995 (Europäische Hochschulschriften 36, Musikwissenschaft 131)

Rendtorff, Franz, Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge, Gießen: Alfred Töpelmann 1914 (Studien zur praktischen Theologie VII/1)

Rendtorff, Franz, Art. Gottesdienst. III. Geschichte des christlichen Gottesdienstes, RGG² 2 (1928), 1334-1344

Robertson, Archibald / Plummer, Alfred, A critical and exegetical commentary on the first epistle of St Paul to the Corinthians, Edinburgh: T. and T. Clark 1975

Rohde, Joachim, Der Brief des Paulus an die Galater, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1989 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 9)

Rohde, Joachim, Urchristliche und frühkatholische Ämter: eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern, Berlin: Evang. Verlagsanstalt 1976

Roloff, Jürgen, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis, Neues Testament, TRE 2 (1978), 509-533

Rosenberger, Veit, Griechische Orakel: Eine Kulturgeschichte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001

Salzmann, Jorg Christian, Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1994 (WUNT: 2/59)

Sanday, William / Headlam, Arthur C., A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans, Edinburgh: T. and T. Clark 1950 (The international critical commentary)

Schäfer, Alfred, Unterhaltung beim griechischen Symposion: Darbietungen, Spiele und Wettkämpfe von homerischer bis in spätklassische Zeit, Mainz: Verlag Philipp von Zabern 1997

Schäfer, Peter, Der synagogale Gottesdienst, in: Maier, J. / Schreiner, J. (eds.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg: Echter 1973, 391-413

Schaller, Berndt, Das Testament Hiobs, Gütersloh: Gerd Mohn 1979 (JSRZ III/3)

Schenk, Wolfgang, Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 1984

Schlier, Heinrich, Der Brief an die Galater, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ⁴1965 (KEK 7/13)

Schmeller, Thomas, Hierarchie und Egalität: eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1995 (Stuttgarter Bibelstudien 162)

Schmitt-Pantel, Pauline, Art. Gastmahl II: Griechenland, in: Der Neue Pauly IV, Enzyklopädie der Antike, hrsg. Cancik, H. u. Schneider, H., Stuttgart /Weimar: J.B. Metzler 1998, 798-803

Schnackenburg, Rudolf, Der Brief an die Epheser, EKK X, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1982

Schneider, Carl, Die Welt des Hellenismus: Lebensformen in der spätgriechischen Antike, München: C.H. Beck 1975

Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ²1996

Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther, EKK VII/1, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1991

Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther, EKK VII/3, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1999

Schreiber, Stefan, Paulus als Wundertäter: redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen, Berlin / New York: de Gruyter 1996 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 79)

Schreiner, Josef: Gebet in der Gemeinde des Zweiten Tempels, in: ders. (Hrsg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte urchristlicher Liturgie, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1983, 55-66.

Schulz, Frieder: Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 28 (1984) 39-54.

Schürmann, Heinz, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20 II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38, Münster: Aschendorf 1955 (NTA XX/4)

Schweizer, Eduard, Der Brief an die Kolosser, EKK XII, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag ²1981

Schweizer, Eduard, Der Gottesdienst im Neuen Testament, Zürich: Zwingli-Verlag 1958 (Kirchliche Zeitfragen 44)

Schweizer, Eduard, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich: Zwingli-Verlag 1959

Seidel, Hans, Gemeindegesang in der christlichen Urgemeinde, in: Kähler, Christoph et al. (eds.), Gedenkt an das Wort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999, 231 - 242

Seidel, Hans, Musik in Altisrael. Untersuchungen zur Musikgeschichte und Musikpraxis Altisraels anhand biblischer und ausserbiblischer Texte, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1989 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 12)

Shear, Theodor L., Excavations at Corinth in 1825, AJA 29 (1925) 381-397

Smith, Dennis Edwin, From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world, Minneapolis: Fortress Press 2003

Smith, J.A., The Ancient Synagogue, the early Church und Singing, Music & Letters 65 (1984) 1-16

Smith, J.A., First-Century Christian Singing and Its Relationship to Contemporary Jewish Religious Song, Music & Letters 75 (1994) 1-15

Sohm, Rudolph: Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig: Duncker und Humblot 1892 (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft 8/1)

Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 1995

Stegemann, Hartmut, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg im Breisgau: Herder 1993

Steindorff, Georg, Die Apokalypse des Elias: eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar, Leipzig: J.C. Hinrichs 1899

Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München: Oskar Beck, Bd. I, 1922; Bd. II, 1924, Bd. IV/2, 1928

Strauss, David Friedrich, Das Leben Jesu I-II, Tübingen: C. F. Osiander 1835/1936

Strecker, Georg, Literaturgeschichte des Neuen Testaments, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1992 (UTB 1682)

Strecker, Georg u.a. (eds.), Neuer Wettstein: Texte zum Neues Testament aus Griechentum und Hellenismus II/1, Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Berlin u.a.: de Gruyter 1996

Thraede, Klaus, Art. Hymnus I, RAC 16 (1994), 915-946

Theissen, Gerd, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1983 (FRLANT 131)

Theissen, Gerd, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17-34, ders.: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), ²1983 (WUNT 19)

Theissen, Gerd, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, ders.: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), ²1983 (WUNT 19)

Thiede, Werner, Art. Glossolalie III, RGG⁴ 3 (2000), 1014f.

Thiselton, Anthony C., The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text, Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000 (NIC)

Thrall, Margaret E., Commentary on II Corinthians VIII-XIII, Edinburgh: T&T Clark 2000, 503-978 (A critical and exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians 2) (The international critical commentary on the Holy scriptures of the Old and New Testaments)

Thrall, Margaret E., Introduction and commentary on II Corinthians I-VII, Edinburgh: T&T Clark 1994, 1-501 (A critical and exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians / by Margaret E. Thrall 1) (The international critical commentary. on the Holy scriptures of the Old and New Testaments)

Thür, Gerhard, Art. Eranos, in: Der Neue Pauly IV, Enzyklopädie der Antike, hrsg. Cancik, H. und. Schneider, H., Stuttgart / Weimar: J.B. Metzler 1998, 40

Trebilco, Paul, Asia, in: Gill, David W. J. / Gempf, Conrad (eds.), The Book of Acts in its Graeco-Roman setting, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans / Carlisle: The Paternoster Press 1994 (The Book of Acts in its first century setting 2), 291-362

Trümper, Monika, Wohnen in Delos: eine baugeschichtliche Untersuchung zum Wandel der Wohnkultur in hellenistischer Zeit, Rahden: Verlag Marie Leidorf 1998 (Internationale Archäologie 46)

Veyne, Paul, Die römische Gesellschaft, München : Wilhelm Fink Verlag 1995 (Orig. 1990)

Viljoen, Francois P., Song and music in the early Christian communities. Paul's utilisation of Jewish, Roman and Greek musical traditions to encourage the early Christian communities to praise God and to explain his arguments, in: Labahn, Michael / Zangenberg, Jürgen (eds.), Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft, Tübingen / Basel: Francke 2002 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 36), 195 - 213.

Vos, Cas J. A., Theopoetical and Liturgical Patterns of the Psalms with Reference to Psalm 19, in: Human, Dirk J. / id. (eds.), Psalms and Liturgy, London / New York: T&T Clark International 2004 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 410), 251-289

Wanamaker, Charles A., The epistles to the Thessalonians: a commentary on the Greek text, Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans / Exeter: The Paternoster Press 1990

Weder, Hans, Der Raum der Lieder: Zur Hermeneutik des Hymnischen im Neuen Testament, EvTh 53/4 (1993) 328-341

Weiss, Johannes, Der erste Korintherbrief, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1970 (KEK 5) = Nachdruck 1910

Wellesz, Egon, Early Christian Music, in: Hughes, Anselm (ed.), New Oxford History of Music II: Early Medieval Music up to 1300, London etc.: Oxford University Press 1954, 1-13

Wetter, Gillis Peterson, Altchristliche Liturgien: das christliche Mysterium: Studie zur Geschichte des Abendmahles, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1921 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments H. 30 = N.F. ; H. 13)

Wick, Peter, Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2002 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 8/10)

Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer, EKK VI/3, Zürich u.a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1982

Wilson, Stephen G., Early Christian music, in: Hills, Julian V. (ed.), Common life in the early church, Harrisburg: Trinity Press International 1998 390 - 401

Wiseman, James, Corinth and Rome I: 228 B.C.-A.D.267, in: Temporini, H. (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt VII/1, Berlin[-West] / New York: de Gruyter 1979, 438-548

Wolff, Christian, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig u.a.: Evangelische Verlagsanstalt 1996 (ThHNT 7)

Ysebaert, Joseph, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche: eine lexikographische Untersuchung, Breda: Eureia 1994

Zenger, Erich, Der Psalter als Buch, in: ders. (Hrsg.), Der Psalter in Judentum und Christentum, Freiburg u.a.: Herder 1998 (Herders biblische Studien 18), 1-57

Zimmermann, Alfred F., Die urchristlichen Lehrer: Studien zum Tradentenkreis der didáskaloi im frühen Urchristentum, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 (WUNT 2/12)

Zinser, Hartmut, Ekstase, in: Cancik, Hubert et al. (eds.), HrwG II. Apokalyptik-Geschichte, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 1990, 253-258